VOL. VII 1944

AEQUATORIA

De Missionarissen van het H. Hart
BORGERHOUT-ANTWERPEN
BIBLIOTHEEK

Rédaction et Administration
Mission Catholique

Opstel en Beheer
Katholieke Missie

COQUILHATVILLE

INDEX

		Page
BITTREMIEUX L., C. I. C. M.	De Spraakkundige Prefixen in het Kikongo	1, 81, 136
BOELAERT E. M.S.C.	Honden-Oorlog	76
BRELSFORD V.	Pédagogie civilisée et Pédagogie primitive	24
DELHAYE A., O. F. M.	Over de Mukanda en Zemba bij de Tshokwe	49
DE ROOS PH.	Note sur l'Epreuve superstitieuse du Nsamba chez les Nkundo	79
DOKE C. M., PROF.	C. A. D. U. L. A. C.	71
DE WILDE L.	Etudes relatives aux Langues bantoues en Afrique du Sud	152
ESSER J., C. M.	Autour des Dialectes régionaux.	56
HULSTAERT G., M. S. C.	Evolution du Droit coutumier	112
	Corvées et Prestations	151
JUSSIANT A., DR.	L'Organisation de Coopératives en milieux indigènes	137
MORTIER R., O. M. C.	Historische Legenden	101, 129
NGOI P.	La Grossesse et l'Enfantement chez les Nkundo	14, 63, 117
NOORDMAN H., MILL-HILL	De Ngombe van Lulonga, Ikelemba en Lopori	113
SCHWERS G. A., DR.	Les Facteurs de la Dénatalité au Congo Belge	89
TANGHE B. O., MGR.	Pages d'Histoire Africaine	35
TEMPELS P. O. F. M.	Moeten we op zoek naar een Bantu-Filosofie ?	143
VAN CAENEGHEM R., C. I. C. M.	Godsgebeden bij de Baluba	28

DOCUMENTA

A. E. F.	Villages à Plantations coopératives	164
AFRICA	Arts et Métiers indigènes	162
BAKER D. H. DR.	Dénatalité	124
BORLEE P.	La Dénatalité dans les milieux indigènes	158
EBOUE F.	But de l'Enseignement en A. E. F.	125
	Questions sociales en A. E. F.	125
HALEVY D.	Ecole de sélection ou Ecole de formation ?	126
HULSTAERT G.	Sur le Problème de la Natalité	42
	Therapeutique indigène	127
JEFFRIES CH.	Progrès social en Afrique britannique	41
LEDENT H., DR.	Denatalité	124
MOTTOULLE L., DR.	L'Alimentation de l'Indigène	155

BIBLIOGRAPHICA

BROOKES. E. H.	The Bantu in South African Life (E. Boelaert)	47
EBOUE F.	L' A. E. F. et la Guerre (E. Boelaert)	127
HUGHES PH.	The Popes' New Order (E. B.)	166
JONES A. M.	African Music (V. A.)	165
LEWIN J.	The Colour Bar in the Copper Belt (E. B.)	166
PHELPS-STOKES FUND	Atlantic Charter and Africa (E. Boelaert)	43
RITCHIE J. F.	The African as Suckling and as Adult (E. B.)	166
SHEED F. J.	Man, the Forgotten (E. B.)	167
SMITH R. A. L.	The Catholic Church and Social Order (E. B.)	167
SMUTS J. C.	The Basis of Trusteeship in African Native Policy (G. H.)	47
TONNOIR R.	Mani (J. Esser)	167
VAN CAENEGHEM R.	Kabundi Sprookjes (G. H.)	165

AEQUATORIA

VII. Année N° 1 1944

De Spraakkundige Prefixen in het Kikongo

(vervolg [1])

I. Valt meest altijd weg, doch « kan » terugkomen : **di-** vóór een stam-medeklinker : s ï m u oever,... en streeknamen als : K ö n g o (Diköngo), K ă n g u (Dikăngu), V ü n g u (Divüngu)...

Voeg daarbij de boven vermelde **di-**woorden (IV) : d i k *u* n z i of k *u* n z i, paal : k *u* n z i d i n z ö, paal van een hut.

II. Valt geregeld weg : het prefix **ki** vóór een stam-medeklinker met (') : 'l ü m b u, mv. b i l u m b u of b i'l u m b u; 'n n ō n a, miertje, mv. b i n o n a of bi-'n o n a....

Hieronder vallen sommige woorden die rechtstreeks van een ww. zijn afgeleid en om zeggens nog werkwoordelijk zijn : 'v á-n u k u, gave, b i'v a n u k u, < v á n i k a, schenken, <'v á n a, geven . 'b é s o, schepsel, b i b e s o of bi'b e s o, <b é s a, doen zijn, <'b ă, zijn.

Voeg daarbij enkele **ki**-woorden die gewoonlijk hun **ki-** behouden doch dit weleens niet doen : k i t à m b a l a, 't à m b a l a handdoek, mv. b i t a m b a l a of bi'ta-m b a l a : k i s ä l u, of 's ä l u, werk, mv. b i s a l u, soms bi's a l u ; K i v *u* n d a (een dorp), k u K i v *u* n d a of k u 'V *u* n d a, te Kivunda.

Nota. In het West - Sundi wordt het prefix **ki-** veelal behouden, waar het in ons kivungani wegvalt : k i l à l a, N. W. e'l ă l a, ons 'l ă l a (ki- bij), buitengoedje ; k i k ä d a, N. W. e'k ä d a, ons 'k á d a (ki bi) ladder, brug.

Elders, ook in het hooger Kikongo, schijnt dit niet-wegvallen van **ki-** nog algemeener te zijn : k i l u m b u, dag, k i n o n i a, miertje...

III. Niet alleen dit **ki-**, doch ook het meervoud **bi-** kan achterwege blijven (zooals gezegd) : 'l ü m b u b i ŏ l e, twee dagen ; phäpa 'l ü m b u, verschillende dagen, ... maar dan heeft dat mv. steeds een (') : 't á m b a l a b i á k u, jouw handdoeken.

IV. Valt gemakkelijk weg (zooals gezegd, boven III) b u- vóór een (') en een stam - medeklinker : 'b ă l u = bu'b ă l u ...

V. Eindelijk, valt weg : het prefix **ku-** van den (naamwoordelijken) noemvorm der werkwoorden wanneer de stam begint, zooals bij de meeste werkwoorden, met een medeklinker : 's ü m b a, koopen ; alsook van den **y-** vorm der werkwoorden : 'y *u* k u t a, 'y *o* l u k a...

Voeg daarbij, in de vervoeging : het het infix **-ku-**, je : s i â k u di'b ü t a (d i k u-b u t a), je vader die je gebaard heeft. (Zie verder, n° 36.)

* * *

10. Thans kennen we de naamwoordenprefixen die « geregeld » wegvallen : **di-**, **ki-** en

1) Zie Aequatoria, VI, blz. 104.

bi-, **ku** , van bepaalde onderklassen ; ook die welke gemakkelijk « kunnen » weggelaten worden : **di** , **ki-** en **bi** , **bu-** : di-tädi di ńnëne, *een groote steen*; bulê-mvu of 'lêmvu buândi, *zijn gehoorzaamheid*. bi)'tämbi bimönekene, *de vorken zijn zichtbaar*.

Die prefixen echter vallen niet weg zonder - meer. Ze worden slechts verzwegen, onderverstaan, of ze sluimeren in het onderbewustzijn van elken inlander [1]), maar komen weer te voorschijn, zooals alle klasse - prefixen, in hun onderscheidenlijke pronominale vormen :

u- (of, infix. - m-) ba- , voor MU- BA- ;
u- mi- , voor MU- MI- ;
i- zi- , voor N- ZIN- ;
lu- : bu- , di- , ku , *f* voor KU en voor KA-) , tu- , ma- , ki- , fi- , bi- , va- , ku- , mu- .

En wat meer is, de meeste weggevallen prefixen laten een spoor na in de uitspraak van het woord.

11. Laten we vooreerst afrekenen met (di) Dit prefix, eenmaal weggevallen, laat in het woord zelf niets achter : tädi, steen; ku sïmu di Luângu, aan den overkant der Luangu.

De andere weggelaten prefixen echter : **ki** en **bi-** , **bu-** , **ku-** , laten een krachtige beklemtoning na op de eerste syllabe van den stam, beklemtoning die vooral uitkomt in het langer aanhouden van den medeklinker of half-medeklinker. Dit nu teekenen wij door een (') k'kâtila ki ngŏlo, teeken van krachtige beklemtoning, hetwelk dan geldt als afkappingsteeken en tevens als krachtaccent.

P. L. De Clercq C. I. C. M. heeft het eerst dit krachtaccent opgemerkt, ten minste in enkele gevallen, en hij duidt het aan door de verdubbeling van den medeklinker; b. v. Siaku dibbuta [1]) vader van je die je gebaard heeft. Deze schrijfwijze, evenwel, kan dubbelzinnig zijn, vermits we al meer van die verdubbelingen hebben ; nl. met **m** of **n** : ńnănga , onderhoofdman, en **n** of **m** hulpww. - **na** + **n** of **m** van den stam : bammŏna , ze zijn ziende, ba(u)'mŏna, fr. eux voir, zij ziende (dat . . .)

Dus, zónder (') : tädi , sïmu . . . , kô-ko (dikôko , ma -) *sprinkhaan* enz. ,
met (') < **ki-** : 'lümbu, *dag*; 'sälu, *werk*; 'tämbala, *handdoek* ; Vunda (*een dorp*) ; 'lĕndo, *haat* : 'vuâdungu, *eend* ...
(') < **bi** - : 'lümbu biŏle ; 'tàmbala biŏ-le ; 'vuâdungu biŏle ; 'vânuku biétu, *onze gaven* ; 'bĕso biôso. *alle schepselen.* . ;
(') < **bu** : 'lungi < bulungi : *alleenlijk in de spreuk* : 'lungi Kalüngu-mbăzu, b.v. in de verwensching : kafua kaziama, kenda Lungi Kalungu - mbazu ! dat hij sterve en begraven worde, dat hij ga naar de Hel Die-niet-wordt-verwarmd -door-vuur !
(') < **ku-** : 'sümba, *koopen*, 'súmbanga, *voortdurend koopen*, 'súmbila, *koopen voor*, súmbisa *verkoopen*, enz . ; 'yûkuta, *zich verzadigen* ; 'yăla, *openspreiden* . . . ; siâku di'büta (< dikubuta) : ndiku'kunda, (< ndikukukunda), *ik groet je* . . .

12. In deze en dergelijke gevallen met ki- bi- bu- ku- wordt het prefix klaarblijkelijk « vervangen » door een (') . . . Doch hier rijst een eerste moeilijkheid :

Verreweg de meeste woorden met enkel prefix bi , en de woorden met bu- , (vóór een stammedeklinker), hebben op den koop toe een (') dat onafscheidelijk

1 - Zelfs de karikatuurtalen geven daarover aanwijzingen . . . : een der goedkoope knepen om Fiot ofte Bomasch te praten, bestaat juist in het misbruikelijk wederopwekken van het ku- prefix der werkwoorden

1) Uit zijn studie De Bakongo en hun Taal, Spreekwoorden en Fabels. Vromant Brussel, 1939.

M. S. C.

schijnt van den stam : b i 'f û m a . hoeken, b i 'b û d u , hoofddeksels, b i 'l ŏ m b o , karavanen , . . . b i 'l ü m b u (of b i l ü m b u), b i 'n ô n a (of b i n ô n a) . . . . b u 'l â u , zotheid. bu'n*n*u, oude dag . . . Waar komt dit (') vandaan ? vermits het « samengaat » met het prefix dat het zou moeten vervangen.

Voor sommige bu- woorden kan men dit « samengaan » verklaren, door een bi- te onderverstaan, onmiddellijk vóór den stam : b u 'l â u < b u - k i l a u, b u'n*n*u < b u - k i n u n u . . . : men zegt toch ook : k i l a u of 'l a u (k i - b i), een gekheid. l a u (d i - m a -) een gek : k i n*n*u n u of 'n*n*u (k i - b i -). oudje.

Eveneens in sommige ki-bi-woorden is, zonder twijfel, een ku- onderverstaan

Maar voor een bu-woord en voor de meeste bi - woorden mét tegelijkertijd een (') , is de eenige mogelijke verklaring, wat men in de taalkunde noemt analogie. De taalgemeente is zoo gewoon geraakt aan de harde uitspraak(') < weggevallen ki, dat ze die ook, onberedeneerd, in 't meervoud aanwendt, met bi - , en in 't enkelvoud met bu - (al of niet uitgedrukt).

Een tweede moeilijkheid is deze: niet alleen de werkwoorden met weggevallen ku- hebben een (') , doch ook, algemeen in Mayombe , zij het dan misbruikelijk , de noemvormen met niet weggevallen prefix, en wel op de ku-klankgreep : 'k û k u t a (naast 'y û k u t a), 'k u î b a (naast 'y *i* b a) stelen

Ook dit feit is op dezelfde wijze uit te leggen: door den weerslag van de overgroote meerderheid der noemvormen met ku - vervangend (') op de noemvormen mét ku - ;des te meer daar het spraakkundig onderscheid tusschen den ku- en den y-vorm van lieverlede is verloren gegaan. Zoo is men ertoe gekomen, ofwel onverschillig beide vormen te bezigen, 'k ô b i l a of 'y ô b i l a, zelfs met infix -ku-, n d i e k u 'k o b i s a of n d i e - k u 'y o b i s a, ik ga je wasschen, . . ofwel bijna uitsluitend den ku-vorm, 'k u ê l a, volwassen worden, 'k û m a, droog worden, . . . terwijl voor 'k u ĕ n d a, gaan, en 'k u *i* z a, komen, de vormen y e n d a en y i z a alleenlijk in de vervoeging voorkomen.

Men werpe niet op, dat dit alles onredelijk is. De analogie, zegt prof. Lecoutere [1]), is een machtige factor in de taalevolutie . . . zoowel het ontstaan van nieuwe vormen als de wijziging van bestaande, aan den invloed van de analogie toe te schrijven, zijn buitengewoon talrijk en komen overal en aanhoudend voor. . . : (het doet er niets toe. dat ze weleens onlogisch is) : in het fransch gaven vormen als *musicienne*, *parisienne*, aanleiding tot « onlogische » afleidingen als *vaurienne*. en zelfs *proprarienne*.

* * *

Een andere toepassing van het beginsel «bepaalde prefixen worden vervangen door een k i 'k à t i l a » vinden we in de voornaamwoorden. We hebben gewaagd van de VOORNAAMWOORDELIJKE PREFIXEN, door dewelke het nominaalprefix zijn invloed laat gelden op al de veranderlijke zinsdeelen, en waarop o. m. heel dat wonder stel van menigvuldige, nimmer falende demonstratieven is gebouwd . . . Die eenvoudigste vorm van prefix, nu, kan ook wel in gebreke blijven, maar dan volgens vaste regels.

---

1) Inleiding tot de Taalkunde en tot de Geschiedenis van het Nederlandsch, Brussel, 1921. (pp. 138, 139.)

14. Daar is, ten eerste, **u** en **i**- bij een **a**-bepaling die onmiddellijk op het hoofdwoord volgt: m u â n a N z â m b i (<ua Nzambi), kind van God: ń t ï ń n ë n e (<ua ńnene), boom van 't groote = groote boom; n z ö p f ü m u (<ia pfumu), huis van den hoofdman.

Vgl., met een bezittelijk voornaamwoord: m u â n ' â m a, mijn kind, ńkäzi âku, jouw echtgenoote; n z o â n d i, zijn of haar huis ....

-ama, ame, ami, eld. amo, van mij;
-aku, van jou;
-andi, van hem, van haar;
-etu (<-a-itu), van ons;
-enu (<-a-inu), van jullie;
au (<-a-bau), van hen.

Dat woordje -**a** is in ons gebruikelijk Mayombsch, evenals in het *kimpongu* van Kisantu, enkel aanwezig in de bezittelijke voornaamwoorden.

Bovendien wordt ook in vermeld geval, gansch het Kikongo-gebied door, **u**- en **i** weggelaten. Van den heelen « casus constructus », met een bepalend naamwoord, blijft er dus schijnbaar niets over dan het zelfstandig naamwoord, als « bijstelling », hetwelk dan nog soms moet doorgaan als « bijvoeglijk naamwoord »: kind God, huis hoofdman, boom groot; mûtu mböte, goed mensch, l. homo bonus... Doch niets is minder waar, zooals blijkt:

1° uit de vergelijking met de bezittelijke vormen, waar het oude -a één is geworden met het persoonlijk voornaamwoord en zoodoende niet meer « kon » wegvallen;

2° uit de vergelijking met het gebruik van al de overige pronominaal-prefixen: b â n a b a (a) N z â m b i, kinderen Gods, b ă t u b a (a) m b ö t e, menschen van 't goede=goede menschen, m i n t ï m i (a) ń n ë n e, z i) n z ö z i (a) p f ü m u, z i) n û n i z i (a) k i t ŏ k o, vogelen van 't mooie = mooie vogelen, l u s ä l a l u (a) k h û k u, pluim van een hoen ...; en van **u**- en **i**- zelf (zie verder): u (a) N z â m b i, (kind) dat van God, i (a) p f ü m u ..., y â n d i, (het huis) dat-van-hem...;

3° uit de vergelijking met ons 'Sundi en ons Kimbala (ten Z. O.) en de meeste Kikongo- e.a. dialekten, ja met het algemeen-bantoesch systeem, waar -**a** (of dezes weerga) in voege is — evenals het -**a** in zekere aspekten der vervoeging, en -**a** de slotklinker van den passieven uitgang **ua**;

4° uit het klare bewustzijn der heele taalsprekende gemeente.

Het is onverantwoordelijk, dat koppelwoordje -**a** aaneen te schrijven met het bepalend naamwoord, zooals Laman doet [1]. Doch, vermits men steeds de hoedanigheidsnaamwoorden, ondanks hun NOMINAAL-prefix, heeft willen doen doorgaan als behoorende tot de « spraakkundige » kategorie der Adjektieven, is Laman ten minste konsekwent geweest... in de dwaling, en zoodoende heeft hij evenveel zoogezegde « adjektieven » geschapen als er naamwoorden zijn.

15. Daar is ten tweede, hetzelfde **u**-, en **i**- dat geregeld wegvalt in een bijzondere « bijvoeglijke » wending: met nl. het prefix als betrekkelijk vnw. onderwerp van een ww. in het voltooide aspekt: m ù t u s ï k a m a (<uasikama) ń t ü, een mensch die vaststaat met het hoofd-ernstig is; k h ï n i k ä n d a d a l a (<iakandadala) ge-

1) in Masonukwa manlongo (bijbelvertaling) Parijs, rue de Clichy, 1933, en in zijn reuzewerk Dictionnaire Kikongo-Français, Mém. Inst. Royal Colonial Belge (1936).

luk dat eeuwigdurend is. nzîla kândama (<iakandama), weg die verboden is ...—dus niet: 'sikama, 'kándadala, 'kándama ..., alsof het noemvormen waren, zooals b. v. in 'bülu ki (a) 'diä. een beest om op te eten, va (a) 'kàndika, een te verbieden plaats, mütu (ua) 't'na, een mensch dien men zal mijden. nzö (ia) 'tünga, een te bouwen huis,. .doch 'bülu ki(a) diä, een dier dat gegeten heeft, va(a)kàndama. verboden plaats, mutu (ua) tïna, iemand die gevlucht is.

Op te merken valt, dat dezelfde afgeknotte « bijvoeglijke » vormen van 't werkwoord ook in ons 'Sundi gangbaar zijn, alwaar anders de -a- van het voltooid aspekt bewaard is gebleven: mutu sikama, *of*...uasikama; khini kandadala, *of*... iakandadala.

Wel te verstaan: dat weglaten van **u**- en **i**- bij een **a**- bepaling, of bij een « bijvoeglijk » werkwoord, is niet meer gewettigd, zoodra de bepaling gescheiden is van het hoofdwoord: u(a) Nzambi, i(a) **pfumu** ....; **u(a) sikama ńtu, i(a) kandadala** ....

Nochtans een bezittelijk voornaamwoord tusschen bepaling en hoofdwoord geldt niet als een « scheiding »: muân'ama mbôngo (**niet** u(a) mbongo), mijn geldkind (= slaaf), pfúmu ama buàla (**niet** u(a) buala), mijn dorpshoofd; en zelfs: mûtu andi sîkama ńtü, of... u(a) sîkama ńtü, zijn ernstig man, khini etu kändadala, of.... i(a) kändadala, ons eeuwig geluk.

Een zeldzamer, doch even authentieke prefix-weglating is die van den tweeden persoon enkelvoud in sommige ontkennende wendingen: kädi kiâsa (of kädi kîna) diä (<udiä), je hebt niets gegeten; kädi mbïzi buîla (<ubuîla), je hebt geen enkel beest gevangen: ook b.v.: lêmbo khömba, si-'tiäko (<kusi-'tiäko), laat zóó, broer, (vermits) je niet wilt.

16. Daar is, ten derde, de eigenaardige prefix-weglating van den derden persoon (**u-**) en ook van den tweeden persoon, enkelvoud (**u**), met gelijk welk werkwoord in het perfectum.

De vorming van dit aspekt kunnen we hier niet uitvoerig behandelen: ieder suffix houdt er een eigen pf.-uitgang op na. Zes voorbeelden van suffixlooze werkwoorden mogen volstaan:

Eenlettergrepig: 'siä, doen; 'fuã, sterven: pf. sïdi, fuïdi.

Tweelettergrepig met **a** stamklinker: 'nâta, dragen: pf. nête.

" met **i** of **u**, zonder **m** of **n**: 'sümba, koopen: pf. sümbidi, hij heeft vandaag gekocht, sümbidi, je hebt...

" met **i** of **u** en enkele **m** of **n**: 'tîna, vluchten: pf. tïnini, hij is... gevlucht; tïnini, je zijt..;

" met **e** of **o** zonder enkele **m** of **n**: 'kĕla, afkappen: pf. kêdele, kêdidi, hij heeft... kêdele, kêdidi, jij...

" met **e** of **o** en enkele **m** of **n**: 'könа, besparen: pf. könene, könini, hij heeft... könene, könini, jij[1]...

---

1) Bemerk de vokaal- en konsonant-harmonie. Wij hebben voorbeelden gekozen van werkwoorden met éénvormigen toon, met hoogtoon, en met stijgenden toon. Een dalenden toon hebben alleen de ku-werkwoorden, maar hun pf. volgt

17. Nog op te merken:

I. Zelfs **u**- 3e persoon, als betrekkelijk voornaamwoord, met dit perfectum, valt geregeld weg, behalve wanneer er een infix bijkomt: m ü t u v u i d i ñ k ě t o, de mensch (de matriark b.v.) die een vrouw bezit; n y ô u m v u ï d i, hij die haar bezit.

II. **u**, jij, of **u** 3e persoon, vallen nooit weg in een anderen, gelijkenden vorm van perfectum, die nl. denzelfden uitgang heeft, doch een weggevallen **-a-**, een anderen toon en een andere beteekenis: u (a) s û m b i d i (desgevallend: k a s û m b i d i, een tijd geleden heeft hij gekocht: u (a) s ú m b i d i,... heb je gekocht.

III. De 3e persoon **u** onderwerp van het werkwoord in den optatief of in het toekomstig-mogelijkheids-aspekt, wordt vervangen door **ka**: k a k ü l a k a z *i* n g a, hij worde lang en leve = hij leve lang; t i m ê n g e 'k u ê n d a, k ë d i k a 'b é t a, als je niet wilt heengaan, zou hij je kunnen slaan.

Evenzoo, met eender welk aspekt, telkens een voorwerp of een gezegde, dat als dusdanig wordt behandeld, het ww. voorafgaat: ook wanneer dat voorwerp of dat gezegde is onderverstaan: m ú t u k a v ô n d a, een mensch heeft hij gedood; m ï n u k a m b ě t a, mij slaat hij: m b ô t e k ä d i, goed is hij; b u ë k a s î d i d i? op welke wijze ( ) hoe) heeft hij gedaan?.... n y â n d i, k a n k ä m b a, hij (het volgende) zegt hij; k a s û m b i d i.... (wat) hij kocht (is...); b ú n a k a t û m i n i, op deze wijze ( ) zooals (hij bevolen heeft; b ï l a k î z i d i, reden ( ) omdat) hij gekomen is.

Eindelijk, **ka**-, in de ontkennende vervoeging: k â s i v ô k o,... k a k u y î s i k o, hij is niet daar...; zelfs wanneer het voorstel betrekkelijk is: m ú t u k a-k â s i d i ê l a, iemand die geen verstand heeft; en met -edi-: t ä l a k é d i- f u ä, kijk hij mocht sterven (opdat hij toch niet sterve.)

Dit **ka**-, dat **u**- vervangt, valt nooit weg.

* * *

18. Een verschijnsel dat nauwer verband houdt met de regels der nominaal prefixen, is het volgende.

Worden gewoonlijk weggelaten, onmiddellijk vóór een der «voornaamwoordelijke» telwoorden: de pronominaal-prefixen **u**- van MU BA- of van MU- MI-, en **i**-,

ook soms **bu**, **ku**- (der onderklasse **ku- ma-**), en **ki**,

verders de meervoudige **zi** en **bi**,

terwijl **mi**- dan overgaat in zijn korten vorm *m*, ñ; **bu**, **ki**, **bi**, **ku**, worden vervangen door een (') ki'kàtila.

---

den y-bijvorm, met stijgende melodie: 'k û m a, droogmaken, pf. y û m i n i.

De laagtoon, ontstaan (in ons kivungani) uit de splitsing van den stijgenden toon, kan slechts voorkomen op een meerlettergrepig woord, d. i. met suffix: 'm ê n i n a, groeien in, door...: pf. m ê n i n i; - 'y û m i s a, doen drogen: pf. y û m i s i n i.

Bemerk het verschil in de toonhoogte van het pf: hoogtoon = 3e persoon; laagtoon = 2e persoon.

Ook in hetzelfde pf. met dalenden toon is er voor een fijn oor een licht verschil waar te nemen: met hoogeren begintoon: 3e persoon, met minder hoogen begintoon: 2e persoon.

VOORNAAMWOORDELIJKE TELWOORDEN met of zonder prefix.

	1		2	3	4	5	6	hoeveel?
MU- BA	mʷ/tu mösi	mensch	bătu buădi *of* böle	batătu	bayä	batänu	basämbanu	bakuă?
	ńkéto "	vrouw	bakéto buădi *of* böle	"	"	"	"	
MU- MI-	muânzi "	wortel	miânzi miöle	ńtătu	ńyä	ńtănu	ńsämbanu	ńkuă?
	ńtï "	boom	ńtï miŏle	ńtï "	"	*of* ńtänu	"	ńtï **ńkuă?**
N- ZIN-	nzö "	huis	nzö wădi *of* ziŏle	tătu	yä	tänu	sämbanu	kuă?
LU- ZIN-	luzăngi lumösi	boon	nzăngi wădi *of* ziöle	tätu	"	tänu	"	
LU- MA-	luânda "	draagmat	maluânda muădi *of* möle	matätu	mayä	matänu	masämbanu	makuă?
BU- MA-	buăla bumösi *of* 'mösi	dorp	măla " *of* "	"	"	"	"	"
DI- MA-	ditädi dimösi	steen	matädi muădi *of* möle	matătu	mayä	matănu *of* matänu	"	"
KU- MA-	kûlu kumösi *of* 'mösi	been	mâlu " *of* "	"	"	matänu *of* matănu	"	"
KA-	kalûngi kumösi	mahonie	(zikalûngi wădi *of* ziŏle)					
TU- MA-	tònono tumösi	kippenluis	matònono muădi *of* möle	matätu	"	"	"	"
KI- BI-	kiăndu kimösi *of* 'mösi	stoel	biăndu biöle	bitätu *of* 'tätu	biyä *of* 'yä	bitänu *of* 'tänu	bisämbanu *of* 'sämbanu	bikuă? *of* 'kuă?
FI-	fi-ńtï fimösi	boompje	biéna-bi-mintï biŏle	" "	" "	" "	" "	" "
	fi'wăyi fi'mösi	katje	biéna-bi-'wăyi biöle	" "	" "	" "	" "	" "
VA-MU- (KU-)	vâma vamösi	plaats	mûma muădi *of* möle	mutätu	muyä	mutänu	musämbanu	mukuă?
	kûma kumösi	" waarheen.						

N. B. — ku- na een noemvorm mag niet weggelaten worden: 'sümba kumŏsi, één koopen.

20. Bawoyo e.a. Bakongo der kuststreken bezigen liever -muĕka voor: 1; en -mŏsi met de beteekenis van: een zeker(e: ba-mŏsi, *May.* bankäka, sommigen.

•ŏle=*twee, hole, z(i)ole, mole* . . . , is de gewone vorm in het kisundi, in het kimbala en verder.

In den Westhoek zegt men -nä, 4: *batu bana, nzo na, bianda 'na* . . . .

-ôso (kimbala ônso), al(le(n, en zijn superlatief ôsono (*-onsono*), allemaal, geven bôso, *zioso, moso* . . . , *bosono*, enz., naar het model van -ŏle.

In het enkelvoud beteekent -ôso: geheel: *muanzi woso, nzo yoso* . . . ; en zonder onderscheid van klasse: *nya-woso ka nlongi of nya-woso nlongi*, fr. tout catéchiste qu'il est, *nya-woso ka buala*, heel het dorp zoo groot als 't is . . . ; zelfs met een meervoud: *nya-woso ka batu*, allen zonder uitzondering: doch: *woso muanzi, yoso nzo*, of sterker: *woso ka muanzi, yoso ka nzo* = eender welke wortel, eender welk huis . . . ,

21. De gewone telwijze, wanneer niets bepaalds wordt geteld, is «onzijdig» d. i. zonder pronominaal prefix: môsi (muĕka), *of* mŏsi (muĕka), wàdi (z(i)ôle), tâtu of tătu, yä (nä), tânu, of tănu, sàmbanu;

en verder, naamwoordelijk: tsámbudi (zits...) 7. di)nâna (ma-) 8, di) vuä (ma-) 9, di)kümi (ma-) 10; khäma (zikh...) 100, 'vĕve (*bi- bi-*) 1000.

Een overblijfsel van een in Mayombe verouderde telwijze hoort men in palabers, in fet sjerij en in vingerverslies, met prefix ku-: kôse *of* kôsi, kuàdi (tâtu, vin'e, tânu, sàmbanu, tsâmbudi, nâna, vuä, het heilig getal 9). Dit kôsi of kŏsi schijnt er op te wijzen dat ook môsi of mŏsi zou ontstaan zijn uit mu•osi.

22. Is het bepalend voornaamwoordelijk telwoord heelemaal (door een ander woord, behalve door een bezittelijk vnw., of door een pauze) gescheiden van het hoofdwoord, of wil men nadruk leggen op die bepaling, dan bezigt men weer het gewone pron.-prefix, soms verdubbeld:

(mutu) umôsi, (ñti) umŏsi, (nzo) imŏsi. . . .
bumŏsi, . . . kimŏsi . . . .
(batu) babuădi. . . mimiŏle, . . . ziwădi, ziziŏle, . . mamuădi . . .
batătu, mintătu, zitătu, matătu, bitătu
bayä, . . . minyä, . . . ziyä, . . . mayä . . biyä, . . .
bakuä? mikuä? zikuä? makuä? bikuä?
babôso, . . mimiôso, . . . ziziôso, . . . mamôso, bibiôso, ...
(mintătu, minyä, . . . met -n-, vgl. min- in: minlăngu, enz, . . .)

Tot meer nadruk kan men er nog een pronominaal-prefix bijvoegen; bv.:

uumosi, yiyimosi, bababuadi, ziziwadi, babakua? mimikua? mamakua? mumukua? Maar dan is het eerste prefix te beschouwen als demonstratief: *ba(u) babuadi, mi(a) mimiole, . . ba(u) bakua?*

Op te merken, dat in dit geval van demonstratief, door analogie met ku- bi- naamwoorden, de vormen met -ŏle een (') *ki'katila* aannemen en -ŏle boven dien verandert van toon: ba'bôle, baba'bôle, mi'miôle, mimi'miôle, zi'ziole, zizi'ziole, ma'môle mama'môle, bi'biole bibi'biole = die twee, deze twee. In hetzelfde geval hoort men ook wel, ofschoon niet algemeen, -wădi, tătu en -ôso, met een *ki'katila*; met of zonder ('), nemen dan -wădi, -tătu, en ook -yä, -tănu en -sàmbanu steeds den dalenden toon: ba'buâdi (of babuâdi), ba'batâtu of babatâtu, babayâ, enz.), babôso (of babôso), mimiôso (of mimiôso) enz.

Gelijkerwijze kan zelfs **ba-** «vervangen» worden door een ('), doch slechts in een

geval met buădi of bŏle, in den zin van: (hier) beiden: (*betu buadi, betu bole* = we zijn getweeën); *betu babuadi* of *betu 'buadi* = hier zijn we beiden, fr. nous voici nous deux. Item: *benu 'buadi . . . . bau 'buadi . . .*, = jullie . . zij beiden hier zie.

23 Van de voornaamwoordelijke telwoorden 2, 3, 4, 5, 6 en «hoeveel» worden MU MI- woorden gevormd: *m*muâdi (*m*mŏle), ńtâtu, ńyâ (ńnâ), ńtânu, ńsâmbanu, twee, drie-, vier-, vijf, zestal, ńkuâ? het hoeveelste? Ook thëte, het eerst, in een naamwoord: va thëte yôso = in 't heel eerste = heel in 't begin.

Het «rangschikkend» telwoord is niets anders dan het naamwoordelijke als **a** bepaling: ńkëto (ua) thëte = de eerste vrouw, ńkëto ândi thëte = zijn eerste vrouw; nzó (ia) *m*muâdi = het tweede huis, nzŏ bêne i *m*muâdi = dat tweede huis; dimëme di (a) ńtâtu = het derde schaap . . .; ńkéto (ua) ńkuä? de hoeveelste vrouw? . . . u(a) tsâmbudi = de zevende; (kîma) ki (a) ńkuä? het hoeveelste (ding)? . . . ki (a) k*n*mi = het tiende.

Een paar onbepaalde voornaamwoorden gelijken van bouw op deze vernaamwoordelijkte telwoorden, ofschoon men ze pleegt aaneen te schrijven met het pron.- prefix: ńkäka of ńkä, ander(e (n, — in andere Kikongo-dialekten: -äka, vanwaar het veel misbruikte diäka, nog, nogmaals <diămbu diáka, een andere zaak, —; *m*vimba, geheel(e; vgl. ook ńla (of nda, of nyila, of ww. -küla), lang(e; khüfi, kort(e, vgl. ww. 'kúfisa, korter maken: *m*vïmba, geheel(e; en ngana in de afgeleide beteekenis «'n soort van»: dimëme dingana = 'n soort van schaap, mafûta mangana = 'n soort van vet, (doch: dimëme di ngăna = het schaap van iemand anders); mùtu nkaka = een ander mensch, unka = een andere, (eigenlijk: (ua) ńkaka, ki (a) *m*vimba, di (a) ngana . . . .)

24. Van de «onzijdige» telwoorden, alsook van het onveranderlijk vnw. vêka, alleen, zelf, worden nieuwe naamwoorden gesmeed:

kimŏsi (kimuĕka) *of* lumŏsi, veel gebezigd in: va lumŏsi, va kimŏsi, va 'mosi, in eenheid, te zamen (met . . .)

butătu = drieheid; Butătu busăntu *of* 'Tatu busăntu = de heilige Drievuldigheid; ńtătu = drietal; vandaar: Nzambi 'môsi < i (a) bu'mosi = de eenige God; Dibûndu di bu'môsi *of* di 'mosi = de eenige Kerk, — dimŏsi, ééne . . .

buvêka, zooals in de spreuken «buvêka buńdïdi = de alleenigheid heeft hem opgegeten» d.w.z. zijn dood veroorzaakt; «ndiyika tsâna, khŏmb'ama Buvêka = ik ben een verweesde, mijn zuster is Verlatenheid»: 'vêka buâma = mijn alleenigheid.

* * *

25. Behalve wat we gezegd hebben over het wegvallen van het prefix bij naamwoorden of voornaamwoorden, is er een ander soortgelijk taalfeit aan te stippen, waarbij echter de functie van het woord op den voorgrond treedt: ik bedoel zekere naamwoorden en werkwoorden, die mits de noodige wijzigingen, voegwoordelijk (of ook bijwoordelijk) worden gebezigd.

Dit ontwikkelingsproces in het kongoleesch werd, bij mijn weten, nog nergens aangeraakt: daarom, hier wat meer voorbeelden.

Van naamwoorden:

'bïla (ki-), bi'bila, reden (en; 'bila mbi? welke reden? l. qua-re? waarom?	bïla..., omdat...
'sïmbu (ki-), wijle	sïmbu..., terwijl...
'sümbu (ki-) (*zelden*), wijle	sümbu..., zoolang als, totdat, l. donec.
'sïna (ki), tijdruimte	sïna..., terwijl nog, totdat...
'löngo (ki) bi'longo, iets kostbaars	löngo .. l. dummodo, longo mebaka bidia, als je maar te eten hebt;
'dëde (ki) of bu'dede, gelijkheid < beeldw. dë-dë! gelijk	dëde... gelijk, zooals, dëde mútu, gelijk een mensch;
phäsi, pijn, (van de N-ZIN- kl.: ongewijzigd)	kidi phäsi... of phäsi mïnu 'bäka bi'diä, 't is pijnlijk..., als ik maar te eten heb.
*m*vimba, geheel (?)>	vímba, mits, fr pourvu que.

Van werkwoorden:

'buěla, bijvoegen	buêla (zooals in den imperatief), en nog, en ook;
'kuiza, komen	kuiza e! en dan, daarna;
'kála, zitten, wonen	kála fiǒte, na een tijdje (fiǒte, 'n beetje); uyênda kǎla, hij is allang weg; kàla kǎla, heel lang geleden;
'tóna, beginnen	töna va..., te beginnen met;
'túka, vandaan komen	túka va..., ku..., mu... vanaf, sinds.
'lěmbo, ophouden met	lémbo ngẽ, zelfs jij;
'lèmbikiza, moed of kracht benemen	lémbikiza of lèmbikiza, zelfs; lèmbikiza bi'diä ka biä mbênge, ik wil zelfs geen eten meer;
'möna, zien	möna ti... bijaldien...,
'täla, kijken (naar	täla (met -edi-...) fr. de peur que...;
'kǎmba, zeggen	khámba! is 't niet? toch?

Zooals men ziet, vallen in de afgeleide beteekenis van het woord het (') van (ki) en dat van den noemvorm weg.

26. Het (') of **ku** van den noemvorm, en het (') < **ku** . 2e persoon enkelvoud in het werkwoord, vergen nadere toelichting.

Een losse noemvorm, zooals die voorkomt in het woordenboek, hetzij als stamwerkwoord, hetzij met een suffix, is van de naamwoordelijke klasse KU en biedt dus geen de minste moeilijkheid, behalve dan het misbruikelijk ki'kàtila bij de ku-werkwoorden: 'sümba, 'sümbisa, 'sümbanga = gedurig koopen . . . : 'kuâla, 'yǎla = openspreiden, 'kuîmbila, 'yimbila = zingen;

ook niet een noemvorm, afzonderlijk gebezigd; ofwel met een bepalend voornaamwoord: ko'séva = dat lachen; 'vuna kuâku = je liegen (= wat je zegt, is niet waar); of als onderwerp, gezegde of voorwerp van den zin: 'sùmuka, büna 'bündula Nzâmbi = zondigen, dat is God vergrammen; bángu 'siâla mbüsa=de achterblijvenden . . . . ;

of in wendingen als mua-'sïna fiáu 'vióka=een korte wijle, zij verloopen (= na een korten tijd); báu 'tüla ku buála, mbadi. . . . , zij aankomen op het dorp (= toen zij aankwamen ...) dan . . . [1]);

of in naamwoord bepalingen met het genitief-destinatief koppelwoordje (-**a**), van, voor, om te: ńtï (ua) 'bǎsa=een boom om te zagen; nzö (ia) 'lěka=een huis om te slapen; luělo lu(a) 'diatila=de maat om op te stappen; 'bäka bu(a) 's i l a=hebben hoe te doen (=kunnen).

27. Ook in de vervoeging vinden we den noemvorm terug, en wel, wanneer het voorafgaande hulpwerkwoord is afgekort, mét het (') ki'kàtila.

Er is dus alvast géén (') <prefix **ku**:

in de aspekten die den Umlaut **a** – **e** of den uitgang van het perfectum hebben: 'm ǎ n g a=niet willen: m b ê n g e=(daareven) wilde ik niet: n d i (a) s ü m b i-d i=(gisteren b. v.) kocht ik;

noch, doorgaans, met stamwerkwoorden op **a** daar waar deze uitgang **i** wordt: n d i s i ë-s ü m b i, ik ben blijven koopen (=ik keb dan nog gekocht); ook niet in het voltooiingsaspekt: n d i (a) s ü m b a, ik heb gekocht (de koop is gedaan);

noch met -y i k a (zonder **n** <-**na**), noch met -kidi, noch met -edi;

noch in de optatieve vormen: t s ü m ba k u â m a, laat ik koopen.

1) Deze zinswending heb ik aangetroffen tot bij de Baphende (Kasayi).

28. OVERZICHT DER ASPEKTEN MET EEN HULPWERKWOORD:

met (')	zonder (')
met 'mǎna, eindigen:	
mbë-'sümba, *nu heb ik reeds gekocht.*	mbène sümba, *dan had ik reeds gekocht*;
ume 'sumba, enz.	umene, enz.
ndimë-'sümba, *ik heb gedaan met koopen,*	= ndimène sümba;
ndimä-'sümba, *ik heb allang gekocht,*	= ndimána sümba;
met 's i á l a, blijven:	
ndisiä-'sümba, *ik heb daar (nadien) nog gekocht,*	= ndisiäla sümba;

ndisië-'tâmbula, *gekregen,* ('tämbula : met suffix, dus zonder -i)	ndisiä-sümbi) *ik heb daar* ndisië-sümbi) *dan nog gekocht ;*
met 'b ä, zijn : ndibë-'sùmbanga, *toenmaals kocht ik,* ndiëba-'sùmbanga, *ik plucht te koopen,* ndibä-kàti-'sümba, *ik kocht zoo 'n beetje ;*	= ndibèle sùmbanga,
met 'k á l a, zitten, wonen : ndikä-'sûmbanga, *ik koop steeds,*	= ndikäla súmbanga ; ndikä-sümbi, *ik pleeg te koopen,* ndikä-tâmbula.... *te krijgen ;*
met -eta:	ndiéta-sümba, *ik pleeg te koopen ;*
met 'f ü m a, vandaan komen :	pfûma-sümbi, *ik kocht pas,* pfûma-tâmbula, *ik kreeg pas ;*
met -n- *of* -na : ndin'sümba *of* ndïna-'sümba, *ik koop nu ;*	(Dit (') na -n- *of* -na plegen we niet te schrijven.)
met -e k a : ndiëka-'sümba, *ik ga aan 't koopen ;* ndiëka-n'sümba " " "	
met -y i k a : ndiyïka-n'sümba	= ndiyïka-sümbi, *ik ben allang aan 't koopen ;*
met -k i d i :	ndikîdi-sümba, *ik koop nog ;*
met -e d i :	ndiédi sümba, *ik zou koopen,*
met 'k u ĕ n d a, gaan : ndië-'sümba *ik ga koopen* ndiële-'sümba " " " ndië kuë-'sümbi (ondanks de -i) *ik zal gaan koopen,* ndiëla-n'sümba	ndiële sümbi, *ik ga koopen,* (wele sumbi, enz.) = ndielä sümba, *ik zal koopen ;*
met 'k u *i* z a, komen :	ndïza-sümbi, *ik ben komen koopen,* ndïza-tämbula, " " *ontvangen,* ndikuïza-sümbi, *ik zal komen koopen,* ndikuïza-tämbula, " " " *ontvangen ;*

met **kădi**: kădi-'sümba, *niet koopen*: ndikădi 'sümba, *ik koop niet,*	
met **-si (-isi), -sidi**: tsï-'sümba ko *of* kisi-'sümba ko, *nu heb ik niet gekocht,* kusi-'sumba ko, enz.	= tsïdi-sümba ko, *eld.* kisïdi-sümba ko, kusidi-sumba ko, enz.
met **-esa, -asa**: ndièsa-'sümba ko, *of* kièsa-'sümba ko, *of* ndiäsa-'sümba ko, *ik wil niet koopen,* wesa- of kuesa of kuasa-'sumba ko; *of* ndièsa-n'sümba ko, *of* kiesa-, kasa-nsumba ko;	
met **'siála**, blijven; ndisië-'sümba ko *ik heb niets gekocht,*	= ndisiële-sümba ko, *of* ndisïdi-sümba ko;
met **-kătu**: ndikátu-'sümba, *ik heb gekocht met tegenzin,* ndikàtulu 'sümba,.... *een tijd geleden.*	

29. Zooals men ziet, zijn het meestal de «hulpwerkwoorden» die wijzigingen ondergaan in de vervoeging: de meeste zijn immers volledige werkwoorden op hun eigen. En zoo zijn er nog een aantal andere, die al of niet een (') vergen op het daaropvolgende werkwoord: **teka, vika, tumbu, kela**, — die niet alléén worden gebezigd:

met (')	zonder (')
tékidi 'sümba *of* tékele sümba, *hij kocht eerst;*	u(a)téka sümba, *hij heeft eerst gekocht — is begonnen met ...:*
víkidi 'sümba, *daarevcn heeft hij algauw gekocht;*	u(a)víka sümba, *hij heeft algauw gekocht;*
tümbulu 'sümba, *hij kocht zoomaar;*	u(a)tümbu sümba, *hij heeft zoomaar gekocht;*
kela-: *imperatief en optatief:*	këla-sümbanga, *koop steeds met zorg.*

(vervolgt) **L. Bittremieux.**

La Grossesse et l'Enfantement chez les Nkundo.

Nous croyons intéresser nos lecteurs en publiant la traduction d'une étude dont l'original a été rédigé en lomongo. Nous y ajoutons des notes explicatives d'ordre divers. Si des erreurs s'y sont glissées ou que la traduction ne rend pas exactement la pensée de l'auteur, c'est le traducteur qui s'en déclare responsable.

Traduire d'une langue indigène dans une langue européenne n'est pas aussi facile que le pensent souvent ceux qui n'ont jamais entrepris pareille besogne. Une des difficultés principales est que plusieurs termes n'ont pas leur équivalent dans l'autre langue. On croit souvent que la langue indigène est pauvre en mots et que cette pauvreté rend difficille une traduction fidèle. Qu'on se détrompe! La richesse des langues tribales ne peut être mesurée aux parlers intertribaux ; il arrive même qu'elle reste inaperçue des missionnaires qui s'attachent à la langue autochtone. La difficulté provient plutôt de la richesse jointe au manque de concordance entre les termes des deux langues. Il faut y ajouter la difficulté de determiner exactement lesquels des nombreux mots soi-disant synonymes ou de sens rapprochés correspondent de part et autre.

Quant à la construction et au style, souvent si différents de ce qu'offrent nos langues européennes, nous avons cru devoir serrer la forme indigène d'aussi près que le permet le génie du français, au risque de rebuter certains lecteurs. Ne disposant pas de l'espace suffisant, nous ne pouvons publier le texte indigène. Notre façon de traduire aura du moins l'avantage de mettre le public européen en contact avec le style indigène encore si mal connu. Les répétitions de mots n'y manquent pas: qu'on relise à ce sujet « Le Style Oral » du P. Jousse, S. J. qui prouve que c'est là une caractéristique du style des peuples qu'il appelle « spontanés ».

Dans notre « Mariage des Nkundo » nous avons traité du même sujet. Nous y avons décrit plusieurs détails omis par l'auteur du présent article. Par ailleurs, il donne une quantité de renseignements que nous ignorions au moment de la composition de notre ouvrage. La comparaison entre les deux études sera utile, non seulement parce qu'elles se complètent mutuellement, mais aussi parce qu'elle permettra de se rendre compte des points de vue différents d'où Européens et indigènes considèrent cette question. (G. Hulstaert)

INTRODUCTION.

Selon notre coutume ancestrale, disent les anciens, toute œuvre importante (parfois aussi des actions moindres) est possible et efficace seulement par l'observance des conditions propres à cette œuvre; si on ne les observe pas bien, on n'y réussit pas, ou on n'obtient pas le résultat qu'on y cherche.

Pour ma part, en désirant découvrir toutes ces observances de chaque pratique, j'en révélerai aussi les interdits. Mais c'est pour une raison déterminée. La civilisation est venue; elle a pour but de redresser dans les individus et le peuple la confusion et le désordre, qui existaient depuis nos ancêtres, et de remplacer l'état sauvage par les lois qui perfectionnent l'homme et la tribu conformément à l'ordination de Dieu qui nous a placés sur la terre. Mais nous mêmes n'avons pas encore compris ce qu'est la civilisation. Ici, dans le milieu des vieux de cette époque et de leurs descendants, on dit que quelqu'un est civilisé quand: 1° il change d'habits chaque jour; 2° il possède une bonne maison; 3° il parle des langues étrangères; 4° il a un travail important chez le Blanc.

Dans mon opinion toutes ces choses ne sont absolument pas la civilisation. Je ne parle pas ainsi sans raison. En effet,

nos ancêtres s'entr'aidaient; ils étaient des hommes humbles; ils engendraient; ils possédaient des lois qui assuraient aux hommes la procréation d'une progéniture abondante, et beaucoup d'autres biens. Tandisqu' à notre époque, où l'on dit qu'on est devenu civilisé... Mais laisons cela...

Je pense qu'il y a un chemin de raccourci, qui est d'aller vers le Seigneur; lui-même nous fera aboutir à la route découverte. Les représentants du Seigneur sont les pères. Eux sont de véritables civilisés parce que leur civilisation s'accompagne de la fidélité au Faiseur-des-Termitières. [1]) Il est donc bon de révéler toutes nos coutumes et nos façons d'agir: eux qui enseignent avec intelligence nous feront parvenir à la route et revenir du désordre et du vague dans lesquels nous nous trouvons. [2])

La grossesse [3]) se divise en deux périodes: 1° la conception, et 2° la conservation de la grossesse, suivie de l'enfantement. L'enfantement a aussi deux périodes: 1° la reclusion, et 2° l'allaitement de l'enfant jusqu'au sevrage.

Je décris toutes les observances qu'on observe ici chez nous pour donner la vie à l'enfant. Je ne décris pas les soins donnés à la mère ou à l'enfant.

1) Surnom souvent donné à Dieu pour indiquer sa toute-puissance. Etymologie: v. ema = fabriquer, bekonji = grandes termitières en forme de collines.

2) Ici perce le souci de l'auteur de se justifier devant ses compatriotes des révélations qu'il fait. On sait, en effet, que dans certaines régions les indigènes deviennent de plus en plus rétifs à nous dévoiler leurs coutumes.

3) Le titre employé par l'auteur est « jémi ». Ce mot signifie à la fois la grossesse et le foetus. Il y a encore d'autres exemples, en lomongo comme dans les langues européennes, d'un même mot désignant tant la cause que l'effet. Comparez le franç. un froid qu'on a pris: néerl. kou vatten.

1. LA CONCEPTION.

Lorsqu'une femme désire avoir des enfants elle procède de cette façon:

1° Quand elle part en voyage ou en revient, quand elle va à la recherche de vivres, et qu'elle arrive à un endroit où réside un génie (elimá), elle lui jette quelque chose de ce qu'elle porte avec elle (comme du poisson, de la viande, du manioc, des bananes, etc.) Pendant qu'elle jette cette chose, elle dit, en commençant par prononcer le nom de ce génie: « Vieille Maman Losela (ou le nom qui convient), voici je te donne mon poisson, donne-moi un enfant. » (elle dit le sexe de l'enfant qu'elle désire, garçon ou fille). Elle fait ainsi plusieurs fois, et s'il n'y a aucun obstacle ni aucun efeno [4]), elle ne tarde pas à devenir enceinte. L'enfant qu'elle mettra au monde sera un enfant de la vieille Losela (ou de tel autre génie).

Nos ancêtres pensaient que le génie est le propriétaire des enfants. C'est pourquoi on les lui demande en lui offrant quelque présent. Il s'en suit encore une loi: une femme enceinte dont la grossesse n'a pas encore atteint le 7e ou le 8e mois, ne peut aller résider dans un autre village. Si elle va résider dans un autre village quand sa grossesse n'a que 2 ou 3 mois elle n'arrive pas à maturité: elle avorte. Car les génies entre eux ne s'aiment pas et le génie qui a donné l'enfant le reprend. Un fait arrivé en 1941 est ainsi expliqué. Une jeune femme de Bongu-

4) On nomme « efeno » tout endroit, acte, objet; qui cause des obstacles rendant infructueuses les actions importantes: chasse, pêche, guérison, grossesse, etc. Ce peut être un accident, une déformation anatomique, un acte défendu la visite d'un lieu sacré la transgression d'un interdit, etc. L'efeno est la cause ontologique de l'obstacle physique.

ma devint l'amante d'un jeune homme d'Isenga. Elle devint enceinte dans son village et l'homme y porta l'ikulá.[5]) Ensemble ils se rendirent à Isenga. Avant que deux mois ne se soient écoulés la grossesse avorta.

2° Quand aux champs ou en chemin une rainette saute sur la femme, elle la prend, la cuit dans les braises et la mange. Parfois le mari ou la grand'mère ou une parente aînée prennent la rainette qui s' attache à eux et l'apportent à la femme, pourqu'elle la mange. Si elles ont la concordance, c'est encore une cause de conception. [6])

Les anciens disent que la rainette est un petit enfant qui choisit lui-même sa mère. C'est pourquoi il s'attache à elle et la femme ne peut dédaigner la rainette. Quand celle-ci s'attache à elle, la femme ne l'éloigne pas.

Quand une femme a conçu, personne n'en sait rien : pas même le mari peut le savoir. C'est seulement sa mère qui parfois en sait quelque chose : en effet, la fille elle-même peut lui confier le secret, et aussi, d'autres fois, la mère peut le reconnaître à certains signes (comme: les bords des pieds deviennent pâles : à la clavicule les deux petites fosses palpitent ; et aussi à son irritabilité, au sommeil qui la fait dormir pendant le jour) . La femme cache sa grossesse; elle ne la dit pas à son mari (le terme employé alors est : « son corps est troublé » de peur que peut-être ce n'est pas une grossesse, ou que ce n'est qu'un simple trouble du corps. Si elle même la communiquait à son mari ou qu'elle la divulgait sans qu'elle soit réellement enceinte, elle serait très honteuse. Tout le monde connaît la grossesse seulement quand elle est à son 3e mois, et le mari quand elle a atteint deux mois.

Depuis le moment que la femme est « troublée » jusqu'au moment de « fixer la grossesse », il n'y a pas d'observances ni d'interdits. Seulement, si elle désire se promener la nuit, la femme enceinte trace, au kaolin blanc, des raies sur le front (c'est-à-dire, juste sur le milieu) et sur l'abdomen en-dessous du nombril. Elle agit ainsi par crainte des génies. On dit, en effet, que les génies font tort à la grossesse, 1° en la faisant disparaître, 2° à l'accouchement ils causent à la femme des difficultés ou même la tuent.

Pour ce qui regarde les rapports avec d'autres hommes, il n'y a pas d'interdit spécial. Pour le mari non plus, il n'y a d'interdit spécial de s'unir à d'autres femmes.

Les Médicaments de la femme enceinte.

La femme enceinte ne met pas de lavements indistinctement ; elle en a qui lui sont propres, et qui ont deux raisons d'être : 1° pour ne pas enlever la grossesse ; 2° pour écarter les génies.

---

5) Permier versement dotal. Voir notre Mariage des Nkundo, p.111.

6) Le texte lomongo dit : Ngá bale la íla. Le sujet pluriel sous-entendu est : la femme et la personne qui lui remet la rainette. Le terme « íla », désigne une relation entre deux personnes, entre une personne et un objet ou une action (chasse, pêche). Si mon hameçon prend beaucoup de poissons, je dirai que moi et mon hameçon nous avons « íla ». Si deux hommes vont à la chasse et chacun a du succès, on dit qu'ils ont « íla » : l'un n'exerce sur l'autre aucune influence néfaste. Le forgeron t'a forgé une flèche avec laquelle tu abats beaucoup de gibier : toi et le forgeron avez « íla ». Ce n'est pas le hasard (efomá) ni la chance (nkónjɔ). Le meilleure traduction me semble être : concordance, compatibilité, sympathie au sens étymologique du mot.

Dans le domaine de ces médicaments voici ceux que je connais: bonkakaka [7]) (dont on prend les racines qu'on râcle; les râclures sont remuées dans l'eau [8]) : lilɔ́lɔmbɔ́ (Piper umbellatum L.; on triture les feuilles dans l'eau) ; des feuilles mortes du bananier losákáláká (on les bout dans l'eau pour y être dissoutes); etc. Pour l'administration de ces médicaments la femme ne les chauffe pas longtemps: elle doit les prendre tièdes.

On met des lavements avec ces plantes parce qu'elles ne sont pas trop violentes et aussi parce qu'elles ne nuisent pas à l'enfant.

Il n'y a ni tisanes ni autres breuvages. Mais lorsque la femme se rend au ruisseau et s'y baigne, elle cueille des feuilles de fougères et puise un peu de sable blanc et s'en frotte la région lombaire. Le but est de purifier l'enfant qui est dans ses entrailles afin qu'il ne naisse pas sale [9]).

II. LA CONSERVATION DE LA GROSSESSE.

La raison de la conservation de la grossesse provient de la crainte de la mort de l'épouse. C'est que si une femme enceinte s'unit à tout homme sans distinction, elle mourra le jour de l'accouchement : elle ne vivra point. Cet interdit existe aussi pour le mari. Un homme dont l'épouse est enceinte ne peut pas s'unir à d'autres femmes : ce serait causer la mort de son épouse. [10])

La raison pour laquelle la mort provient de l'union avec d'autres hommes ou d'autres femmes nous ne la comprenons pas. Peut-être est-ce parce que l'union avec d'autres hommes ou d'autres femmes donne un sang étranger au mari ou à l'épouse ; ce sang provoque un mélange du sang de l'enfant et ce mélange cause la mort. Mais ce n'est là qu'une simple supposition.

Un polygame conserve la grossesse de son épouse lui aussi. Cependant il lui est permis de s'unir aux co-épouses de sa conjointe, mais pas à d'autres femmes. Et pour ce qui est des co-épouses, si elles sont bienveillantes envers leur partenaire, elles conservent la grossesse elles aussi : durant cette période elles n'approchent pas d'autres hommes, hormis leur propre mari. Mais certaines qui ne sont pas bienveillantes envers leur partenaire, s'unissent à d'autres hommes. Mais ici il y a une petite différence : l'union des co-épouses avec d'autres hommes ne cause pas la mort de leur compagne ; seulement elle lui cause des défaillances de temps, en temps surtout le jour de l'accouchement [11])

---

7) bonkankaka = Roureopsis obliquifoliata Gilg. + Schell.. - Les noms scientifiques des plantes sont extraits de déterminations faites sur herbiers par Mrs G. Gilbert et R. Germain de l'Inéac, que nous tenons à remercier vivement de leur précieuse collaboration.

8) Pour cette expression, voir note 44.

9) Selon les régions et les personnes on emploie encore dans le même but d'autres plantes, surtout celles qui portent le nom générique de bososo = lavage) ou liseseli (= émollient) et parmi lesquelles la Connaracée Byrsocarpus viridis Gilg. et Schell. est d'un usage fort répandu ; ses feuilles sont utilisées en bain ou en lavement.

10) L'expression lomongo employée est : étela wáli iwá=appeler sur l'épouse la mort.

11) Le verbe employé ici : = lekwa (défaillir) est suivi d'un complément déterminatif : byongé (corps) ou plus souvent : bilama = membres, pour signifier un état de faiblesse extrême proche de la syncope, qui en est souvent la suite.

1. LES LOIS DU MARI DANS LA CONSERVATION DE LA GROSSESSE.

L'épouse et le mari conservent la grossesse quand elle est arrivée au 5° ou au 6° mois.

Quand ta femme est enceinte, toi mari dois observer principalement les choses suivantes :

1° Tu ne peux t'unir à d'autres femmes. Cette loi est la plus importante de toutes les lois de la grossesse. Si elle n'est pas observée l'épouse mourra sûrement le jour où elle accouchera: aucun vieux ne possède d'antidote qui puisse la sauver de la mort.

Mais on a cherché des moyens pour éviter ce malheur. On possède certaines plantes avec lesquelles on prépare des préservatifs. [12]) Je ne connais pas les médicaments qu'on emploie comme préservatifs. Pour autant qu'on me l'a raconté, il paraît qu'on les prépare [13]) avec des babúlúkakó (pas avec des besáánga!) [14]) C'est la femme ou le mari qui les cueille, à l'exclusion de toute autre personne. Avec ces plantes on prépare une potion qu'on dépose dans un endroit bien chaud pour qu'elle ne se détériore pas. La femme en boit chaque matin. Pour « remuer » (voir note 8) la potion de chaque matin, on ajoute de nouveaux babúlúkakó frais (ceux d'avant ne peuvent plus servir). Ensuite on n'a plus aucune inquiétude: le jour de l'accouchement la femme sera sauvée sans autres accrocs.

2° tu ne peux tourner le bras d'une femme; tu ne peux lui donner la main. Toute ta salutation à lui adresser doit l'être exclusivement par la parole. Celui qui est un observant extrêmement strict exclut de la poignée de main même les hommes ses congénères: il ne les salue que par la parole.

Quand tu rencontres une femme, tu ne peux lui tourner le dos et tu ne peux pas te mettre en face d'elle: tu dois faire un détour pour ne pas la rencontrer. Cette loi est surtout stricte à l'égard des femmes que tu as connues intimement, et tout particulièrement celles dont tu as été l'amant.

La raison de la loi concernant l'acte de tourner le bras d'une femme ou de la saluer de la main ou de se placer en face d'elle est que ces actes affaiblissent le corps de la femme enceinte. Elle se sent continuellement sans vigueur et le jour de l'accouchement elle aura des défaillances.

Cependant il existe un préservatif. Ce préservatif est de deux sortes. Personnellement je ne connais que celui du mpinga. [15]) On prend un médicament qu'on mélange avec des excréments d'un bouc et on les carbonise. Ensuite on pratique de temps en temps des scarifications à toutes les articulations et on y frotte le mpinga. On commence par le milieu du front, ensuite dans la nuque, puis au coude droit, au poignet, à l'épaule, au genou, enfin à l'articulation entre la cheville et le pied. J'ai cité le bras droit; cette fois-là, en effet, on ne fait l'application qu'au côté droit; le jour suivant

12) En lomongo : mpunjó, v.-funjola.

13) Ici l'auteur emploie le terme -nyoma (voir note 44) qui indique la façon propre de faire le mélange.

14) Il s'agit de deux espèces de Costus (Zingiberaceae) : le bokaako ou bosaanga = C. afer Ker. ; le libulukako = C. lucanusianus J. Braun + K. Schum. Leur emploi en thérapeuthique indigène est très fréquent et varié.

15) On nomme mpinga tout médicament obtenu par carbonisation.

on la fera du côté gauche. On alterne toujours de cette façon: mais on n'omet jamais le front et la nuque. Si on agit ainsi chaque jour, la femme n'aura pas de défaillances lors de l'accouchement.

3° tu ne peux creuser de puits ni participer au portage.[16]) La raison de ces défenses la voici. On dit que si tu creuses un puits pendant la grossesse de ton épouse, c'est comme si tu lui signifiais un mauvais présage (nkwélé) .

Quand au portage, si c'est une bûche de bois que tu portes seul, ce n'est rien. Mais tout objet quelconque qui est porté à deux sur les épaules est défendu. Un cadavre, tu ne peux même pas avoir l'intention de le porter ! Parce que par là tu signifierais à ton épouse ce même mauvais présage.[17])

4° tu ne peux couper les cheveux, ni les faire raser d'une façon quelconque, ni couper les ongles. On observe ces prescriptions de peur que l'enfant ne naisse sans cheveux ou sans ongles.

5° Actuellement, à l'époque des Blancs : personne ne peut s'habiller de tes vêtements et toi, tu ne peux te vêtir de ceux d'autrui. Cette loi a encore pour raison que la femme n'aie des défaillances.

6° Concernant la nourriture : pendant la grossesse de son épouse, le mari ne mange pas du python, de peur que l'enfant ne demeure trop longtemps dans le sein de sa mère.[18]) De même il ne mange pas l'éléphant : on craint que l'enfant ne soit désobéissant et indocile comme cette bête.

Pour le mari c'est tout ; il n'y a pas d'autres interdits. Il se peut qu'il en existe dans d'autres tribus, mais pas ici dans notre région.

Actuellement les jeunes commencent à transgresser les défenses de la conservation de la grossesse. Les anciens conservaient la première grossesse dans le 5e ou le 6e mois ; pour la deuxième grossesse, ils la conservaient même depuis le 3e mois. Les jeunes, au contraire, la conservent seulement dans le 8e mois ; certains même seulement quand il ne reste plus que 2 semaines avant l'accouchement. Ils se font couper les cheveux, ils creusent des puits et se coupent les ongles.

2. LES LOIS DE LA FEMME QUI CONSERVE LA GROSSESSE.

Lorsque le temps de conserver la grossesse est arrivé, c'est une affaire difficile pour la femme. Avant ce moment on ne dit pas : X est enceinte. La raison est l'appréhension de voir disparaître la grossesse. Il est vrai que les coutumes ancestrales diffèrent : mais ici chez nous j'ai connu personnellement le cas suivant. On désignait une femme comme étant enceinte ; la grossesse était déjà avancée, tout le monde pouvait la constater , après cinq mois elle

16) Le terme indigène boóngo désigne primairement tout portage à plusieurs, ce qui se fait communément sur les épaules. Mais il s'applique surtout au transport d'un cadavre, cas anciennement de loin le plus habituel de pareille façon de porter.

17) Le présage consiste en une relation symbolique ; c'est comme si le mari voulait que sa femme meure et soit enterrée. Le signe, le symbole appelle la réalité physique.

18) Comme le python qui, enroulé sur lui-même met un temps très long à faire sa digestion est alors incapable de se mouvoir.- Ici et dans les cas suivants on constate l'importance symbolique attachée à la ressemblance avec certaines particularités somatiques ou psychiques des animaux interdits.

disparut ! Nous ne comprenons pas cette disparition. Nous connaissons des cas d'avortement. Alors la femme souffre beaucoup : elle a une hémorragie et pendant ce temps elle reste couchée près du feu jusqu'à ce que le flux de sang s'arrête. Mais pour la grossesse qui disparaît spontanément, la chose ne se passe pas ainsi. La femme n'a pas mal ; elle ne sent rien dans son corps ; il n'y a pas d'hémorragie ; elle s'étonne seulement de ce que ses époques sont revenues et que son ventre s'est applati ; c'est tout ! L'explication de pareille disparition de la grossesse nous échappe.

La bonne façon de parler d'une femme enceinte est celle-ci : « X. est en travers du soleil. » [19]) La signification est que la femme est entre la mort et la vie. Cette expression n'est pas appliquée au mari.

Pour la conservation de la grossesse une femme mariée et une célibataire sont égales. Tant pour ce qui regarde les interdits que pour les lois, il n'existe pas la moindre différence Seulement, la femme mariée est un peu triste à cause de l'appréhension que peut-être son mari ne la transgresse dans sa grossesse. [20]) Mais une célibataire ne se préoccupe point, parce qu'elle conserve la grossesse toute seule.

Voici les prescriptions pour la femme :

1° elle n'a pas de rapports sexuels avec d'autres hommes par crainte de la mort et de défaillances quotidiennes, mais surtout le jour de l'accouchement :

2. elle ne peut donner la main à personne, ni homme ni femme. Sont exceptés de cette loi : le père, la mère, les petits-enfants, les beaux-parents et d'autres parents. Mais tous ceux-ci ne sont exceptés que quand ils sont âgés. Cette loi se rattache à la raison suivante : quand une personne, homme ou femme, a eu des rapports sexuels pendant la nuit, et que le lendemain même de cette nuit elle donne la main à une femme enceinte, celle-ci a le corps affaibli durant cette journée. Passe encore lorsque cette personne s'est baignée, mais si elle ne s'est pas baignée et qu'elle vienne donner la main à la femme enceinte, ce n'est pas bien du tout. C'est précisément parce que les personnes âgées ne sont pas malveillantes qu'elles sont exceptées. Quand elles ont eu des rapports sexuels la nuit, elles ne donneront pas la main à une femme enceinte. [21])

3. elle ne peut se promener la nuit, par crainte des sorciers (baloki) [22]) et des esprits (bilímá). Par sorciers on entend les hommes qui ont la sorcellerie de se promener la nuit dans la rue pour ensorceler les habitations des autres. Ils ont aussi le pouvoir de faire du mal à une femme enceinte. Les génies, eux, font dis-

---

19) Traduction littérale de l'expression mongo kékama la jéfa. On veut dire que la femme est comme suspendue entre ciel et terre. On est inquiet de ce qui va lui arriver.

20) L'expression mongo est : fénda b. la jémi = traverser, transgresser quelqu'un avec la grossesse. On veut dire : transgresser les observances concernant la grossesse et ainsi causer à la femme des souffrances et la mort.

21) De même lorsque quelqu'un est gravement malade et qu'il est visité par une personne qui a eu des rapports sexuels pendant la nuit, son état s'empirera de ce fait. C'est pour éviter cette influence funeste qu'on suspend à l'entrée de la case une palme en guise d'avertissement. Voir plus loin, IV. n° 7.

22) Il faut entendre ce terme dans son sens propre et ne pas le confondre avec le « nkanga » qu'on nomme souvent féticheur ou, mieux, guérisseur.

paraître la grossesse et causent des difficultés lors de l'accouchement.

4. Lorsqu'on passe avec un cadavre elle doit entrer dans la chambre à coucher, afin de ne pas le voir. Cette défense a pour raison qu'elle n'ait un arrêt du coeur et qu'elle ne s'effraie: ce serait comme si elle signifiait à elle-même un mauvais présage. [23])

5 quand elle se rend au décès de quelqu'un, elle doit mettre au cou une feuille de palmier. L'explication en est qu'elle aussi est à un carrefour. [24]) Et l'on croit que l'âme d'un défunt regarde les survivants et parfois se fixe sur quelqu'un. [25]) La femme enceinte porte une palme afin que l'âme désincarnée lui tourne le dos. Cela ressemble à la jeune palme que le bónambótswa plante pendant la bataille. [26])

9. elle ne peut placer une bûche de bois avec l'extrémité mince vers le foyer, ni manger une canne à sucre en commençant par le bas. [27]) On explique que si la femme enceinte fait ces actions à l'envers, son enfant naîtra les pieds en avant et n'aura pas une bonne constitution: il deviendra un malheureux. Il y a ici quelques personnes « bantulé »: ils ne possèdent rien. En outre, ils ne naissent pas avec leurs membres en bon état: certains sont difformes, d'autres ont les membres boursouflés.

7. elle ne peut pas s'asseoir sur des sièges appartenant à autrui, excepté sur une natte ramasse-balayures (itúnda) parce qu'elle sert même à ramasser les balayures. [28]) Même pour dormir elle ne peut faire usage des lits de personnes quelconques: si elle désire dormir sur le lit d'autrui, elle doit d'abord y étendre sa natte ou sa claie personnelle. Pour toute raison on cite la crainte de défaillances.

8. Voici les bêtes qu'elle ne mange pas: l'antilope mbuli (on s'en abstient pourque l'enfant ne naisse avec un cou mobile comme cet animal), le pangolin, l'iguane, le gavial, le crocodile des marais (lokesélé), la tortue ordinaire (úlu). Pour tous ces animaux ont craint que l'enfant ne naisse inapte à la marche. [29])

Quant aux singes, ils ne sont mangés ni par l'épouse ni par le mari: on craint que l'enfant ne ressemble à un singe.

Pour ce qui est des poissons, on s'abstient seulement du lokombe parce qu'il est asymétrique.

---

23) Voir note 17.

24) La femme enceinte est dite se trouver à un carrefour, c'est-à-dire le carrefour des deux chemins: la vie et la mort. Le danger de mort dans lequel elle se trouve la rend plus exposée à l'attaque des âmes désincarnées qui cherchent à attirer dans leur société les survivants (« ceux qui sont demeurés »).

25) se fixer sur quelqu'un: -óngama bonto, comme un outil est fixé sur le manche. Ce n'est pas la saisie (- buta) ni la possession (- fáswa), mais l'acte préparatoire à la saisie.

26) On nomme bónambótswá toute personne apparentée aux deux parties. Dans une geurre ou un combat elle doit garder la neutralité, puisqu'elle est apparentée aux deux groupes en conflit. La palme est le symbole de la paix; celui qui en est muni n'est pas molesté. On voit la correspondance entre les deux cas.

27.) Elle peut donc servir à tout usage!

28) C'est ce qu'on nomme: bantulé. Ce mot désigne tout ce dont l'extrémité inférieure est en haut et vice versa, et correspond au Néerl. « onderste boven ».

29) Le mot mongo: esɛ́le s'applique à un enfant qui tarde trop à marcher ou à un homme qui ne sait pas marcher. Par extension il traduit aussi notre mot: sedentaire.

Aucun légume n'est défendu.

La femme enceinte ne peut se moquer des estropiés, des animaux comme le singe, chimpanzé, la tortue, en un mot de tout ce qui est difforme, de peur qu'elle n'engendre un enfant pareil.

9. Quant aux travaux : Au début de la grossesse la femme ne porte pas de charges, ne fait pas la pêche par écopement, ne court pas. On ne peut lui donner un coup sur le dos.

Lorsque la grossesse arrive à terme, elle peut porter des charges. Si elle n'a pas porté de charges pendant la dernière période de la grossesse, l'accouchement est difficile : on le nomme bonsombo. Celle qui en a porté n'a pas de difficultés ; on nomme cela bosánja.

3. LES LOIS DE TOUS A L'EGARD DE LA FEMME ENCEINTE.

Personne n'est tenu par une loi ou une défense concernant la femme enceinte. Même sa famille n'est pas astreinte. Seulement, certains se souvenant de la loi de tendre la main à la femme, ne la saluent que de la bouche. Pourtant, si l'un ou l'autre l'oublie, il lui tend la main pour la saluer ; mais la femme elle-même n'en veut pas, elle ne répond que par la parole.

Il n'y a qu'une seule loi commune : c'est que, à l'endroit où se trouve une femme enceinte, vous ne pouvez pas raconter des décès causés par la grossesse ; vous ne pouvez vous entretenir d'une femme quelconque qui est morte en couches. C'est là une prohibition très sévère pour tout le monde.

4. LA GROSSESSE CAUSE L'INFORTUNE.

Nous nommons wéká une espèce de difficulté qui provient de la grossesse. Le wéká engendre le « bofinji » (infortune). [30])

Le wéká commence à la conception et se termine le jour de l'accouchement. Nous disons que tant la femme enceinte que son mari et toute la famille, aussi bien celle du mari que celle de l'épouse, ont le wéká. Il n'y a aucune distinction : il s'attache à toute la parenté.

Le wéká cause l'infortune (bofinji), non à la femme enceinte, mais au mari et à sa famille, ainsi qu'à la parenté de la femme. L'infortune se communique même à d'autres personnes, si elles se joignent à la femme enceinte, soit sur la route de terre, soit sur la route de l'eau.

Pour certains, l'infortune du wéká les entoure de ses lacets depuis la conception et se termine lorsque la grossesse a atteint environ le 5e ou le 6e mois. Pour d'autres la conception ne comporte pas d'infortune, puis quand la grossesse atteint le 5e ou le 6e mois, voilà qu'apparait le bofinji.

Cette infortune se manifeste dans tous les contretemps qui t'arrivent pendant cette période.

Ainsi, tu es un bon chasseur ou un bon pêcheur ; ton épouse conçoit : et la chas-

---

30) wéká pourait se traduire par : adversité causée par la grossesse, opposition systématique contre le succès. Si p. ex. une tasse vous échappe, et se brise, on se demande : « weka wa na ? le weka de qui ? » C'est-à-dire : Quelle est la femme dont la grossesse cause cette malchance ? Le terme ne s'emploie que pour les malheurs causés par la grossesse. Bofinji est l'effet du wéká, d'une malédiction (wámbo), de la transgression d'un interdit, de l'influence d'êtres « ontologiquement diminués », pour employer la terminologie de Mr Possoz (Eléments de Droit Coutumier Nègre, p. 53, passim) On pourrait comparer « la main noire ».

se ou la pêche devient très dure ; elle devient même impossible. Parfois une bête est prise dans un piège et elle s'échappe sans peine. Pour le poisson il en est de même. Depuis nos ancêtres on dit que cette privation n'est pas sans cause, mais qu'elle provient de la conception de l'épouse.

Une grande inimitié s'interpose entre les hommes et toutes les bêtes féroces, comme le léopard, l'éléphant, l'hippopotame, rarement d'autres sont un peu féroces. C'est-à-dire que ces bêtes, quand elles voient des hommes qui sont sujets au wéká, les poursuivent, parfois même les tuent.

Dans une guerre, la première flèche atteint celui qui a le bofinji .

A cette infortune on attribue encore toute espèce de difficultés, de privations, de maladies qui ne guérissent pas vite et d'autres malchances. Ainsi, par exemple, je mets mes grands hameçons et un poisson énorme est pris à l'un d'eux : aussi longtemps que je ne suis pas encore arrivé, le poisson ne se libère pas et ne casse pas la ligne ; mais dès que j'arrive et que je suis sur le point de prendre la liane, voilà le poisson parti ! ou bien il défait la courbure de l'hameçon, ou encore il casse la corde, ou toute autre irrégularité. Je dirai alors : « de qui est donc pareil wéká que voici? » Lorsque je rentre et que je raconte l'accident tous diront de même.

Le signe auquel on reconnait le wéká est la préparation du manioc. Si une femme enceinte ou une parente à elle prépare un pot de manioc, elle a beau le couvrir avec soin et activer le feu comme il convient, le manioc sort du pot nullement cuit. [31]) Cela clôt toute discussion.

On a cherché un préservatif contre le bofinji (le wéká n'a pas de préservatif). Quand tu vois que par la grossesse de ton épouse ou de ta fille le bofinji s'est tourné vers toi, cette femme-là cuit pour toi de l'imbóndo [32]); elle te le donne et tu le manges. Quand tu as fini, vous commencez à vous disputer le bokúlúmbwá. [33]) Ce préservatif peut s'appliquer à toute la parenté.

Il y a un autre moyen qui ne vaut qu'entre époux. Le mari caresse le nez de son épouse chaque fois qu'ils se trouvent ensemble. Alors le bofinji le quitte.

Nous ne comprenons pas pourquoi la grossesse cause l'infortune.

5. LINSAA.

Le linsaá est un médicament pour s'enduire le corps afin de le protéger contre les esprits. Ce médicament n'est pas propre à une seule personne : c'est un médicament dont s'enduisent même les hommes quand ils souffrent de démangeaisons et de maladies qui s'accompagnent de douleurs lancinantes comme le rhumatisme. Mais il est surtout employé par les femmes.

Il y a plusieurs sortes de linsaá ; chacune est préparée d'une façon spéciale La femme enceinte possède son propre linsaá, dont elle se frotte chaque jour jusqu'à ce qu'elle accouche.

Je ne connais pas tous les ingrédients qu'on prend pour en faire le linsáá. En voici une sorte : On prend la racine d'un iakú

31) Le mot mongo employé « wufúfú » correspond au Néerl. ongaar ; il ne semble pas avoir son égal en français.

32) Imbóndo = légumes de feuilles de manioc cuites avec de l'huile de palme et du sel « empita », extrait des fleurs mâles de l'Elaeis et de pelures de bananes.

33) outil en bois servant à remuer les légupendant la cuisson.

terrestre (Heinsia pulchella K. Schum.), on la racle, on la mélange dans l'eau avec des raclures de la racine du b o n k a-n k a k a (Roureopsis obliquifoliata Gilg. & Schell.). On y ajoute aussi du kaolin blanc et de la poudre rouge (ngóla). [34]) D'autres préparations sont faites avec des plantes odorantes, mais j'ignore le nom. L'eau qu'on emploie pour le linsaá ne peut être que de l'eau provenant d'une e l é-l é. [35])

Si on ne trouve pas d'elélé, on prépare le linsaá avec de l'eau de pluie ou du fleuve, jamais avec de l'eau de source ou de puits.

Telle femme possède jusqu'à trois espèces de linsaá.

On conserve le linsaá dans un petit pot « intólé » ou dans un plat «lɔkɔngɔ́ »; et on les couvre pour que les rats n'y laissent tomber leurs excréments. Parfois on étaie les récipients pour éviter qu'ils touchent la terre.

L'utilité du linsaá est qu'il écarte les génies et que le jour de l'accouchement la femme n'a pas trop de difficulté.

Lorsque le foetus s'agite et qu'il y a danger d'avortement, la femme boit de l'eau stagnante. [36]) De ce fait, le foetus se calme.

(à suivre) P. Ngoi.

34) préparée avec le bois sec de l'arbre bosúlú = Pterocarpus soyauxi Taub.

35) cavité dans un tronc d'arbre dans laquelle s'accumule l'eau de pluie.

36) Par symbolisme l'immobilité de l'eau se communique au foetus.

Pédagogie Civilisée et Pédagogie Primitive.

Avec l'aimable permission du Secrétaire d'Etat pour les Colonies britanniques nous traduisons, en l'abrégeant, un article de Mr Vernon Brelsford, Commissaire de District en Nigérie, et paru dans le Vol. XV, no 1, de la revue trimestrielle « Oversea Education » (publiée par H.M. Stationery Office, London; abonnement annuel: 4 s. franco).

Nous ne doutons pas que cette étude remarquable intéressera nos lecteurs. Nous nous sommes permis, comptant sur la largeur d'esprit britannique bien connue, d'ajouter en note quelques considérations. (N.d.l.R.)

L'instruction [1] est un des bienfaits tangibles que répandent sur les peuples primitifs leurs gouvernants européens. Ou, du moins, elle est souvent considérée comme telle. Cependant, en réalité, il s'agit moins d'une nouveauté entreprise par une classe dominante, que d'un nouveau genre d'instruction donnée à une race primitive....

Nous devons comprendre qu'en pourvoyant une tribu de bâtiments de classes et de manuels scolaires, nous ne faisons qu'améliorer un type autochtone d' « éducation » qui, d'ordinaire, culmine dans les rites de la puberté et dans les cérémonies d'initiation. "L'éducation" n'est pas une chose nouvelle ou étrangère pour les peuples primitifs: «l'exercice systématique imposé du dehors à l'individu» est aussi familier au gouvernement tribal qu'à la démocratie..... E.W. Smith affirme nettement que dans les communautés

1) Nous traduisons le mot é d u c a t i o n tantôt par enseignement ou instruction, tantôt par éducation, selon le contexte. Parfois celui-ci ne permet pas de distinguer, et nous conservons le mot éducation. (G.H.)

indigènes, l'enfant est formé par des méthodes... pédagogiquement efficaces et psychologiquement saines. L'étude de la manière dont l'enseignement du Blanc donne une nouvelle orientation aux idéals primitifs de l'éducation est intéressante et elle est utile pour apprécier les nombreuses difficultés du «l'éducation» des indigènes.

La marque distinctive des théories européennes modernes est l'individualisme 2)... Quoique les recherches prouvent qu'il y a dans le gouvernement tribal plus d'individualisme qu'on ne croyait jadis, il reste vrai que l'éducation tribale vise à adapter l'individu au courant de la vie tribale et non à manifester les qualités latentes de la personnalité 3). La connaissance peut être modifiée, mais elle n'évolue point; 4) la vie spirituelle et totémique qui coule à travers l'organique et l'inorganique, le présent et le passé, conserve son empire traditionnel sur le corps inchangé de la connaissance tribale.

La première différence importante est dans l'orientation. Nous puisons du dedans; le primitif inculque du dehors. 5) Au mieux, l'éducation primitive devenait l'épanouissement de la personne par le sacrifice de soi à la communauté. 6)

En même temps «l'éducation» tribale possède probablement un côté plus personnel que «l'éducation» européenne moderne. Dans les écoles urbaines ordinaires l'instituteur ne s'occupe pas de la situation familiale de ses élèves. (Dans les petites écoles de village il peut en tenir compte)... Mais chez les peuples tribaux (claniques)... on peut rencontrer des méthodes d'instruction variées (et adaptées)... Les héritiers de la chefferie ont déjà en vue leurs fonctions futures en commençant la vie; les fils de forgerons appartiennent à une profession héréditaire avec une formation spécialisée... de l'avis de beaucoup d'autorités, on ne devient guérisseur ou magicien qu'après une préparation particulière prolongée... La hiérarchie compliquée de la vie tribale implique non une éducation uniforme, mais des façons de vivre de type varié...

«L'éducation» primitive est souvent personnelle: «l'éducation» donnée par les communautés européennes n'est pas personnelle, quoiqu'elle vise à l'épanouissement de ce qu'il y a de meilleur dans l'individu. La distinction est subtile mais importante. On a beaucoup écrit au sujet de la vie soi-disant communautaire des peuples primitifs, et il semble peu douteux que les tribus indigènes jouissaient, pour beaucoup de raisons évidentes, d'une unité tribale, clanique et familiale, qui a été rompue dans les nations civilisées. Il y a... une unité spirituelle qui provient de ce que chacun sait que son voisin pense comme tous les autres. Dans beaucoup de tribus le fait de se distinguer par des qualités sociales ou par le succès économique est presque un signe certain d'une possession de pouvoirs magiques ou de sorcellerie. Par conséquent, quoique l'éducation primitive puisse être personnelle, cependant son but est de conduire l'individu dans un courant de vie... réglé d'avance. La vie de chaque personne doit s'adapter au cours sanctionné par l'hérédité, les coutumes tribales et la tradition. 7)

---

2) Nous devons faire ici des réserves. L'individualisme a été rejeté par la majorité des pédagogues contemporains, en commençant par les meilleurs. L'individualisme était la théorie du XVIII et du XIX siècle. Mais il est vrai qu'elle est encore très estimée par plusieurs et fortement enracinée dans l'esprit et la pratique de nombreux «exécutants» et dans les programmes (G. H.)

3) L'auteur ne minimalise-t-il pas le rôle de l'adaptation dans l'éducation et l'enseignement européens? Une grande partie de l'activité scolaire et éducatrice ne tend-elle pas précisément à cette adaptation aux habitudes, au comportement, aux sentiments, aux façons de penser de la société? Comment juge-t-on en Europe celui qui manifeste de l'indépendance dans son comportement et dans ses convictions, surtout en matière sociale et politique? (G. H.)

4) Cette affirmation est difficilement contrôlable. N'y aurait-il pas eu dans les populations africaines une évolution, beaucoup plus lente sans doute que l'évolution ultra-rapide de l'Europe, mais néanmoins réelle, comme par exemple à la façon de nos ancêtres avant le Xe siècle? (G. H.)

5) Ici encore il y a d'importes réserves à faire: le bourrage de crâne est-il si rare dans l'enseignement européen? (G. H.)

6) En Europe aussi le sacrifice de soi-même à autrui, et surtout à la communauté, n'est-il pas considéré comme l'épanouissement suprême de la personnalité? n'est-il pas la perfection de la vertu? la meilleure part de l'estime de la masse ne se porte-t-elle pas vers les héros? (G. H.)

7) Ce qui est le cas aussi en Europe, dans une mesure moindre peut-être et dans d'autres domaines, mais souvent d'une façon non «tyrannique» que dans les tribus primitives. (G. H.)

L'éducation européenne, particulièrement l'éducation chrétienne, donne à l'individu un pouvoir de choisir qui n'existe pas dans les sociétés primitives. Dans les sociétés artificielles l'individu a l'occasion de sortir de la masse: l'unité spirituelle tribale y a été remplacée par le matérialisme individuel.

Une autre différence se trouve dans les matières enseignées. . . L'horizon de l'Africain tribal est habituellement limité à sa tribu ou tout au plus à d'autres pays bantous: et quoique son propre enseignement indigène puisse l'introduire dans le royaume du préternaturel, cependant celui-ci est une cosmologie préternaturelle tribale. Ce n'est que par . . . l'enseignement du Blanc qu'il apprend à connaître des pays et des peuples qu'il ne verra probablement jamais . . .

Ceci nous amène au fait que l'enseignement européen est plus abstrait et moins utilitaire, généralement parlant, que l'instruction africaine. Le folklore, l'art décoratif, la danse et l'histoire naturelle des Bantous ont, pour une grande part, un caractère récréatif; et dans le cours de sa vie l'indigène observe et apprend beaucoup de choses qui n'ont aucune utilité pratique. Mais il est douteux que dans la culture primitive on puisse trouver cette poursuite intense du savoir et cette culture absorbante de l'art pour eux-mêmes [8]... La curiosité consiste à se défaire de cette apathie naturelle qui obscurcit le chemin vers la culture: avoir des préférences pour une chose parce qu'elle semble meilleure qu'une autre, c'est s'élever au dessus des brouillards du matérialisme. Comment « l'éducation » développe ces préférences est un point discutable. Mais chez un peuple primitif on peut admettre la théorie que toute branche enseignée avec logique ne manquera jamais de faire apparaître à quelque élève une lueur de la dialectique ou de l'esthétique fondamentales de ce corps abstrait du savoir.

Le système européen ne connaît pas d'enseignement ésotérique. . . Il existe encore quelques sociétés secrètes, mais elles n'ont plus la fonction d'être les dépositaires de doctrines ésotériques comme au Moyen âge. Les vastes dossiers de l'art, de la science, de la littérature et de l'histoire sont maintenant à la portée d'un chacun, et les sociétés secrètes ont un caractère social et religieux plutôt qu' « éducatif ».[9]) Les sociétés secrètes des peuples primitifs, au contraire, professent encore un corps de connaissances ésotériques qui est caché aux profanes... Parfois de grandes différenciations sexuelles sont faites. . Le « regard scientifique » pour lequel rien n'est sacré ni réservé est propre aux communautés civilisées,[10]) dans les sociétés primitives l'instruction est limitée: il existe des catégories de connaissances qu'on ne peut acquérir sur simple demande.

Une (autre) différence a trait à la formation du caractère. Les rites de la puberté. . . pour les garçons comprennent presque toujours des exercices dont l'objet spécifique est d'enseigner le courage, l'endurance, la conduite à l'égard des anciens, etc. Les filles apprennent e.a. les devoirs envers le mari et le comportement à observer en public. Cet enseignement fait rarement l'objet de leçons spécifiques dans l'« éducation » européenne.

Mais la différence qui se remarque probablement avec le plus de facilité se trouve dans le fait que l'instruction et l'éducation primitives sont orales, tandis que chez les peuples artificiels l'enseignement est pour la plus grande partie contenu dans des livres et n'est puisé que là. Les traditions orales occupent encore une place minime

---

8) N'exagérons cependant pas notre désintéressement scientifique ou artistique. Quel est le pourcentage de ceux qui cherchent le vrai et le beau pour leur valeur intrinsèque ? Cette attitude n'est-elle pas plutôt l'apanage d'une élite ? Si la recherche scientifique ou la culture artistique est moins poussée chez les Africains, par contre n'est-elle pas plus générale dans la masse des individus ? Et une des premières conséquences de l'introduction de la civilisation occidentale dans les populations africaines n'est-elle pas précisément un développement de l'esprit utilitaire ? (G . H .)

9) On aimerait avoir plus de détails sur les sociétés secrètes médiévales à caractère « éducatif ». Elle pourraietn fournir de bons points de comparaison pour les colonies africaines (G. H).

10) L'auteur veut sans doute dire: civilisées à la manière européenne moderne. Ce manque de respect pour le sacré, cette indiscrétion à l'égard de l'activité vitale de l'homme cette témérité à s'immiscer dans les secrets les plus intimes et à soumettre aux lois mécaniques ou mathématiques la vie elle-même, sont bien parmi les caractéristiques de la science européenne moderne Mais ces déviations du véritable esprit scientifique n'ont pas apporté aux individus et aux peuples la paix et le bonheur. (G. H.)

dans les « lois non écrites » de certaines sociétés et de certaines religions, ainsi que dans les communautés rurales, mais l'enseignement dans son entier est formulé dans la parole écrite. Ceci assure un corps de doctrine stable auquel chaque génération successive peut se référer (et qu'elle peut compléter par ses propres perfectionnements)... Au contraire, les traditions orales sont à la merci non seulement des défaillances de la mémoire, mais des aberrations de l'esprit individuel. [11]) L'enseignement primitif manque de stabilité; et ignore la suite ordonnée de faits vérifiés.

Ce bref aperçu des différences couvre une grande variété d'éléments, mais ne vise pas à être complet. L'instituteur qui porte son attention sur « l'éducation » d'une tribu indigène jette un pont sur un abîme très large. Mais le contraste consiste dans les méthodes plutôt que dans les principes ou les idéals, car il n'y a pas eu d'évolution graduelle de la méthode. C'est parce que les buts de « l'éducation » sont si universels que certaines sociétés chrétiennes peuvent incorporer dans leur propre rituel des éléments des rites de la puberté; que des services médicaux clairvoyants peuvent utiliser d'autres parties de ces rites pour inculquer leurs idées; que les administrations dans l'Afrique tropicale peuvent construire un nouvel idéal de « gouvernement indirect » sur les traditions d'une société indigène. Mais les contrastes sont si grands qu'un gouvernement colonial ne peut pas d'un coup introduire les méthodes ou le système scolaires des races civilisées.

D'autre part, il ne peut rester indifférent aux désirs d'instruction manifestés par le peuple primitif dont il a la charge. Une irruption d'idées nouvelles accompagne toute colonisation; en basant les théories de «l'éducation» sur la vie sociale traditionnelle du peuple en question, la violence du choc des deux cultures est diminuée, et la désintégration de la culture inférieure dans son effort pour s'élever au niveau de la culture supérieure est ralentie, de sorte que les changements peuvent prendre l'allure d'une évolution plus normale.

Ainsi donc, dans le développement d'un peuple primitif « l'éducation » est plus consciente d'elle-même; sa théorie est plus souple, et des abîmes plus larges sont enjambés, que ce n'est le cas dans « l'éducation » établie des peuples civilisés. Ses résultats sont plus patents, mais aussi moins sûrs; et c'est dans son caractère expérimental que se trouve son charme et son importance.

---

11) Il est indéniable que le texte imprimé est de sa nature moins sujet à l'adultération que la tradition orale. Mais formulée dans des termes absolus, sans nuances ni distinctions, l'affirmation de l'auteur risque d'être interprétée faussement. Dans son magistral ouvrage sur le Style Oral (1925) le P. Jousse prouve la grande valeur du style oral rythmique comme moyen mnémonique. Et il cite: « Ce serait d'ailleurs une erreur de croire que la transmission orale dût altérer l'enseignement à la longue; étant donné l'intérêt que présentait sa conservation intégrale, il y a au contraire toute raison de penser que les précautions nécessaires étaient prises pour qu'il se maintînt toujours identique, non seulement dans le fond, mais même dans la forme; et on peut constater que ce maintien est parfaitement réalisable par ce qui a lieu aujourd'hui encore chez les peuples orientaux, pour lesquels la fixation par l'écriture n'a jamais entraîné la suppression de la tradition orale ni été considérée comme capable d'y suppléer entièrement » (Guénon, Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues, 1921, p. 44)

Godsgebeden bij de Baluba.

In zijn « Comparative Study of the Bantu and Semi-bantu Languages » (II, p. 307) geeft Johnston vier namen op die **God** beduiden en, in hun varianten, het meest gebruikt worden onder de Bantu-volkeren. [1]) Daaraan beantwoorden bij de Luba-menschen hier in Kasaï de namen: **Nzambi, Kalunga, Maweja, en Mulopo.** Al de andere benamingen, zegt Johnston, zijn meer partikuliere termen. In dien aard wordt hier het woord Mvidi Mukulu gebruikt, dat beteekent: de oudste (voornaamste) der geesten.

Wat ze zich als God inbeelden, een atmosfeergod, een hemelgod, een schepper een vooroudergod, of plaatselijke beschermgeesten vervangen door een universeel opperwezen (cfr. Kongo Overzee, Dec. 38, bl. 271, door G. V. d. Kerken) ligt niet in de lijn van hun bekommernissen of overwegingen; wij moeten het zelf maar opmaken uit hun gebeden en andere geplogenheden tegenover dat Opperwezen. Want de neger in zijn natuurstaat, onvervalscht door leeringen en gewoonten van blanken, is geen ongodsdienstig wezen. Ook verloopt zijn leven niet in een abstrakte kennis van dat Opperwezen zonder invloed op zijn gedragingen en den dagelijkschen gang van zijn bezigheden. De onbedorven of onveranderde Luba neger heeft tal van gebruiken, gebeden, verhalen, spreekwoorden en gezegden, welke over zijn leven den ernst van het godsdienstige leggen.

In zijn nood uit hij zijn betrouwen op Maweja door verscheidene gebeden, gestereotypeerde formules. De inhoud verschilt weinig; het is enkel een vragen naar wat hem het meest noodig schijnt om gelukkig te zijn; soms wat loftitels tot God; soms de bekendmaking van den nood waarin hij zich bevindt.

Wat hier volgt is oer-echt, zonder invloed van kristen beschaving; en in deze streek enkel nog door de ouderen gekend.

Mvidi Mukulu Mulopo, umpeshe moyo, ngikale mukole, mmone tshiuma, mbake, ndele; mmune mbuji nzolo, nkanu, bintu bionso; ngikale mume ngongongo, mukolebakaji mba Maweja, balume mbende bana, bionso mbiende, yeye ke muenabio.

Hoogste Geest, God, geef me leven, geef me gezondheid, geef me welvaart, laat me huwen. Laat mij baren; geef me geiten, kippen, geld en zaken allerhande. Dat Hij [illegible] leve en machtig zij. Mijn meisjes komen van Maweja en mijn jongens komen van Hem, alles is het zijne, Hij is er de Meester van.

Bij het opstaan der zon of bij haren ondergang, gaat de neger alleen bij den *buanga bua lubanza*, het behoedmiddel van zijn hof, en zegt dat gebed op. Dat is *kutendelela Maweja*. God gunstig stemmen door lofbetuigingen: hij doet het in nood, in de bekommernissen van een proces, vooraleer op reis te gaan, wanneer een kind ziek is, of naar den vreemde trekt, enz. Hij zegt het gebed rechtstaande vóór den buanga, maar richt het niet tot den buanga, maar tot God om Hem gunstig te stemmen,

1) Zie ook: Mgr A. Le Roy, La Religion des Primitifs, p. 172, ss.- J. J. Williams: Africa's God (Boston, U. S. A.)- W. Schmidt: Der Urprung der Gottesidee, IV. (N.v.d.R.)

opdat de buanga zijn bescherming zou kunnen uitwerken. Na dat *kutendelela Maweja* gaat hij over tot het *kutendelela buanga*, niet dat hij Maweja machteloos denkt of onbehulpzaam: immers de krachten die in alle dingen zitten komen van Hem, maar 'tgeen behoedt tegen allerhande kwaad, 'tgeen hem voorspoed geeft op zijn hof, is de *buanga bua lubanga*; in den dagelijkschen gang der zaken gaat zijn hoop en betrouwen enkel naar zijn buanga. Maar de *Mupaki*, vervaardiger van den buanga en de eigenaar ervan aanroepen God om door den buanga te worden geholpen. Als God ons gunstig is zullen onze bemoeijingen om door den buanga geholpen te worden lukken. Het vereeren van den buanga sluit dus het vereeren van God niet uit, noch mag gezegd worden dat het geloof en betrouwen in de *manga* bij den neger het geloof en betrouwen in God vervangt.

Een voorbeeld:

Iemand heeft veel tegenslag in het voortbrengen van kinderen: de kinderen die ter wereld komen sterven, 't een na 't ander. Als de vrouw terug te been is, gaan vader en moeder naar den buangamaker, voor dit geval naar dien van den *buanga bua tshibola*.

Ze komen 's morgens bij hem aan en leggen hun verlangen voor. De buangamaker laat ze neerzitten aan zijn hut en gaat de zaken zoeken die hij noodig heeft: schors van boomen, wortels, alles wordt versch bijgehaald uit het bosch, ook een blokje hout waar hij een *lupingu*-beeldje, uit kapt. 't Duurt van 6 tot 9 uur. Die lupingu heeft maar sterkte door de ingrediënten, de *bijimba*, welke in een kleine opening boven in het hoofd gestoken worden. Als hij er de bijimba insteekt zegt hij dit gebed tot God:

Mvidi Mukulu wetu; utukwatshishe ku bualu ebu; utupeku muana; tudi tukulomba amu webe, tuakulomba ku bantu, katuena bapete, mpindi eu tudi tulomba amu wewe Mvidi Mukulu nkayebe.

Goede God help ons in dit geval, geef ons een kind, we vragen het enkel aan U, wij hebben het gevraagd (gezocht) bij de menschen, wij hebben het niet bekomen (al onze menschelijke hulpmiddelen schoten te kort), nu zoeken we het te bekomen enkel door U alleen, God.

Daarna zegt hij woorden om de *bakishi* te vereeren, t.t.z. zijn eigen voorouders, de voorouders van de twee personen die den buanga doen maken, ook al de afgestorvenen die een *buanga bua tshibola* hadden. Hij vraagt hun den buanga sterk te doen maken, hem te doen lukken. Daarna wordt de lupingu, of twee beeldjes, in den *tshipawa* of buangakorf gelegd. De twee personen gaven een kip die nu geslacht wordt en het bloed drupt over den korf *bua kukolesha buanga*, om den buanga sterkte te geven. Op dit oogenblik zegt de mupaki hetzelfde gebed tot God als hierboven. Daarna wordt een eetmaal voorbereid met de geslachte kip: *bua kuambika buanga bidia*, om den buanga te voeden. Vooraleer zelf te eten neemt de mupaki een deeltje van de maniokbrij, steekt er van binnen wat vleesch in, en legt het binnen in den korf bij den buanga. Dan neemt hij een nieuw deeltje brij met vleesch erin, staat recht met zijn gelaat naar den kant der opgaande zon, en zegt tot God het gebed:

Mvidi Mukulu, Mulopo, Maweja nangila; diba katangila tshijiki, wa kutangila diamosha nsase.- Kapongo muena bantu, mfumuetu Tshitebwa mukana, Mvidi Mukulu mampanga. Lua biuma, tshiaka malu, mutoke munda, udi munda bu mua nse. Ilunga mbidi wa kutuambila mua kupita. We-

we Mvidi Mukulu wa tshimpanga, Maweja nangila. Udi mubenge bantu, udi wamba ne: bantu ki mbalengele, wapweke ne mayi. Ba mbile ne : wa Mvidi kafwale, ufuafua ngua baloji ne bankina bantu.

Hoogste Geest, God, Maweja Nangila ; zon die niet kan aangestaard worden, kijkt ge ze aan, de stralen verblinden u.- Kapongo heer der menschen. Onze meester Tshitebwe Mukana. God de sterke, de albezitter. Scheidsrechter, Vredige, zacht van binnen als bij de Nse -rat. Ilunga mbidi die ons de wegen tot voorspoed aantoont- Gij God de sterke, Maweja Nangila. Hij die in strijd leeft met de menschen (de behekser), hij die zegt : onder de menschen zijn geen goeden; dat hij afdrijve met den stroom. Het spreekwoord toch zegt : 't is God niet die doet sterven maar 't zijn de beheksers en zij die nijd dragen.

Uitleg :

mulopo, maweja nangila, kapongo, tshitebwa enz. Over de beteekenis en uitleg van die aloude gezegden heeft men niets dan gissingen. « Il est vain de vouloir chercher l'étymologie des mots dans la langue actuelle : ce sont là des termes légués par l'antiquité, et qui existaient bien avant que la langue eût son vocabulaire actuel. » (Mgr de Clercq) [1])

Men zegt **nangila**, applicatief van *-nanga* : beminnen : *Maweja Nangila* : God in wien men zijn behagen schept : maar *Nangila* is hier eigennaam, *Maweja-a-Nangila Maweja* van *Nangila*.

Diba katangila... is een *kasala*, een eeretitel, een vast gezegde, dat altijd op een naam volgt ; deze kasala is eigen aan God. *Kasala* zijn al de volgende gezegden, maar die worden ook toegepast op grooten onder de menschen, doch dan ook doen ze denken aan de vereering die aan God toekomt. Zoo is « *Kapongo muena bantu* » een eeretitel voor een hoofdman met veel volk. Men zegt ook « *Kapongo lota milamba* » : Kapongo die verteert de balken, of boomstronken, t.t.z. die machtige vijanden vernietigt.

Tshitebwa mukana : er is een panfluit van rietstengels gemaakt, die men aldus noemt en met den mond (*mukana*) bespeeld wordt. Daarom zeggen sommigen dat deze titel beteekent : hij voor wien men op de fluit speelt. Die kasala-namen worden gefloten op het « *lushibalua mulele* » of getrommeld op den *tshiondo*, of met den mond geroepen door een vrouw of door iemand aangesteld om de glorie uit te galmen van den hoofdman wanneer deze als zoodanig optreedt in officieele ontvangsten, processen, oorlogen. Maar *Tshitebwa Mukana* is een eigennaam geworden die God aanduidt in de Kasala zangen der Baluba. (cfr. Kasala-zang van den Bakw'Angastam, in Congo, Dec. '36, Blz.4)

Mvidi Mukulu mampanga. Het bijwoord *mampanga* of *tshimpanga* dat zoo dikwijls bij den eigennaam van God gevoegd wordt, krijgt zooveel verschillende uitleggingen dat waarschijnlijk geen enkel juist is, en de echte beteekenis verloren is geraakt. *Ma* duidt een verzameling, een groep aan ; *Tshi* is een ampliatief prefix, zooals in 't gezegde : *Mvidi Mukulu wa tshiana tshikulu*, (*-ana* : jong ; *kulu* : oud) God van alle tijden.

Blijft nog *-mpanga*. Men zegt : 't komt

---

1) Dat de afleiding der woorden heel dikwijls niet in de huidige taal te vinden is, is een feit, dat ook in Europa opgaat. Maar daarom moeten niet alle pogingen tot etymologie opgegeven worden. Wel wordt er veel te veel (misschien wel uitsluitend) aan onwetenschappelijke etymologie gedaan in Kongo, waar nog moet gezocht worden naar de wetten die de Bantu-etymologie beheerschen. (N. v. d. R.)

van het werkw. *kupanga*: vervaardigen. Vandaar de uitdrukking: M. M. mpanga a bintu: God schepper der dingen.

Of het komt van het werkw. *kumpingana*: weigeren naar mij te luisteren. Vandaar de uitdrukking: *Mfumu kena kupanga*, die gezegd wordt van een hoofdman die zoo fier is dat hij den persoon die hem aanspreekt niet wil bezien. Zulke hoedanigheden worden zeer ontzien.

Of 't komt van *Kampanga Nsau*: naam van boom die zoo sterk is dat een olifant hem niet kan uitrukken.

Of 't komt van *tshimpanga*: ram, en wordt gezegd van een sterken man. *Mulume wa tshimpanga, tungunuja mikoko*: sterke ram doe de schapen vooruitgaan; van een dapperen strijder wiens voorbeeld de zwakken moed geeft. *Kutua mvita tshimpaga*: de vluchtenden doen terug keeren naar den strijd.

Nog anderen zeggen: *mpanga* is borst, *mampanga* of *tshimpanga*: om iemand die sterk en moedig is aan te duiden.

Lua biuma: een rijkaard, het ampliatief prefix LU-geeft de gedachte: albezitter.

Tshiaka malu: die de gedingen opneemt; bij wien men gaat met zijn aangelegenheden: scheidsrechter.

Mutoke munda: zonder haat, zonder nijd, zonder woede; kalm, vredig.

Munda bu mua nse. Het binnenste van de Nse-rat is niets dan vet, zachtheid, goedheid.

Ilunga Mbidi is een eeretitel voor een vooraanstaand man, gelijk Ilunga Mbiye een eeretitel is voor een voorname vrouw.

Het eigenlijke gebed eindigt met « Maweja Nangila »; wat hij daar nog bijvoegt over de beheksers en kwaaddoeners, is een aanhangsel; hij de Mupaki, de buanga-maker, de *mapandishi*: de redder zooals ze hem noemen, hoeft geen redmiddelen te maken tegen geheime knoeierijen vanwege God; zooiets wordt maar gedaan tegen de menschen door de beheksers (bena mupongo, bena mulenga, baloji) en de menschen met nijd in hun hart die *manga a kutuilangana* maken, tooverijen om de geesten tegen iemand op te roepen.

Na dit gebed wordt het maal genomen en de « bijila » bekend gemaakt, t.t.z. de taboes die moeten onderhouden worden om de gunst van den buanga te genieten, en niet zijn toorn of straffen op te loopen. Het bezitten van den buanga en het onderhouden van de bijila welke er aan vastzijn, is wat men noemt: in den buanga zijn; hier, in den *buanga bua tshibola* zijn; vroeger zei men: in de geheime sekte der tshibola zijn.

De vrouw blijft op het hof wonen van den vervaardiger van den tshibola; men maakt haar een hutje bij die van de andere tshibola vrouwen welke daar wonen. We zagen er meer dan 20 samen bij den mupaki hier in de streek, een echt inlandsch dispensarium.[1])

De moeder blijft er tot het kind groot wordt en kan loopen. Dan komt de man haar afkoopen (kupikula) met veel goederen: maniok, kippen, een geit, stoffen.

Moest het kind op dat hof sterven, dan vertrekt de vrouw en geeft men natuurlijk niets.

Hier volgen nog een paar gebeden gebruikt in die groote bezorgdheid van elken onvervalschten neger.

---

1) Een uitwendige gelijkenis wordt aangetroffen bij de « *nkula* » der Nkundo. De zaak waarover het gaat is echter geheel anders en de verzorging zeer verschillend. Zie E. Boelaert, in Kongo-Overzee, I, blz. 16 (N. v. d. R.)

Wewe Mvidi Mukulu wanyi,
Gij mijn God,
nakutendelela bakishi nakupanga,
ik heb de nageesten gunstig willen stemmen, ik mislukte.
nakupaka manga nakupanga,
ik heb tooverijen gemaakt, ik mislukte.
nakubuka mbuku nakupanga.
ik heb het lot geraadpleegd, zonder hulp.
kadi mvidi mukulu muena Bantu,
maar God Heer der menschen,
nakulekela malu onso.
dat allemaal laat ik nu daar,
nkadi mutekemene kudi wewe,
ik blijf hopen enkel op U,
ungambike bianyi muana
geef ook aan mij een kind
wa kudia nende ku mbelu.
om samen ermee te leven in huis.
maweja, mulopo,
maweja, mulopo.
biuma bi ndi mufile ku mukaji
de goederen die ik het uitgezet voor een vrouw
mbianyi meme mudikebele,
ik zelf heb ze mij bezorgd,
kadi wewe mvidi mukulu
maar gij Heer God
mundi tshiledi munyi ?
hoe komt het dat ik geen kinderen heb ?
ku malu onso nakuamba nakupanga,
'k heb alles gedaan wat kon gedaan worden, maar vruchteloos,
kadi mpindieu ndi nkengela kuudi wewe,
nu kom ik met mijnen nood bij U zelf,
wewe muena bionso
Gij Meester van alles,
ungambuluishe ku dianyi dibaka.
help me in mijn huwelijk,
mpete wanyi muana.
laat me bekomen een kind.

Die gebeden dus zijn doorgaans kort, een zin om God gunstig te stemmen, een andere om Hem den nood voor te leggen; het volgende is heel wat langer wellicht een samenvatting van gedachten uit verscheidene gebeden voor denzelfden tegenspoed.

mvidi mukulu wakaswa bamwe
God sommigen zijt Gij genegen
tuetu ba bungi tudiadia mitete.
maar wij en veel anderen hebben enkel mitete-groenten te eten (zijn arm).
meme kubaka kulela tshiledi,
ik ben getrouwd maar heb geen kinderen,
ngabakaeu, ngabaka eu,
we hawden een vrouw en nog een vrouw,
kuangatapo ne banshile kudi betu
we namen de vrouwen die we erfden in de familie,
se ndelepo, to.
maar kinderen kwamen er niet, geen een.
aka mulupo muena bintu
helaas Mulopo, Heer van alles,
mulongolodi wa bionso
bestuurder van alles.
bamwe ubapa balela,
anderen helpt Gij ; ze baren,
batwala bana mu mbese,
ze dragen kinderen op de heup,
badia nabo ku bibalu,
ze eten samen met hen aan den schotel,
babatuma ku kadilu ka dinua twanka.
ze sturen hen naar balen voor de tabaksfijp ;
nshima mishale pa tshibalu,
als (vader) eten overlaat in den schotel,
basangana kaitshyipu.
hij bevindt het opgegeten (door de kinderen).
meme eu ne bakaji nenku,
doch ik met al mijn vrouwen,
amu patupu !
't is ijdel !
pa waishila, pa waisangana.
waar ik het eten nalaat daar vind ik het ook terug.
dikasa bubi, kabidi, bulenga.
hoe groot een ongeluk, met een lichaan dat gaaf is.
aka nzambi maweja mulopo wanyi
helaas God mijn Heer
ntshinyipu nenku ?
hoe kan dat toch ?
muntu udi mundowe eu,
hij die mij behekst,
ne mmukaji ne mmulume,
't zij vrouw 't zij man,
mpande !
verlos er mij van !
yeye nkolayi au,
hi de sloute daar
dibwe kapandika au,
(sterk) als een rots die niet splijt ;

udi mukupite wewe nzambi Bukole
hij die machtiger is dan gij Nzambi
ngua panyi au ?
waar is hij te vinden ?
mulopo wanyi
mijn God
tshindi mukuenzepu meme tshinyi ?
wat kwaad heb ik U gedaan ?
luse umfuileku,
wil mij genade schenken,
mpete wa kudia nende.
laat mij bekomen een kind om samen te eten

* * *

Niet enkel in nood, of bij het vervaardigen van beschermmiddelen gingen de verlangens en gebeden naar het Opperwezen; ook in het gewone verloop van het leven, in werk en ontspanning, was de gedachte aan God levendig.

Wanneer de nieuwe maan opkomt, gaan de ouders, de kinderen en al de inwoners van het huis, met ranken versierd, dansen en zingen bij het *tshiota*-vuur op het hof. Het zijn zangen om ten beste te spreken bij God voor het kind dat nog in den schoot van zijn moeder is of pas geboren werd. Die liederen noemt men *bumpamba* of *bupangu*-zangen, *bua kupambidila muana:* doen voor het kind wat ze denken dat het verlangt. *Bu-mpamba* is de toestand waarin een vrouw is die haar kind nog de borst geeft; ze draagt een kleine scheplepel als het kind een meisje is: een klein houten mes als het een jongen is, ook een schoteltje, aan den riem, dat men *mfunda* of *mpamba* noemt, waarin de kraamvrouwen de giften ontvangen van hun familieleden en dorpsgenooten (parels, geld, maïs, maniok).[1]) Men geeft niet omwille van den nood, maar uit vreugde omdat er een kindje bijkwam in de familie of in 't dorp. *Bupangu* is alles wat betrekking heeft op de geplogenheden bij het baren.

Hier een van die zangen.

Mvidi mukulu e, Mvidi mukulu,
Mvidi mukuiu, Nzambi wa bakulu,
Mvidi mukulu umpeku muana
tshialua ku muana natudie nebé.

Mvidi mukulu e mvidi mukulu
mvidi mukulu, bayaya bakamumona;
mvidi mukulu, batena bamona kabayi.
mvidi mukulu e bakamumona,
bakamumona batua mikuma.

Mvidi mukulu mulue mu buatu,
mvidi mukulu e mvidi mukulu
mvidi mukulu mulue mu tshikunyi tshiume;
mvidi mukulu e mvidi mukulu
mvidi mukulu mulue ku Bakwa Mbalayi.

Vertaling :

God - God
God - God van onze voorouders,
God geef me (behoud me) een kind;
Wat het opbrengt zullen we met U deelen.

God - God
God naar wien gaarne gaan zij die U kennen.
God die U niet kennen, komen niet tot U.
God zij die U kennen
Zij die U kennen, leven voorspoedig.

God gij zijt gekomen in een prauw,
God - God
God gij zijt gekomen uit een uitgedroogden houtsblok;
God - God
God gij zijt gekomen bij den Mbalayi-stam.

Uitleg :
Tshialua ku muana natudie nebe: **wat het**

1) Cfr. J. Maes : Kabila-beelden, Annalen van Tervuren, D, VI, II, afl. 2, en in Brousse, 1939, bl 10. F. Olbrechts, in Kongo-Overzee, VI, bl. 38. (N. v. d. R.)

kind opbrengt zullen we met U deelen. Als het een meisje is, van wat zal gegeven worden om het te huwen; geiten, schapen, kippen zullen we voor U slachten. Is het een jongen, wat zal voortkomen uit zijn jachten, zal aan U geofferd worden. Of als de verplichtingen (mikiya) overtreden zijn zullen zij, ter uwer eere, slachten wat noodig is tot uitboeting.

bakamumona: zij die God gezien hebben: zij die Hem kennen: zij die zijn bescherming ondervonden.

mvidi mukulu mulue mu buatu: hier draagt het woord God op een pas geboren kind; het is gekomen uit den schoot van zijn moeder als in een prauw: zachtjes en op 't onverwachts.

tshikunie tshiume: een uitgedroogde houtsblok: die prauw, de schoot der moeder, was sinds lang kinderloos.

Na iedere strooi komt een soort refrein, een *ditshibija*: woorden die als weergalm op mekaar volgen.

De voorzanger:	*Allen samen*
kayi kay'è	è
katubengele	kafua
tuetu peni'è? .	mulu mua zambiè..
mvidi kakulu ne muntu,	utu wakula, wabinga.
bantu'è..	è...
mukiya mubimubi	walala.
mulengele,	wajuka.
tuimanyike mulu mua mulopo.	
Kayi Kay'è...	*è...*
Die ons kwaad wil.	*Dat hij sterve.*
Wij zijn van welken kant?	*Van den kant van God in den hooge.*
God heeft niet te twisten, Als hij spreekt,	*heeft hij gelijk.*
Gij menschen è...	*è...*
Alle onraad	*Weze stil (onwerkzaam)*
Alle goed	*Outsta.*
Wezen we recht (overvind: gezond, de zieke ligt)	
Bij God in den hooge!	

Uitleg:

Kayi: is een uitroeping, ook het E.. of O..

Mvidi kakulu ne muntu, kan beteekenen: God hoeft niet een mensch te ondervragen om te weten hoe best te handelen; ofwel; God hoeft niet met de menschen te redetwisten om gelijk te krijgen: Hij heeft altijd gelijk.

Mukiya mubimubi: is elke overtreding, gekend of ongekend, die schuld meebrengt bij de nageesten.

(Mukiya) mulengele: elke daad die ons de gunst der nageesten verzekert.

Tuimanyike mulu.... roepen ze allen samen uit op het einde van het lied, terwijl ze hun armen omhoog steken met de hand waarin het houten mes is of de stok waarmee ze dansen.

Zulke zangen waarin God vereerd wordt, zingen ze ook *bua kutshipulula muntu* of *kutakula muntu*: om een vervloeking onschadelijk te maken die op iemand weegt. Daarover later.

R. Van Caeneghem
Cadulac - Kamponde.

Pages d'Histoire Africaine

Essai de reconstitution des liens de famille paternelle, qui relient entre elles les populations soudanaises du Nord du Congo Belge.

Nos premières « Pages d'Histoire Africaine » (Aeq. VI. 1) renvoyèrent aux ouvrages « Azande » de **de Calonne,** et « La langue des Azande » (l'Introduction historique du **R. P. Vanden Plas**) Nous ajoutons, pour le présent article, une troisième étude, fournissant des renseignements très utiles. Il s'agit de **Hutereau :** « Histoire des peuplades de l'Uele et de l'Ubangi. » Son auteur a eu l'avantage de compulser sur place, durant son voyage en 1911-1912, les rapports et notes des agents de l'Administration de l'Uele et de l'Ubangi, et, de ce chef, son recueil compilateur est précieux. Monsieur Ed. De Jonghe écrit au pied de la page 143 de ce volume : « C'est dans les enquêtes personnelles auxquelles il s'est livré pendant sa mission d'études, et dans les réponses faites par les fonctionnaires, que le regretté Commandant Hutereau a puisé ses renseignements. Son manuscrit date de Mars 1914. » Cette histoire parut en 1921, presque en même temps que celles de de Calonne et de Vanden Plas, et nous montre mieux la corrélation existant entre les populations de l'Uele et de l'Ubangi.

Nous nous permettrons de nous appuyer sur les précieuses annotations de ces trois auteurs, de les utiliser et de les compléter par celles qu'il nous fut donné de rassembler, particulièrement chez les populations de l'Ubangi.

Nous terminions notre article précédent (Aequatoria, 1943, n° 1) en promettant de communiquer le résultat de nos recherches, concernant les populations du Nord du Congo Belge, qui sont reliées par des liens de parenté paternelle aux Azande.

Les ouvrages signalés ci-dessus ont permis d'établir le joint indispensable pour élargir considérablement les cadres plus restreints que s'étaient proposés les historiens précités.

Si nous prenons comme point de départ l'histoire des Azande, c'est parce que cette histoire a été la plus fouillée et la mieux étudiée, et ainsi que le démontrera la suite du présent exposé, qu'elle nous a procuré de ce chef des points d'appui solides.

Dans l'ouvrage « De Ngbandi. Geschiedkundige Bijdragen » [1]), nous avons déjà développé en néerlandais le sujet que nous traiterons ci-après, et qui nous préoccupe depuis une quinzaine d'années.

Nous émettons le vœu que des chercheurs placés dans d'autres régions, veuillent bien infirmer, redresser ou confirmer nos renseignements et déductions, ou combler certaines lacunes que présentera forcément notre exposé.

* * *

Avec Ngula, dit Vanden Plas en parlant des Azande, nous entrons dans une période nettement historique. [2]) Vanden

1) Cet ouvrage parut en 1929 à Bruges, chez Walleyn, et forme le no 30 de la « Bibliothèque Congo. »

2) Vanden Plas Vol I, p. 45. - Hutereau, p. 145 dit la même chose. « Ce n'est qu'à partir de Ngura que

Plas donne l'orthographe Ngula : de Calonne écrit Gura et Hutereau Ngura. Dans ce qui suit, nous employons « **Ngura** ». Nous précisons que nous ne parlons pas de la période historique, mais de l'époque encore nébuleuse, antérieure à celle-ci.

Pour plus de clarté nous diviserons notre article en trois parties distinctes, que nous examinerons successivement.

Chapitre Ier : Les Ascendants paternels de Ngura.

Chapitre II : Les contemporains de Ngura, reliés à lui par des liens de parenté paternelle.

Chapitre III : Le nommé Ngolo.

Chapitre I

Les Ascendants paternels de Ngura.

Donnons d'abord cette ascendance paternelle en ligne directe, telle que nous la retrouvons chez les historiens, que nous avons pris pour guides.

Kliso
|
Bakliso
|
Ngolo
|
Ngbandi
|
Ngura

Kliso. Ce nom donné par Junker correspondrait au nom Basenginunga relaté par von Wiese [3].

Ngolo. [4] Nous reparlerons plus loin d'un autre Ngolo. [5]

Ngbandi. Les auteurs écrivent Gbwandi, Bandi, Bwendi. Nous employons « **Ngbandi** ». Les trois historiens sont unanimes à désigner Ngbandi comme le père incontesté de Ngura. de Calonne [6] donne douze généalogies ascendantes de Ngura, prises en divers endroits chez les Azande ; onze d'entre elles renseignent Ngbandi comme étant le père de Ngura. Il faut croire que ce Ngbandi fut un excellent chef et que son influence a été très grande. Ici dans l'Ubangi on fait précéder son nom du mot Kola (Kula) ou Kota (Kuta), adjectif qui en langue Ngbandi signifie *grand*. Kola Ngbandi veut donc dire : le grand Ngbandi. J'en profite pour avertir déjà le lecteur que nous verrons, dans la suite, le même adjectif préfixé au nom Mbua : Kola Mbua parle du (grand Mbua.) Dans tous les cas, beaucoup d'étrangers affluaient chez Ngbandi. Nos informations, annotées dans l'Ubangi, nous montrent comme ayant quitté leur proche famille et s'étant placés sous la férule de Ngbandi : les Gboma, les Ndunga ,les Tongu. les Mbambu, les Ngolo, les Ngunda, la plupart des apparentés de branches collatérales, dont nous aurons l'occasion de parler au deuxième chapitre. Les différentes légendes, dont le souvenir est conservé vivace dans ces familles, nous apprennent que Ngbandi, devenu vieux, usa de tyrannie à l'égard des étrangers, et que leur groupe compact prit la fuite. Les Ndunga, Tongu et Mbambu se refugièrent chez

---

l'histoire Zande sort de sa période mystérieuse pour devenir plus claire par la précision des faits ». - De Calonne p. 28 « A partir de Gura Ngura » toutes les déclarations sont concordantes »

3) Vanden Plas, p 46

4) Nous adoptons l'orthographe Ngolo. Correspond à Ngoro, Golo, Gollo, Goro, Gorro, Woro, Wara des historiens des Azande. Voir aussi Touxier : La religion des Bambara, Paris, 1927, p. 127, en note, confirmant que Ngol », Golo sont prononcés également Oolo, Wolo.

5) de Calonne p. 31 cite qu'un informateur indigène lui signale que Ngoro est un collatéral.

6) pp, 27-28

Ngaro-ngu [7]). Nous croyons ne pas nous tromper en signalant d'ores et déjà, que les Ngunda (Ndungi), qui se disent descendants de Ngbandi, quoique n'y ayant aucun droit, seraient d'origine bantoue. [8])

Jusqu'ici nous avons suivi les données trouvées chez les trois historiens. Ces mêmes auteurs sont parfaitement d'accord pour rattacher Kliso par sa mère aux Kunda, mais par son père aux Kulubwa [9]), aux Kurangbwa [10]), aux Kulangba (Kulangbwa) [11]). Nous revoyons, sans aucun doute, l'adjectif Kula (Kola) rencontré ci-dessus en traitant de Ngbandi et qui veut dire : grand, juxtaposé ici au nom Mbua, « le grand Mbua ». [12]).

Nous acceptons la transcription Mbua, et nous inscrivons Mbua comme ancêtre de Kliso.

J'entends le lecteur me poser la question : « Comment se fait-il que vous décidiez si carrément qu'il s'agit de Mbua? » Je vous le dirai bien simplement. Bambi, le chef de la chefferie indigène des Nvote, du territoire de Banzyville, a dans sa chefferie un petit village de descendants de Mbua. Cette chefferie est située sur la route automobile Banzyville-Yakoma, à l'ouest de la montagne Kotakoli. Comme je demandais à Bambi si les Mbua de sa chefferie étaient également des Nvote, il me répondit que non, mais que les Nvote et les Mbua avaient le même ancêtre ; cependant le père des Nvote était plus âgé que le père des Mbua. D'autre part, je sais que les Mbua, que nous avons dans l'Ubangi, appartiennent à la grande famille des Mbua qu'on retrouve dans l'Uele, où on les appelle Bobwa ou Ababua.

Un Mbua, ancien soldat habitant le village extracoutumier, près du poste de l'état à Abumombazi, dans l'Ubangi, le nommé Léon Zoka, interrogé par moi sur l'origine des Mbua, me répondit : « J'ai toujours entendu dire que nous étions des Banda » [13]).

Et c'est ici que Hutereau nous viendra en aide, puisqu'il relate l'histoire des Bobwa de l'Uele. Il a annoté [14]) le tableau généalogique de cette population, établi, dit-il, d'après des renseignements contrôlés par un grand nombre de dépositions.

Voici le sommet de cet arbre généalogique.

Malibandapwu
|
Ba
|
Bwa [15])
|
Bwa — Banda

Inutile de copier la suite du tableau ; ce qui précède nous suffit. [16])

Le nom Malibandapwu est certainement composé de Mali, de Banda et de pwu. A un autre endroit de son ouvrage [17]) en rapportant l'histoire des Azande, Hutereau, parlant de la descendance de Ngura, cite Maliganda, et il donne en note

7) De Ngbandi. Geschiedk. Bijdr. pp 107 - 108.
8) Aequatoria, 1940, pp 57 - 58 et 110 - 112
9) da Colonna. pp. 27 - 28.
10) Hutereau. p. 140 et suiv
11) Vanden Plas pp 38, 39, 46, 58 Nous attirons, d'une façon spéciale, l'attention du lecteur sur la réflexion faite par Vanden Plas à la page 39, en rapportant comment les Akulangba devinrent chefs « Voilà une petite histoire que les chefs actuels des Azande n'aiment guère entendre raconter. »
12) Aequatoria, 1939, p. 107.
13) Aequatoria, 1939, p. 107.- Geschiedk. Bijdr. p. 30.
14) Hutereau, p 45 et suiv.
15) Lisez Mbua
16) p. 185
17) Remarquons que les Bobwa de l'Uele parlent maintenant une langue bantoue, et ceux de l'Ubangi, le Ngbandi, un dialecte soudanais.

au bas de la page : « Maliganda se compose de Mali ou Mala, expression du dialecte Mongwandi, qui se traduit par fils ou enfant. Ganda est un nom. » L'auteur se trompe, car le mot Mali ou Mala n'est pas emprunté à la langue Ngbandi, et j'ignore de quelle langue il s'agit. Si j'en parle, c'est qu'il pourrait être question, dans l'occurrence, du fils de Banda, ce qui permettrait d'inscrire en tête des données généalogiques ci-dessus, Banda tout court, qui aurait eu un fils Malibandapwu. Mais, même sans introduire un père Banda sans plus, nous croyons qu'il est correct de débarasser le nom émis par Hutereau de ses ajoutes Mali et pwu, ce qui nous laisserait « Banda » comme ancêtre des Mbua. Cette hypothèse est confirmée par le fait que Mbua lui même dénomma son deuxième fils du nom de son grand père Banda. Cette généalogie nous montrerait donc les Mbua comme descendants de Banda et du fait à rattacher à sa grande famille.

Quand à **Ba,** fils de Malibandapwu et père de Mbua, nous estimons qu'il s'agit de Ba-ndombe.

Chez les Ngbandi de l'Ubangi, il existe une très ancienne tradition, remontant bien loin dans l'histoire de cette population, qui a trait à **Bibino** et **Bandombe** [18]) L'ancien chef des Bwato, Ngbale-kongo mort depuis plusieurs années, était dans toute la région d'Abumombazi le mieux au courant de la vieille histoire des Ngbandi. Interrogé dans son village, le 23 Novembre 1925, au sujet de Bibino et de Bandombe, Ngbale-kongo me répondit ce qui suit: « Ecoutez, je vous le dirai bien clairement et ne cherchez pas ailleurs. Nous les Ngoro-ngu, nous descendons de Bibino; les Kola-Ngbandi ont comme ancêtre Bandombe. » Que cette explication suffise pour justifier l'introduction du nom Bandombe comme ascendant de Kola Ngbandi, permettant de reconnaitre en la personne de l'ancêtre Ba de la tradition Bobwa (Mbua) le sieur Bandombe.

Au deuxième chapitre de cette étude, nous rencontrerons Bibino.

Voici ce que nous obtenons de la sorte comme ancêtres en ligne paternelle directe de Ngura:

Malibandapwu
|
Bandombe
|
Mbua
|
Kliso
|
Bakliso
|
Ngolo
|
Ngbandi
|
Ngura

Chapitre II

Les contemporains de Ngura des lignes collatérales, reliés à lui par des liens de parenté paternelle.

Vanden Plas [19]) dit: « Il est certain que Ngula (Ngura) a eu des frères,

18) Voir « De Ngbandi. Geschiedk. Bijdr. » où il est question de ces deux personnages en différents endroits. La table onomastique à la fin du volume indique les références. — Dans l'ouvrage « De Ziel van het Ngbandivolk » De Gruuthuuse Persen. Brugge 1928 n° 28 de la Bibliothèque Congo, à la page 69, n° 119, nous citons un proverbe concernant Bibino et Bandombe.

19) pp. 47-48.

dont plusieurs plus âgés que lui, mais qui n'ont eu aucune influence. » Fort heureusement, l'auteur a eu la bonne idée de noter les quatre noms qui lui furent dictés par Kido, descendant de Mabenge, qui était lui-même le fils aîné de Ngura. Nous ajoutons ce détail concernant les liens de famille de Kido, parce que nous savons, par expérience, que c'est dans la branche aînée, que les traditions familiales sont les mieux conservées. Kido fournit quatre noms: **Ngeke, Gbuludimo Bandulusa** et **Kigobele**. Nous pouvons avoir la certitude qu'ils furent donnés par ordre d'ancienneté, et j'ajoute que d'après mes recherches faites dans l'Ubangi, les trois premiers ne sont pas des inconnus. Je n'ai aucun renseignement au sujet de Kigobele, ce qui ne signifie pas que sa famille ne serait pas à retrouver. Et ici je me permets de signaler cette lacune à d'autres chercheurs mieux placés que moi

Est-il nécessaire de rappeler aux lecteurs d'Aequatoria, que le nom « frère » n'a pas ici le sens étroit qu'on lui reconnait en Europe, mais la signification large, que lui prête la mentalité des Congolais? J'ajoute que, dans les ascendances ou descendances qui suivent, nous ne visons nullement à établir des tableaux généalogiques parfaits. Il appartient évidemment aux historiens des régions habitées par ces différentes populations de les compléter.

Nous connaissons **Ngeke, Gbule** et **Gbando,** qui répondent aux trois premiers noms avancés par Kido: **Ngeke, Gbule** dimo, **Bandu**-lusa. Nous donnons une très succincte généalogie de ces trois personnages.

20) ibidem
21) p. 27
22) pp. 63, 66.
23) p. 63.

I. NGEKE.

Vanden Plas écrit Ngeke [20]), de Calonne Nyeke [21]), Hutereau Gaki [22]) et moi-même j'ai entendu un jour Nyake. Nous employons Ngeke.

Hutereau assure [23]) que, selon les Abandia, Gaki est le premier de leurs ancêtres connus. Nos informations de l'Ubangi permettent d'établir comme suit la généalogie de Ngeke.

Bibino
|
Ngongo
|
Ngeke
|
Nyi — Bandia
|
Mbambu — Ndunga

A ce groupe se rattachent les Mbambu, les Gini, les Lau; et les Abandia de l'Uele, dont les Tongu et les Ndunga.

II. GBULU-DIMO

Pas l'ombre d'un doute, il s'agit de Gbule, l'aîné de la branche des Ngaro-ngu. Les Gbule habitent encore de nos jours sur la rive droite de l'Ubangi, quelques heures en aval de la jonction Uele-Mbomu. Nous renvoyons le lecteur à ce que nous avons écrit de ces Gbule [24]). Nous donnons le tableau généalogique, tel que nos recherches nous ont permis de le dresser.

Bibino.
|
Ngongo
|
Banga pumba
|
Ngaro-ngu
|
Gbule — Gboma — Kule-genge

24) De Ngbandi. Geschiedk. Bijdr. pp. 46. 62.

Dans ce groupe des Ngaro ngu nous rencontrons les Kando, Nzale, Dondo et Bwato.

III. BANDU-LUSA.

Nous y reconnaissons Gbando, fils de Kola Ngbandi, et frère aîné de Ngura.

En rappelant que nous avons exposé plus haut l'ascendance de Ngbandi, nous esquissons sa descendance.

Ngbandi

Ngbando Ngura

Aux Gbando nous ramenons les Mando, Mbongo, Gboze, Nzobo, Gboma (autres que les descendants de Ngaro-ngu), Bira, Gembele, Kashi, etc...

Chapitre III

Le nommé Ngolo.

Les Nvote, dont nous parlions ci-dessus, prétendent descendre du nommé Ngolo. Ils se disent nés du même ancêtre que l'ancêtre des Mbua ; toutefois, ils ajoutent immédiatement que le père des Nvote était plus âgé que celui des Mbua.

Des renseignements qui me furent fournis en 1923 par les Nvote, il appert que leur chef actuel Bambi a eu douze prédécesseurs depuis Ngoro, et ils en énumèrent les noms. J'estime donc qu'il y a eu 13 générations.

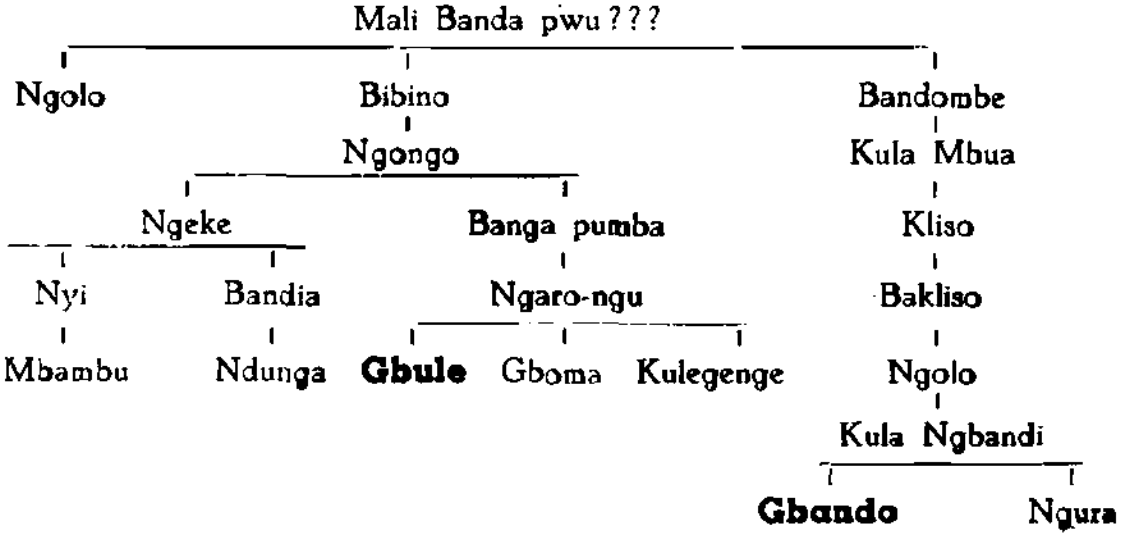
Vanden Plas (p. 46 ss) renseignait dans ses tableaux de la descendance des Akulangbwa 13 générations jusqu'en 1921.

Cette comparaison nous permettrait de conclure que Ngolo fut à peu près un contemporain de Mbua.

A la descendance de l'ancêtre Ngolo nous rallions avec certitude les Langba, les Mbugu (appelés vulgairement Ngbubu, dans la région de Banzyville), les Ndekere, les Nwonenge, les Basa, les Gbau, etc.

Reprenant toutes nos données acquises ci-dessus, nous arrivons à constituer *approximativement* le tableau suivant en trois branches distinctes, à savoir celle de Ngoro, celle de Bibino et celle de Bandombe. Sachant que ces trois branches ont eu un ancêtre commun, nous inscrivons en tête, *à titre précaire et provisoire*, Mali Banda pwu.

Du fait, nous aurons



Epilogue.

J'ai la conviction que les cadres de nos populations soudanaises, tels qu'ils sont présentés ci-dessus, pourraient encore beaucoup s'élargir.

En ce qui concerne les autres familles du Nord de l'Ubangi, qui parlent des langues soudanaises, telles les Mbanza, Ngbundu, Yakpa, Togbo, Mono et Ngobu, je ne puis rien affirmer, et je m'en tiens pour le moment à cette déclaration. Dans un ouvrage paru en 1930: «Essai de Grammaire Banda», Paris, Institut d'Ethnologie, le R.P. Charles Tisserant, de la Congrégation des Pères du Saint Esprit, Missionnaire Apostolique du Vicariat Apostolique de Bangui, renoue la plupart des dialectes parlés par ces populations au groupe linguistique Banda.

Nous avons montré les liens de famille rattachant les Bandia, les Ngbandi et les Zande.

N g e k e est l'ancêtre des Bandia.

G b u l e est le fils aîné de Ngaro-ngu. Tout le groupe Ngaro-Ngu parle le Ngbandi.

G b a n d o, fils aîné de Kola-Ngbandi; ses descendants utilisent le dialecte Ngbandi.

N g u r a, autre fils de Kola-Ngbandi, considéré comme l'ancêtre des Zande.

K i g o b e l e, renseigné par Kido comme frère de Ngura, je le répète, ne m'est pas connu, et j'ignore tout de sa postérité. Et cependant les historiens Zande nous parlent tous les trois des Kigobele (Kigobili, Kegobili). Si je les comprends bien, une partie des Zande revendiquerait comme ancêtre Kigobele, et une autre partie appartiendrait à la descendance de Kula-Mbua, par l'intermédiaire de Ngura. Les Zande seraient donc, au point de vue origine, à ramener à deux groupes différents bien déterminés.

Un phénomène absolûment du même genre se présente d'ailleurs chez les Ngbandi, les uns descendant de Ngaro-ngu et les autres de Kula-Mbua par Gbando.

† Basile Octave Tanghe.

Documenta

PROGRES SOCIAL EN AFRIQUE BRITANNIQUE

En Afrique, comme ailleurs, on en est arrivé à reconnaître que les fonctions de l'état ne doivent pas se borner à présenter des lois, à établir l'ordre et à équilibrer le budget, mais consistent également à prendre des mesures en faveur du bien-être économique et social de ses citoyens.

Au début, le gouvernement britannique en Afrique prit inévitablement la forme d'un gouvernement étranger, ayant pour fonction principale le maintien de l'ordre. Cette autocratie était cependant mitigée, surtout au moyen de «l'administration indirecte». Entre les deux guerres il fut reconnu qu'un des principaux devoirs du gouvernement est d'assurer le bien-être des populations. Le Colonial Development and Welfare Act de 1940 a imposé officiellement ce devoir au gouvernement britannique. [1])

1) Cette obligation est inscrite, pour le Congo

Dès lors l'activité gouvernementale a marqué des progrès importants dans le domaine de l'hygiène, de l'alimentation, de l'enseignement, de l'agriculture; etc. Pour rompre l'isolement où se trouvaient les différents services, des équipes, composées de fonctionnaires et de privés, ont été formées et organisées en comités centraux, provinciaux et de district.

Tandis que,à l'heure présente, l'initiative et l'exécution sont avant tout la tâche du Gouvernement, aidé de la coopération des organismes non-officiels tels que l'Eglise, les différentes organisations philanthropiques, etc., toute offensive contre les maux sociaux dépend à la longue de la collaboration active des populations indigènes elles-mêmes.

Une grande part, dans le progrès économique et social, est le fait de privés appartenant à toutes les races. Depuis l'humble conseil de village jusqu'aux plus hautes autorités indigènes, des expériences de gouvernement autonome adapté à la tradition et à la mentalité africaines sont partout à l'essai. C'est une erreur de considérer le progrès uniquement sous l'angle de l'urne électorale. Il est bon que les Africains puissent prendre leur place dans les conseils exécutifs et législatifs, comme magistrats, administrateurs, médecins, avocats et évêques. Mais les agents les plus importants du progrès social sont les Africains dont l'activité vise directement la masse du peuple (instituteurs, infirmiers, accoucheuses, moniteurs agricoles, directeurs de coopératives, chefs des organisations de jeunesse, etc.) C'est d'eux surtout qu'on a actuellement un besoin pressant.

L'auteur conclut : Nous nous trouvons seulement au commencement d'un grand mouvement, animé d'un esprit nouveau: la Grande Bretagne offre à l'Afrique non la protection, mais l'association. (Résumé de: Ch. Jeffries, dans: Africa, XIV,p. 4-11, 1943).

SUR LE PROBLÈME DE LA NATALITÉ.

Le Courrier d'Afrique, du 26 janvier 1944, publie sous les initiales P.R. un article qu'une revue des questions indigènes ne peut laisser passer inaperçu. Car le problème de la natalité n'est pas limité au Sankuru ou à l'Equateur; il se pose, avec plus ou moins d'urgence, dans diverses régions non seulement du Congo, mais encore dans d'autres colonies africaines, et dans d'autres parties du monde.

Tout en applaudissant au projet gouvernemental d'aide financière aux familles nombreuses, l'auteur fait remarquer que le problème est surtout d'ordre moral. Si précieux que soit l'encouragement économique, « la natalité ne se trouve pas être en fonction de l'aisance des parents.» Il est surtout moral,—et nous ajoutons: social— comme le prouvent les faits constatés partout au monde.

L'auteur attire très pertinemment l'attention sur la réciprocité qui doit exister entre prérogatives et obligations, principe aussi conforme aux vraies conceptions éthiques et juridiques de nos indigènes, qu'indispensable à tout ordre social, mais pour lequel notre individualisme constitue un réel danger.

Enfin, P.R. montre la complexité du problème de la natalité. Tant de facteurs y interviennent, tant d'éléments concourent à le rendre de jour en jour plus grave. Et il cite : mariages précoces, échange de femmes et de filles selon la coutume Basonge, dite muselo (sur laquelle il serait souhaitable d'avoir une étude approfondie), mortalité infantile, maladies vénériennes, libertinage, alcoolisme, abus de stupéfiants, progrès de la polygamie, facilité à prononcer le divorce.

Nous nous joignons à l'auteur pour insister sur l'urgence de résoudre le problème de la natalité. Car il n'est plus circonscrit à quelque région sans grande importance économique immédiate, comme on l'a pensé trop longtemps. L'extension géographique de la dénatalité et le stade qu'elle a déjà atteint dans tels groupements la rendent angoissante non pas seulement pour les peuples indigènes, comme d'aucuns aiment à le croire, mais fatalement aussi pour l'avenir de la Colonie entière, les entreprises économiques non exclues.

Nous exprimons le vœu que les collaborateurs d'AEQUATORIA se mettent à l'étude de ce problème qui intéresse toutes les activités coloniales. Nous espérons donc pouvoir publier prochainement l'un ou l'autre article.

G.Hulstaert, M.S.C.

Belge, dans la Charte coloniale (loi du 18 octobre 1908) qui en impose la responsabilité au Gouverneur Général et institue la «Commission pour la Protection des Indigènes». N.d.l.R.)

Bibliographica.

ATLANTIC CHARTER EN AFRIKA

In 1941 werd er in Amerika een commissie gesticht «voor Afrika, oorlog en vredesdoelen», uitgaande van het Phelps-Stokes-Fonds en bestaande uit 40 specialisten. Na enkele maanden studie heeft die commissie een rapport uitgegeven: « The Atlantic Charter and Africa from an American Standpoint » (Pp. XI+164) met een bijvoegsel: « Events in African History » (Pp. 68).

Het rapport gaat uit van de gedachte, dat de acht punten van de Atlantiekkeur ook op Afrika moeten toegepast worden en dat Amerika op die toepassing een speciaal oogje moet houden, om verscheiden redenen, waaronder: het hoog percentage van Negers in Amerika's bevolking (p. 17): de bijdragen der V. S in missie, onderwijs en philanthropie, en hun stijgende ekonomische en militaire belangen in Afrika (18, 19); hun « considerable success in securing coöperation between the different racial groups » in hunne kolonies (19): hoewel het rapport toch ook heel wijs en nederig Amerika's tekorten toegeeft, vooral in eigen land (20).

* * *

De Atlantiekkeur zelf, die ten grondslag ligt aan het rapport, is een proef geweest om in een dringende behoefte te voorzien. Als tolk van die behoefte had Z. H. de Paus, in zijne Kerstrede van 1940 gezegd: « Zoolang het gedruis der wapenen voortduurt in de grimmige werkelijkheid van dezen oorlog, is het bijna niet mogelijk eenige definitieve daden te verwachten in de richting van het herstel van zedelijk en juridisch onvervreemdbare rechten. Maar het zou wel te wenschen zijn, dat van nuaf een beginselverklaring strekkende tot erkenning dier rechten moge worden gegeven, om de opwinding en verbittering van zoovelen tot bedaren te brengen, die voelen dat zij bedreigd worden of benadeeld ».

De inhoud zelf der Atlantiekkeur is, ondanks de begeestering waarmee hij werd begroet, meer en meer als vaag en onvoldoende beoordeeld. « Het is moeilijk om internationale instructies te geven en collectieve idealen op te stellen, schrijft « Vrij Nederland ». Het Atlantic Charter heeft gefaald als zoodanig. In de bezette landen haalt men de schouders op voor de « four freedoms » (Nr. van 17-4-43. p. 375).

Welke ook de propaganda-waarde weze van de Atlantiekkeur, juridisch schijnt zij geen bindender kracht te hebben dan de 14 punten van Wilson hadden: « One difficulty with an attempt to give juridical value to the Atlantic Charter is that neither the House of Commons nor Congress have expressed themselves on it » (Foreign Affairs, April 43,p.413).

Trouwens, het zich steeds wijzigend uitzicht der toestanden schijnt ook bij de leidende Verbonden Naties restricties naar voren te roepen wat betreft draagwijdte en draagkracht der beginselverklaringen. Niet alleen voor sommige Europeesche kleinere staten en staatsdeelen, maar ook voor de kolonies worden in de laatste maanden « meer-realistische » stemmen doorslag-gevend, die het princiep van het zelfbeschikkingsrecht weer dreigen aan te vullen met het princiep der natuurlijke, historische en verdedigbare grenzen.

* * *

Het heele rapport is een herhaalde aansporing » to give up all that remains of imperialistic ambitions » en om aan Afrika's volksgemeenschappen « their full place » te geven « in the family of nations ». Afrika hoort eerst en vooral aan de Afrikanen, herhaalt het, en elk uitlandsch beheer moet de rechten van Afrika dienen, moet de Afrikaansche gemeenschappen eerlijk bevoogden en helpen tot zoo spoedig mogelijk zelfbestuur: « the principle of « He must increase but I must decrease » should be adopted by every outside power in its relation to the African » (p. 33). « Working **for** Africans is no longer adequate, working **with** Africans is the ideal of sincere and effective democracy » (p. 85).

Met deze leidende gedachten bezield tracht het rapport nu in vier gelijkloopende hoofdstukken de bizonderste rechten van Afrika nader te omschrijven. Eerlijk en moedig trekt het ten strijde tegen elke uiting van colour-bar-mentaliteit, die het als Herren-volk-theorie brandmerkt. Veel nadruk wordt gelegd op inlandsche grondeigendom: « The land and its ressources belong primarily to the people of Africa and must be administered in the interests of the whole people (42); alleen is geoorloofd « such a distribution of land as will meet the present and future needs of the African people. » Op welke bazis die toekomstige behoeften berekend kunnen worden blijft in het midden. Moedig wordt ook aangespoord om den inlander te vrijwaren tegen elken werkdwang en vooral om hem een menschwaardig loon te verzekeren: « suffice it here to add that it is impossible for the African to attain to a decent standard of living while the general scale of wages for labor continues so inadequate. » (75) Nog meer nadruk wordt gelegd op den plicht der Besturen om den gezondheidsdienst uit te breiden.

Maar veruit de voornaamste zorg van heel het rapport gaat naar den plicht om de inlandsche gemeenschap op te voeden tot zelfbestuur, tot « the democratic ideals of self-realization, self-expression, and ultimate self-determination. » Er wordt zooiets voorgesteld als een 20-40-60-jarenplan om de inlanders meer en meer te bekwamen, te doen deelen en meester te maken in het volledig bestuur van hun land.

Om het zoover te brengen is natuurlijk een « intensive educational campaign » noodig, die dan ook moet gebeuren in een echt democratischen geest en opgebouwd op de echte nooden en verlangens van Afrika, om zoo te komen tot Afrikaansche gemeenschappen met Afrikaansche beschaving.

Hoe die beschaving er zal uitzien, durft het rapport nog niet voorspellen: maar zeker moet ze « be adapted to the mentality, aptitudes, occupations and traditions of the various peoples, conserving as far as possible all sound and healthy elements in the fabric of their social life; adapting them where necessary to changed circumstances and progressive ideas ». (98) Bemerk de voorzichtige restricties « as far as possible », « all sound and healthy elements », « adapting them where necessary to changed circumstances and progressive ideas », die steeds opnieuw voorkomen: « provided that it obey the law » (7), « with only such modifications as modern conditions may demand » (36), « the foundation of a sound modern education » (40), « into wise channels » (40), « the detribalized African, one of the inevitable results of industrialization », enz. Trouwens, het rapport bekent zelf dat « the central difficulty in the problem lies in finding ways to improve what is sound in indigenous tradition » (99) en « the members of this Committee wish to record their conviction as to the vital importance of studies of social anthropology and the need of bearing more in mind native beliefs and customs in adjusting modern European forms of government to Africa » (118). « In dealing with the African people we must always remember the important part played historically by family, clan and tribe.. Everything possible must be done to maintain the tribal unit where this is feasible, creating interest in its history and making it a basis of pride for future development » (118). Jammer dat deze principieele waarheden vooral in een aanhangsel worden gezegd.

In elk geval: « the type of civilization that should ultimately prevail in Africa will doubtless be close to history and to the soil, retaining much that is best in native tradition and life, but it will also include important features which have been brought to it by European Governments and by missionaries » (40). « That the governments in Africa must have the representative element is, however, clear » (40).

De hoog-noodige opvoeding der massa in dien zin en de rap-stijgende opname der inlanders in alle vormen van bestuur moet de inlanders mondig maken en nationalist in den goeden zin. Het rapport spreekt zelf van « the feeling of nationalism for which the European Power in controll should itself be thankfull and should try to guide into wise channels » (40). « Each nation, race, creed, or other constituted minority, should have full cultural autonomy, but this should not involve complete self-determination in the politicel field, as this would result in the

revival of extreme forms of nationalism which must be discouraged. » (63)

Van stondafaan moet dus elk koloniaal bestuur op de beste manier « the most intelligent native public opinion opportunity for expression » geven bij elke groote koloniale aangelegenheid, bij monde van volksvergaderingen, vergaderingen van opperhoofden, van volksvertegenwoordigers, van inlandsche, internationale of inter-raciale commissies, van hoogstaande missionarissen of inlanders (33).

Als beste eerste stap is natuurlijk de « onrechtstreeksche bestuursvorm » noodzakelijk, en hier geeft Engeland, ofschoon nog behept met een colour-bar-mentaliteit, prachtige voorbeelden. « Indirect rule has, however, certain disadvantages in that it does not apply very effectively to detribalized Africans who are so numerous in and near the older sections of large European settlement; that it appeals mainly to the more conservative groups in the native population; that it does not much to adjust native people to the requirements of government under the colonial form of administration: that it represents tribal rather than broader colonial African interests; that there is danger of the native unit of government not being given sufficient independent authority; and that in some instances also, as colonial peoples come to realize that the European official and not the tribal authority is their supreme arbiter, they cease to extend to their traditional rulers and institutions that respect and loyalty which they have customarily received »(78).

Van stondafaan ook moet de massa opgevoed worden in die richting. Die opvoeding moet zoo praktisch mogelijk gebeuren, aangepast zijn aan het heele-leven-omvattende doel: volksgezondheid, landbouw, industrie, administratie omvatten en zich ook, zelfs met cinema en straatpredikanten, tot de volwassenen richten: Afrika heeft een schreeuwende nood aan een nieuw soort missionarissen, « these we may call missionaries of civilization »...« Africa is crying for the light of civilization »...« Africa lacks roads, railroads, bridges, boats, all types of vehicles, farming implements, machinery, household utensils, and an endless variety of things that may well be considered essential to modern civilization » (93-98).

Wat het jeugd-onderwijs betreft, moet het eerste onderricht gegeven worden in de moedertaal. « The practice followed in the British and Belgian colonies of having this in the vernacular whenever practicable is a wise one. It is only through such use in elementary teaching—based on vernacular textbooks—that this can be accomplished, and that the native people can be given a sense of pride and a deep and intelligent interest in tribal welfare. But the vernacular needs supplementing, at least in all fields of secondary education,by the European language of the colony, so that pupils may have a large field of printed literature open to them and may be fitted for governmental and other responsabilities. A large literate population is essential if the trained African leaders are to secure adequate support and if wise policies are to be adopted » (93). En hier krijgt België een paar keer de opmerking mee: « Belgium is still doing very little in the education above the elementary and lower secondary levels » (8). « Belgium has been specially backward in this matter » (96). Elders, moet er toch bekend, wordt lof gesproken over de belangstelling van België in koloniale zaken, over onze « Commissie tot bescherming van den inlander », over onzen gezondheidsdienst, enz.

* * *

Sinds de gazetten-koning Hearst in november 1938 het plan uitbazuinde om o. a. Belgisch Kongo, « die toch weinig voordeel oplevert aan België en wiens bestuur ten allen tijde een schande geweest is », tot een Joden-home te maken, zijn er al zooveel menschlievende plannen van over den Atlantiek gekomen, dat we eenige moeite moeten doen, om ze ernstig op te nemen. En toch is dit rapport ernstig en al onze aandacht waard.

De wijze van op- en samenstel maakt wel, dat het eenigszins verward aandoet: zoo zou het overzicht van Afrika's land en volk logisch vooraan moeten komen en niet in een bijvoegsel. Ook behandelen de vier eigenlijke hoofdstukken ten slotte vier keer hetzelfde thema, zij het ook onder een ander oogpunt. In het hoofdstuk over de « basic rights and social essentials » mist men een wijsgeerige bazis, die zeker zou voorkomen

hebben dat de natuur-rechten der Afrikanen en Afrikaansche gemeenschappen enkel gezien worden onder het vaag kleurglas der democratische behoeften en idealen. Las Casas en Vittoria gingen op die grondprincipepen reeds heel wat dieper in. De begrippen staat-kolonie en natie-volksgemeenschap worden nog niet duidelijk uit elkaar gescheiden en hebben nu toch al genoeg verwarring gesticht. Trouwens, niet enkel de reeds-aangestipte wijziging in beteekenisbepaling van het Atlantic Charter doet het rapport nu al wat verouderd schijnen, maar ook de snelle evolutie der gedachtenstroomingen en realizaties in Afrika zelf. (cfr. o. a. de kritiek op het rapport in « Africa », Jan. 43, p. 39 v.)

Ook kan men zich wel afvragen, hoe de eisch voor democratie in Afrika's toekomstige onafhankelijke gebieden niet in tegenspraak is met hun vrije bestuurbepalingsrecht. Maar de voornaamste kritiek lijkt me wel, dat het rapport niet schijnt gezien te hebben, hoe de aangepredikte opvoeding tot « rasfierheid », tot « trouw aan geschiedenis, stamtraditie en bodem », tot « kultureele autonomie » noodzakelijk in tegenspraak moet komen en botsing met de door Europa getrokken politieke grenzen en ekonomische areas, die de kultureele volksgemeenschappen uiteenrijten en disparate stukken samenbinden tot een echte « balkanizatie » van Afrika.

« The conception of minority rights has broken down in practice » zegt J. L. Magnes (Foreign affairs, Jan. 43, p. 243,) en vermits elke kultureele gemeenschap naar politieke eenheid streeft, zal er een stijgende onevenwichtigheid en strijd groeien, zoolang de Europeesche mogendheden geen nieuwe Afrika-kaart opmaken gebazeerd op die natuurlijke volksgemeenschappen. Het Europa van 1920-1940, met zijn 40 millioen minderheden-leden, heeft ons toch wel dàt moeten leeren, dat de rechtmatigste eischen van kultureele autonomie door de meerderheden miskend en verkracht worden.

Ook op gebied van onderwijs en inlandsche taal zou veel te zeggen zijn tegen tekst en geest van het rapport. Elke ethnische minderheid die mondig wordt, begint met een taalstrijd en eischt volledig onderwijs in eigen taal en taalgelijkheid in het landsbestuur. Hoelang zal Afrika, met lager-onderwijs en katechismus in de moedertaal en met alle verder onderwijs en beschavingswegen in vervreemdende taal tevreden zijn ?

En ondanks de vele bladzijden over uitbreiding van hygiene en over godsdienst en karaktervorming, wordt de moderne aangroei der onzedelijkheid, genotzucht, polygamie en uitsterven niet duidelijk genoeg aangegeven: «pourquoi toujours taire la principale cause du mal: l'absence de base morale à notre colonisation, et surtout la désagrégation de la famille», schreef Monseigneur Le Roy in zijn voorwoord op «Enquête coloniale» van Delafosse (1930)

* * *

In een moedig artikel, lijk de vrije Hollanders er meer kunnen schrijven, vraagt Nederland's minister van Kleffens zich ten overstaan van al die mooie Amerikaansche vrijheidsplannen af of al die beloften wel heelemaal belangeloos zijn, of we zelf wel goed weten wat de kolonies noodig hebben, en of al die zelfbesturen wel zullen zegenrijk zijn voor de bevrijde volken (The democratic future of the Netherlands Indies, in: Foreign Affairs, Oct. 42, p. 87. 103). Maar een verdere vraag, die heelemaal buiten de beoordeeling van het Rapport valt: zullen zelf de meest-democratische, meest-vereende en best-willende naties in staat zijn hunne beloften te vervullen ? Heeren-mentaliteit dragen we allemaal als 'n straf over ons. « Les Américains nous ont appris une foule de choses, schreef de leider der inlandsche partij van Haïti, mais avant tout que nous sommes des Niggers. Ils nous ont appris à rougir de notre sang » (Vie Int. 15-6-29,p.1037), en op 21-6-43 moesten de Federale troepen te Détroit «restore order in the country's worst race riots since the disturbances in the first world war» (Current History, aug.43,p 424) Ook bij ons is het «prestige van den blanke» vaak onbewust rassistisch gekleurd: « De neger komt dichter bij een aap te staan dan bij den blanke», zegt Sylva de Jonghe in «Het koloniale in de literatuur », 1938, p .20. en in een laakbaar hoofdartikel van October 1943 schreef « Band », dat « één haar van het hoofd van een blanke ons meer waard is dan de volledige collectie van hun tronies».

Zullen de Regeeringen dergelijke mentaliteit kunnen overwinnen? En zullen ze vooral opgewassen zijn tegen het groot-kapitaal en de internationale kapitalisten, «qui, par définition, ne sont jamais de bonne ni de mauvaise foi, mais simplement des hommes d'affaires», zegt Don Sturzo in «People and Freedom,» en hij voegt er als voorbeeld bij, hoe het rubber-kartel van Malaya, dat toch onder garantie stond der Regeering, sterk genoeg was om een akkoord tusschen Engeland en Amerika over de Pacifiek-politiek te verhinderen en om rubber-kultuur te voorkomen in Zuid-Amerika (*Volontaire, 20-4-42*). Laten we hopen, dat ook na dezen oorlog het «present-day capitalism» niet zal blijken te zijn de «antithesis of democracy and of freedom» (*Current History, aug 43, p. 411*).

E. Boelaert.

J.C. SMUTS.- The Basis of Trusteeship in African Native Policy.- S. A. Institute of Race Relations, 1942.

In dit 2e «New-Africa Pamphlet» stelt Zuid Afrika's Regeeringshoofd, in plaats van de oude Heerenvolk-theorie de voogdijschap-theorie in de betrekkingen tusschen Blank en Zwart. Welk verschil dit in de praktijk geeft wordt niet aangeduid. De voorkeur voor de voogdij-theorie wordt gewettigd door haar zedelijke basis, door het falen der vroegere politiek en door de voordeelen die zij oplevert voor de Blanken en hun staat. Zij wordt echter niet verdedigd tegen haar nieuwsten mededinger: de theorie der samenwerking. Noch wordt gewezen op het natuurlijk einde van elke voogdijschap: de zelfstandigheid van den pupil. Maar er worden reeds onmiddellijke toepassingen van den voogdijplicht als noodzakelijk bevestigd met een vrijmoedige schuldbekentenis, die milder stemt in het beoordeelen van toestanden, welke de hooggeplaatste spreker bestempelt als «betreurenswaardig, ongezond en onduldbaar».

Moge deze brochuur opwekken tot een gewetensonderzoek en alle Blanken in Afrika meer bewust maken van hun steeds stijgende verantwoordelijkheid tegenover de inlandsche bevolkingen.

G. H.

Senator Edgar H. Brookes.- The Bantu in South African Life.- S.A. Institute of Race Relations. Johannesburg. 1943. -50 pp.

Schrijver is een der vier senatoren, die in Zuid-Afrika de rechten der kleurlingen moet verdedigen. Zijn boekje heeft veel onderzoek en eerlijk nadenken gevraagd en vraagt dat ook van den lezer. Hij beschouwt zoo objectief mogelijk de plaats welke de zwarten in de Zuid-Afrikaansche zwart-blanke gemeenschap bekleeden en bevindt, dat zij, die volgens Generaal Smuts die gemeenschap op hun rug te dragen hebben, daarin zeer minderwaardig behandeld worden.

Achtereenvolgens bestatigt hij dat de loonen der zwarten overal te laag zijn voor een menschwaardig bestaan, dat er zwarte herkende werklieden-vereenigingen noodig zijn, dat voor betere huizing, betere voeding, betere hygiene en beteren geneeskundigen dienst moet gezorgd, dat de grond-eigendom billijker moet verdeeld en den zwarten beter geleerd hoe zij hun grond moeten uitbaten; dat zij in handel en nijverheid beter moeten gesteund worden, dat aan hun opvoeding meer geldelijken steun moet gegeven en meer zorg besteed, dat meer geschoold werk voor hen moet openstaan, dat aan de sociale instellingen der zwarten meer studie moet besteed en dat aan hun opleiding tot en geleidelijke inwijding in administratief en politiek bestuur kordater hand moet gelegd worden, en dat ten slotte de zedelijkheid en onze persoonlijke houding tegenover hen nog de meest-noodige en zekerste factors zijn hunner verheffing.

Het boekje is opgevat als een handleiding voor besprekingen en studiekringen; het werpt nog vele andere kwesties op, als de moraliteit van den bruidschat, de wettelijke afschaffing der veelwijverij, voertaal in onderwijs, officieel onderwijs, enz. Het is praktisch en prachtig.

E. Boelaert.

Résumé des Statistiques des Missions du Congo Belge et du Ruanda-Urundi au 30 Juin 1943.

La Délégation Apostolique de Léopoldville nous prie d'insérer les données suivantes :

Superficie	2.328.141
Territoires ecclésiastiques	28
Stations principales	410
Missionnaires Prêtres	1.251
Prêtres Indigènes	143
Missionnaires Frères	581
Frères Indigènes	174
Missionnaires Sœurs	1.495
Sœurs Indigènes	268
Séminaires Régionaux	5
Séminaristes	326
Petits-Séminaires	23
Petits-Séminaristes	1.281
Noviciats Frères Indigènes	13
Novices	76
Noviciats Sœurs Indigènes	19
Novices	108
Assistantes du Service Social	7
Catéchistes	26.033
Catholiques Indigènes	2.717.192
Catholiques étrangers	24.406
Catéchumènes	889.376
Ecoles Primaires	17.856
Elèves	741.607
Ecoles Normales	40
Elèves	3.021
Ecoles Professionnelles	138
Elèves	5.084
Ecoles Moyennes	62
Elèves	4.477
Moniteurs	16.512
Hôpitaux et Dispensaires	555
Malades soignés	11.292.456
Léproseries	68
Lépreux soignés	7.366
Maternités	116
Consultations des Mères et enfants	1.770.878
Naissances	19.742
Imprimeries	23
Périodiques	27
Eglises	734
Chapelles, la plus grande partie chapelles-écoles	18.965
Baptêmes d'Adultes	90.540
Baptêmes d'Enfants	107.413
Baptêmes in articulo mortis	79.089
Morts	62.617
Mariages	31.241
Communions	29.430.844

De Juin 1942 à Juin 1943, augmentation :

Catholiques Indigènes	137.152
Prêtres Indigènes	20

N.B. Depuis 1940 les Missions du Congo-Belge et du Ruanda-Urundi n'ont plus reçu aucun renfort en personnel.

Des Missionnaires, Pères, Frères, Sœurs sont morts dans presque toutes les Missions.

Plus nombreux ont été et sont encore à présent les cas de maladie et d'épuisement suite au surcroît de travail et à l'impossibilité de prendre un congé hors des régions tropicales.

Avec des effectifs ainsi réduits et trop souvent fatigués, les Missions continuent à entretenir et développer toutes les oeuvres d'évangélisation, d'enseignement pour blancs et noirs, d'assistance médicale etc. etc.

Elles continuent de servir vaillamment la cause de la civilisation chrétienne au Congo-Belge et au Ruanda-Urundi.

AEQUATORIA

VIIe Année N° 2 1944

Over de MUKANDA en ZEMBA bij de TSHOKWE.

De Tshokwe'sche volksstam woont in den Zuid-Westelijken hoek van het Vikariaat der EE. PP. Franciskanen tusschen den 9°-11° Z. B en 22°-24° O. G. Ze leven daar niet in een aaneengesloten groep, doch verspreid over de gewesten Malonga en Sandoa. Hun gezamenlijk getal kan geschat worden op ongeveer 80.000 man. Buiten Katanga wonen er groepen Tshokwe in het Kasai - en Kwango - distrikt en buiten Kongo, een zeer groote groep in Portugeesch Angola.

Bij al die menschen en aanpalende buurstammen is de MUKANDA in voege en in groote eer, ja de gebeurtenis in het leven van den jongen neger, en tevens het populairste feest van het jaar.

De ZEMBA mag beschouwd worden als de voltooiing van de MUKANDA, alhoewel verre niet zoo verspreid en zoo algemeen gevierd Vertoont neiging om te verdwijnen

* * *

A. De MUKANDA.

Vier vraagjes willen we dienaangaande stellen en trachten te beantwoorden:

I. Waarin bestaat die MUKANDA?

II. Welk is zijn oorsprong? Wat gaf er aanleiding toe?

III. Welk is zijn doel?

IV. Mogen onze kristene jongens die ingaan en mee doormaken?

1. Waarin de « MUKANDA » bestaat.

MUKANDA komt denkelijk van mu(plaatsaanduidend mu)en het nw. *mukanda*= berisping, beteugeling, woord dat zelf afstamt van het ww. *kukanda*=berispen, kastijden, beteugelen. Het zou dan etymologisch beteekenen « in de berisping, in de beteugeling zijn . . . » Vandaar dan de volgende verschillende beteekenissen:

a/een globale beteekenis, namelijk het geheel der geplogenheden ter gelegenheid van het Besnijden der jonge negers. In dien zin beteekent: kuya mu Mukanda (=in de Mukanda gaan), of uli mu mukanda (=hij is in de Mukanda), dat een jongen die plechtigheid doormaakt.

Komt men op het onverwachts door een dorp waar onder grooten toeloop van volk op zijn beste gekleed en uitgedoscht, driftig wordt getrommeld, gedanst en gezongen, en vraagt men wat dat beduidt, dan zal men voor kort antwoord krijgen: « MUKANDA » - het zijn de feesten van of ter gelegenheid van de Mukanda, der Besnijdenis.

b/Dat woord duidt ook de plaats zelf aan waar de jongens na de bewerking te hebben ondergaan, verblijven tot hun wonde

genezen is en bij de familie alles gereed is om hun uitkomen te vieren. Die plaats is afgezet met hooge takken, hetgeen wordt vertaald door : kushita Mukanda. Daar slapen de jongens in. Buiten in de nabijheid staan de trommels opgesteld voor dans, zang en oefeningen.

c/ Het woord : Mukanda beteekent ook nog dat de jongens gedurende hun verblijf op die plaats geoefend, gedrild, getemd worden —kukanda pami— driestheid intoomen, driften kort houden. Want ze mogen er naar geen vrouwen kijken, noch zich laten verteederen door het aandenken aan hun « moeders » Voor zekere bepaalde fouten worden ze geslagen ; ze mogen dan niet verpinken, maar moeten hun pijn verbijten. Ze moeten gehoorzamen aan de leermeesters van de Mukanda die hen niet verlaten, en tevens aan den oudsten hunner. Aan de naleving der aan de MUKANDA eigene « taboes » wordt ten strengste gehouden, anders regenen de straffen, die kunnen beteekenen : met honger slapen gaan of boete voor hun vader.

d/ Missionarissen en Blanken verstaan door: Mukanda, eenvoudig Besnijdenis. Als we ons van het feit willen vergewissen, vragen we effenaf : zijt ge al in de Mukanda geweest ?

II. Welk is de oorsprong van die MUKANDA ?

1° Het is een feit dat de Tshoksche negervrouwen niet willen trouwen met een man die de Besnijdenis niet heeft ondergaan. Op vragen naar het waarom van zulke afwijzing, wordt steeds geantwoord : *praeputium non abscisum* zou onzindelijkheden bevatten die de vrouw dan onaangenaamheden konden meebrengen.

2° Er zijn ethnologen die beweren dat oorsprong en reden van zulk een gebruik wel zou kunnen gezocht worden aan den kant van den man. In casu glandi detecti per circumcisionem copula longius protrahitur, e contra circumcisione non facta, glandus majus sensibilis est, deinde copula non perduraret nisi parvo tempore.

3° Mijn zegsmannen vertelden me het volgende omtrent dien oorsprong.

De MUKANDA zou ontstaan zijn bij de TUMINUNGU, een volksstam van uit de LUNDA, en die zich tusschen 1600 en 1650 was gaan vestigen aan den Hoogen Kasai, streek DILOLO, aan beide kanten van die rivier.

Van het dorp Mayanda was er een vrouw met haar zoontje uitgegaan om zoutgras te snijden. Het zoontje was aan het spelen met die scherpe grove grasblaren. Doch zie daar snijdt het zich in de voorhuid van zijn genitalia. De moeder bloed ziende begint groot misbaar te maken, en snelt naar het dorp terug. Twee mannen, Mukuwa en Tshuwisha, neven van Sanama Kapaza die zelf broeder was van Saluseke, de stichter der Tuminungu, nemen den kleine op en rondden de wonde af zoodat heel de voorhuid verdween. Na enkele dagen was alles genezen. Hoera ! bij het mannenvolk dat vond dat zoo iets schoon en proper was, werd er besloten dat iedereen zulkdanige behandeling zou ondergaan.

De volledige inrichting van zulk een MUKANDA beschrijven, het verloop der plechtigheden omstandig verhalen, de jongens die behandeld zijn geworden opvolgen van dag tot dag gedurende heel den tijd dat ze afgescheiden leven (soms maanden) in de Mukanda, enz. , valt buiten het bestek

van dit artikel.

III. Welk is het doel van de MUKANDA ?

De heidensche negers, vooral die al wat jaren hebben, houden met hart en ziel aan dat volksche gebruik.

De invloed van onzen Godsdienst is reeds zoo groot dat kristene ouders en soms zelfs katekumenen en postulanten hun jongens niet meer naar de MUKANDA der heidenen laten gaan.

Evenwel allen verlangen dat hun kinderen besneden worden, hetgeen gebeurt in onze Hospitalen of dispensaria.

Uit die algemeene gesteltenis van het volk : alle mannevolk besneden te zien, kan men het volgende afleiden :

1° dat het eerste doel met de Mukanda beoogd, is : zich schikken naar wat de Ouderen hebben ingericht en dàt uit een gevoel van eerbied voor de voorvaderen. Overigens meerdere bijzonderheden van die Mukanda-viering hebben voor doel den jongens (*tundanji* geheeten) eerbied in te prenten voor wat de Vaderen deden.

2° dat een tweede doeleinde is : tegemoetkoming aan den eisch der vrouwen : zóó, of geen huwelijk ! We zouden dit kunnen den naam geven van : maatschappelijke noodzakelijkheid.

3° Bijdoelen zouden zijn o. a.

a/ de jongens een verre voorbereiding schenken voor hun later familieleven. Door de *Nombola* (= leermeesters in de Mukanda) worden de jongens onderwezen in veel zaken betreffende het huwelijksleven, geslachtelijken omgang, het verwekken van kinderen. Veel taboes hun opgelegd gedurende den Mukanda-tijd willen dit inscherpen : zoo ge dit of dat niet nakomt, zult ge « ku-heuka » - impotentes worden en geen kinderen kunnen in het leven roepen.

b/ Ander bijdoel is den jongens een bewijs, verstrekken van mondigheid.

Onbesnedenen worden *ilimo* (enk. *tshilima*) geheeten. We vertaalden dat woord door : *mushenji, bumbafu*, heiden in den zin waarin ook O. L. Heer dat woord gebruikte toen hij zei : zoo iemand niet naar U luistert, hij weze u als een heiden (ethnicus) *Heiden* en *tshiloya* beteekenen hier : vreemde, niet eigene, oningewijde, die geen rechtstitel bezit in zijn stam, die vrijelijk mag bedot en bestolen worden. . . Maar wie dóór de MUKANDA ging, trad in de groote familie, mag van nuaf aan meespreken met de « grooten » mag aanzitten aan denzelfden maniokbrei en brokken en proppen afwringen gezeten naast zijn meerderen.

In zijn tegenwoordigheid wordt niet meer overdrachtelijk of bedekt gesproken over de Mukanda en worden hem geen spookverhalen voorgedragen. Hij weet immers reeds alles. Ook de zoogenaamde « MAKISHI » die, verkleed in een koordenharnas met een schrikwekkend masker voor het gezicht, van langs den kant der graven het dorp komen binnengedraafd, jagen hem geen schrik op het lijf. Hij weet immers nu ook dat dat geen echte weerkeerenden zijn, geen vermaarde voorvaders die opstonden uit hun graf. . .

De jongens zijn nu « man » geworden en de ouders gaan er fier over. Ze kregen bij het uitkomen en herverschijning in hun dorp nieuwe witte panen en ook een nieuwen naam waarbij ze voortaan zullen gekend staan onder hun volk.

c/ Ander « feitelijk » bijdoel is nog : den jongens een zekere opleiding verschaffen

naar het lichaam en een zekere opvoeding naar de ziel.

Dit laatste klinkt wel eigenaardig: een zekere opvoeding naar de ziel, in een volslagen heidensche omgeving?! En toch is dat zoo: wie het verloop van zulk een Mukanda aandachtig naging, moest getroffen worden door den ijver der Mukandameesters om de Tundanji praktisch meerdere natuurlijke deugden in te prenten, o. a.

eerbied voor het gezag der Ouderen,

gehoorzaamheid aan de wetten dier Ouderen, aan de Gewoonten en Gebruiken,

onderlinge achting: geen *kulituka* is geoorloofd.

uithoudingsvermogen bij honger en straf: beiden dienen gebeurlijk aangenomen zonder preutelen of mokken.

geest van versterving en verharding tegenover overdreven gemoedsleven: gedurende de Mukanda mogen ze zelfs niet denken aan hun moeder, wier naam hun zoo vóór op de lippen en zoo hoog in het harte ligt. Alleen wordt hun toegestaan vóór zonsopgang en ná zonsondergang, als alles rustig en stil is, hun heldere klare stemmekens te laten schellen door de reine lucht bij de gebruikelijke liedjes, opdat hun « geliefden » daar in het dorp het zouden hooren en zeggen met innige voldaanheid: ze zijn er nog, ze zijn gezond....

Lichamelijk worden de mannekens er gedrild en geoefend tot virtuozen van soepelheid en lenigheid. Dagelijks een paar uren in den voormiddag en een paar uren in den namiddag. Geen lichaamsdeel, geen spier, geen gewricht of ze worden gerekt en gerokken, getrokken en geplooid bij de menigvuldige verscheidene oefeningen op slag van trom en melodie van gezangen.

En die oefeningen zijn geen droge bewegingen, hart en zinloos. Neen, het zijn dansen die meer weghebben van uitbeeldingen en nabootsingen van handelingen en gedragingen van menschen en dieren. Het zijn levende tafereelen uit het volle leven genomen.

Ik kon zekeren dag ooggetuige zijn van niet minder dan 19 verschillende dansoefeningen, elk met zijn eigen naam, eigen gebaren en lichaamsbewegingen, met zijn eigen woorden en zang en zijn eigen slag en ritme van hoofd- en begeleidende handtrommen.

Zin en beteekenis en beschrijving van elk dier groepdansen ware zeker interessant, doch dat valt weerom buiten het raam van dit opstel.

IV. Mogen onze kristene jongens in de « MUKANDA » der heidenen gaan?

Mijn bescheiden antwoord is: neen.

Ik zeg: neen. Niet om wille van het gevaar onder zedelijk opzicht (de kleine negers hebben maar heel weinig meer bij te leeren van de levensmysteries); ook niet om wille van gevaar voor karakterverwildering (het tegendeel zou eerder waar zijn), maar wel om wille van dat geheel waaruit de MUKANDA nog bestaat en dat als zoodanig nog past in het kader der fetisjistische levensopvatting zooals die sedert eeuwen gangbaar is onder de heidenen.

De MUKANDA is niet slecht in se. Wellicht is ze de eenige proeve tot wilsvorming in de heidensche samenleving.

De Mukanda zou dus kunnen goed gemaakt worden en aangepast blijven aan den neger en zijn omgeving. Maar dan moet eerst een merkelijke uitzuivering geschieden en dan een gevoelig afbreken met den « ouden deesem ».

Eerst en vooral zouden de inrichters en vooral de Mukanda-meesters overtuigde kristenen moeten zijn. Gebannen zou moeten worden wat in handelingen en woorden en gezangen strijdt tegen het Geloof (zooals het aanwenden van zekere geneesmiddelen «mutumbo ya Mukanda», en strijdt tegen de Zeden.

De gewoonte maakt te loopen in en rond de Mukandaomheining zou moeten afgeschaft worden.

Andere bijzonderheden konden veranderingen of wijzigingen ondergaan Maar ook een heel hoop zouden kunnen behouden blijven.

De Zaak is echter kiesch en verdient eene diepere instudeering!

* * *

B. De ZEMBA.

De ZEMBA heeft in het leven van den jongen neger lang de beteekenis en waarde niet van de MUKANDA.

I. Wat is de ZEMBA?

a/ ZEMBA is een volksgebruik gekend bij de TSHOKWE en naburige volksstammen (Tulwena, Tulunda, Andembo, Bakaonde ....) en dat voorbehouden is aan jongelieden die reeds hun MUKANDA hebben doorgemaakt.

Het bestaat voor de jongelieden in langs een smallen weg, gekapt in het bosch en afgezet met palen (*Zemba* geheeten), te loopen tot bij een hut die *Maila* heet en waar de SAMAZEMBA zit. Dat gebeurt in den nacht en langs den weg Zemba staan verborgen de TULYANGU of dienaars van Samazemba die de jongens vastsnappen en hen nijpen en knijpen totdat ze zich kunnen loswringen om dan in de handen van andere Tulyangu-kwellers te vallen. Dat moet zoo een tiental keeren herbeginnen tot groot jolijt der toeschouwers die dansen van pret bij het hooren «mamem-ameroepen» der kandidaten. Daarna worden ze door den Samazemba uitgenoodigd na nieuwe beproeving ondergaan te hebben om den «shima ya Nalupanda» (brij van maniokzemelen) te eten en «walwa wa kayanda» (maïsbier) te drinken. Van die brij waarvan 3 proppen op de groote handtrom liggen (trom die hier «kayanda» geheeten wordt) mogen ze slechts de middenste prop afslikken, de andere twee moeten ze uitspuwen. Eveneens zoo met het maïsbier: van de drie teugen die ze innemen, mogen ze slechts de derde inzwelgen. Waarna ze met de hand op de trom slaan en roepen) «Kayanda ka mugonge!» (Mungonge is hetzelfde als Zemba.) Met dien roep zweren ze. En in het verder leven als iemand de waarheid van zijn gezegde wil staven, zegt hij: kayanda ka mungonge! Daarbij verstomt alle gekibbel en tegenspraak. De aldus ingewijden mogen alléén met die woorden «zweren».

b Etymologisch zou het woord ZEMBA komen van *ku-zemba* of *ku-zumbama* dat beteekent: gebogen staan. Iemand nu die geknepen en genepen wordt over heel zijn lichaam, kronkelt en buigt zich allicht om er aan te ontsnappen. Het woord zou dan zelf kunnen beteekenen: *pijn, smart.*

c/ *lij* uitbreiding heet de weg die door het bosch heenleidt naar de Maila hut: zemba, i. e. een weg van pijn, van smart= een kruisweg.

II. Welk is de oorsprong van de ZEMBA?

De legende daaromtrent luidt als volgt:

In een Lunda:dorp geheeten « Kaza na Nenga en Muyeji na Thsala » (Kaza na Nenga zijn de namen van de grootouders : Muyeji na Tshala zijn de namen van hun kleinkinderen), woonde zekere vrouw met name NAKATENDE. Die vrouw ging uit om te visschen. Ze droeg haar kind mee op de heup. Aan de beek gekomen zette ze het kind neer in het gras en stapte het water in met haar langwerpige vischkorf. Ze trok haren korf met kracht door het instroomend water, toen opeens schreeuwen van haar kind haar ooren trof. Doch ze keek niet om en ging voort met visschen. Toen ze eindelijk uit het water aan wal stapte, wat stond ze verschrikt toe te kijken! Haar kind lag daar met sneden en kerven als met scherpe voorwerpen bewerkt. Ze liep naar het dorp en wenkte de vrouwen. Met omhaal van woorden verhaalde ze wat er gebeurd was en toonde meteen haar arm kind dat daar onder draaien en heen en weer kronkelen te kreunen en te kermen lag.

Dan riep Nakatende eensklaps uit : « Laten we gaan naar mijn zemba » dit is : naar mijn droefheid, naar de plaats van mijn pijn en smart. En nog harder riep de sloor : komt allen mee naar de beek en naar de plaats waar ik : nazembamanga= waar ik inzengebogen heb gezeten als iemand die hard treurt en fel droef te moede is. Enkele vrouwen en ook mannen togen mee naar de beek. Nakatende wond zich meer en meer op, haar gekwetst moederhart dreef haar tot een soort waanzinnige vervoering. Die waanzinnigheid deelde zich mee aan de omstaanders en allen begonnen te zingen en te dansen. En Nakatende greep de vrouwen vast en begon die te nijpen, te knijpen al roepende zoo verging het mijn kind.

Tot zoover de legende. En zoo onstond de Zemba viering.

De mannen namen later van de vrouwen de woorden en gebruiken over, doch voegden er nog wat bijzonderheden bij.

Zij zelf vermaakten dan aan de vrouwen hun vroegere Tshiwila «viering » hetgeen in den zelfden aard schijnt te zijn.

Een tiental jaren geleden vond men in meest al de dorpen, ten minste in de groote dorpen, een of anderen man die heette : Samazemba=vader of inwijder of voorzitter in de Zemba-gebruiken. Tot hem moesten de jongelieden zich wenden die verlangden de Zemba beproevingen te ondergaan.

III. Doel van de ZEMBA !

1/Voor het volk : vermaak.
2/Voor de jongelui :
a. Niet willen onderdoen voor hun makkers die reeds door de Zemba heen waren.
b. Niet uitgescholden willen worden door huns gelijken voor « itondwe » (enk. tshitondwe) hetgeen smadend klinkt en zoowat beteekenis schijnt te hebben van : wilde, vreemde...
c. Deel willen hebben aan de menigvuldige, Tulyangu dansen en gezangen.
d. Te kunnen zweren zooals de grooteren met : Kayanda ka mungonge !
Want met die woorden halen ze steeds hun slag thuis. Een chef of vooraanstaande bv. die bij een openbare redetwist opeens met kracht zijn vuist laat neerkomen en roept : kayanda ka mungonge ! breekt allen tegenstand en slaat elke tegenspraak stom. Dat

zagen de jongelui gebeuren en daarom wilden ze dat ook zoo kunnen en mogen doen.

IV. Is de Zemba toegelaten voor kristenen ?

Volstrekt, als gansch nutteloos, af te raden. Kon soms in strijd komen met het Ve Gebod. Schijnt anders gansch los te staan van het « geheel » der Negerlevensopvatting. Het is wellicht daarom dat het gebruik verre niet zoo algemeen verspreid is. Nu is het aan het verdwijnen.

Blijven in den mond van het volk nog over de uitdrukkingen als: « A kayanda ! » om spijt medelijden of ook spot uit te drukken ; — « Kavanda ka mungonge ! » om te beklemmen wat gezegd of verhaald werd. Blijven ook nog bestaan verscheidene volksliedjes en dansen eigen aan de Zemba, en die alle gekend zijn onder den naam: *[illegible]* of *a ino* ya Tulyangu = liedjes of dansen van Tulyangu-helpers van de Sama-(zemba). Daar de Samazemba en zijn Tulyangu tijdens de viering en daarbuiten hun eigene bijzondere taal spraken, bestaan er ook nog heel wat woorden die gezegd worden uit de Tulyangu-taal voort te komen.

P. A. Delille. O.F.M.

Autour des dialectes régionaux.

En 1939 parut la 2e édition du livre intitulé : « The African today and tomorrow. » L'auteur, D. Westermann, directeur de l'Institut international des langues et cultures africaines, y passe en revue les grands problèmes coloniaux, j'entends les problèmes intellectuels, sociaux et religieux. Il laisse de côté les problèmes financiers et économiques.

Deux chapitres sont particulièrement suggestifs, le Chap. XIII : Language and education, » et le Chap. XIV : « Disintegration and reintegration ». J'ai lu attentivement ces pages : elles m'ont plu. Il est probable que certaines idées de l'auteur plairont également aux lecteurs d'Aequatoria et c'est pourquoi je trace ces lignes.

Elles ne sont ni une traduction des chapitres en question, ni un résumé des idées y contenues : elles forment plutôt une paraphrase, un commentaire des méditations de Westermann.

1. Utilité du langage chez les Primitifs.

D'une manière générale nous considérons le langage comme le véhicule idéal de nos pensées et de nos sentiments. Le parler, pensons-nous, permet à deux individus de se comprendre. Ce que rumine un cerveau passe dans un autre cerveau, les réactions les plus cachées du coeur humain sont dévoilées à autrui grâce à la parole. Pour nous le caractère essentiel du langage, c'est qu'il est un moyen social.

Le Primitif ne pense pas comme nous. Sa langue maternelle remplit d'autres fonctions appréciables.

D'abord elle le soutient au travail, à la chasse, en voyage, dans les moments pénibles. Et de vrai quand il a une tâche difficile à accomplir, il se stimule lui-même en répétant une série de chants dont il est l'auteur, ou bien il répète des louanges à son adresse, ou bien il invite un autre à le louanger.

La mère qui parle a son bébé, la femme qui fredonne en pilonnant le manioc, l'indigène qui chante en parcourant les plaines sans fin, le pagayeur isolé qui traverse une crique du Lac Tumba en hurlant à tue tête, n'échangent pas d'idées : ils exécutent des gestes émotionnels, ils expriment ce qu'ils sentent, ils tâchent d'extérioriser un état psychologique ou de le créer.

J'assistai l'autre jour à l'abattage d'un arbre. Le tronc était dur et volumineux. Il semblait défier les coups de hache et les morsures de la tronçonneuse. Les ouvriers s'énervaient. Tout à coup l'un d'eux entama un chant : il narrait les vexations dont il avait été l'objet, autrefois, de la part du Capita de Ngombe. Les coups de hache redoublèrent d'énergie. Chaque fois que l'instrument s'abattait dans l'entaille, le coupeur hurlait « Capita » ; c'était le dernier mot d'une ritournelle sans cesse répétée. La colère de l'individu contre son ancien chef explosait et se transformait en énergie et en rage contre le manguier qui n'en pouvait mais. Quelques minutes plus tard le géant s'ébranlait.

Le langage forme aussi un lien, une

attache, un anneau « psychique » de première valeur « Language also forms a psychic link of the highest order ».

Rien n'unit plus solidement les peuples entre eux, qu'un idiome commun. Cette vérité est expérimentée d'une manière tangible par celui qui a vécu longtemps à l'étranger et qui subitement retombe en pleins sons de sa langue maternelle. Son être tout entier vibre : les souvenirs de son enfance, les images des parents et amis, la pensée de ceux qui ont mis en commun tant de choses, sont incorporés dans ces sons et ressuscitent à leur contact.

Aussi, en Afrique, particulièrement dans les grands centres, les indigènes de même dialecte s'assemblent et vivent en commun. Ici les Bangala, là les Nkundo, plus loins les Ngwandi. Ils s'y sentent chez eux bien que loin de chez eux.

Ils aiment le journal qui paraît dans leur langue. Par snobisme ils liront les feuilles françaises mais sans les comprendre et sans les goûter. Les autres, les pages en dialecte vernaculaire, ils les liront lentement, souventes fois et en groupe. On les entend rire, commenter, jouir. Pourquoi ? Parce que derrière ces lignes, il y a le pays, le chez soi, le clan.

Le même phénomène se produit en Europe. Des peuples et des minorités nationales s'engagent dans des luttes désespérées pour préserver leur langue, tandisqu'il serait bien plus utile, pour le commerce et les transactions financières d'utiliser la langue nationale. Pourquoi lutter malgré tout ? Parce que ce langage dont on est jaloux a une valeur émotionnelle et spirituelle. Porter atteinte à cette langue, c'est porter atteinte à la personnalité elle-même, c'est nous diminuer, c'est nous éteindre, c'est nous tuer....

C'est pourquoi capituler au point de vue langue, c'est capituler sur toute la ligne. La vie d'un peuple est étroitement liée à la vie de sa littérature. Une personne qui á l'étranger cesse de parler sa propre langue, montre par là qu'elle se sépare de sa race et désire se laisser submerger par son nouveau milieu.

L'Europe du Moyen-Age parlait une langue commune, le Latin, qui était pour beaucoup le seul moyen d'échanger des idées et d'acquérir une culture intellectuelle convenable. Mais quand les peuples devinrent conscients d'eux-mêmes et acquérirent une manière de sentir nationale, ils rejetèrent le Latin et se mirent á cultiver et à aimer leur propre langue. Sans doute ces nouveaux idiomes étaient plus grossiers et moins aptes á former des ouvrages littéraires, néanmoins les peuples les aimèrent parce que plus capables d'exprimer adéquatement leurs pensées et leurs sentiments.

L'obligation de parler, penser, écrire, prier et chanter dans une langue étrangère, leur parut une violation de leur vie intime et de leur existence nationale. Même les pays qui avaient adopté le Latin comme langue vernaculaire, developpèrent le Latin et le transformèrent chacun á sa manière ; ils affichèrent de cette façon leur individualité propre. Ainsi il en fut des Italiens, des Français, des Espagnols, des Portugais, des Catalans, des Provençaux. Les races forgèrent des langues distinctes, expression des nationalités distinctes.

Les langues internationales sont utiles, mais elles ne peuvent remplacer le dialecte régional. Standardiser et unifier à l'excès les choses de l'esprit, c'est tuer toute vie.

Et de vrai quand nous entendons la langue du terroir, les patois de chez nous, chaque phrase évoque des sensations et des visions qui ne surgiront jamais sous l'influence d'une langue étrangère. Il est permis de comparer les langues aux individus et aux races. Chaque individu incarne une espèce de personne qui n'est jamais répétée dans une autre ; chaque race a son génie, c'est-à dire sa manière de sentir, de penser et de vouloir. Or cette manière caractéristique de vouloir, sentir et penser est manifesté par quoi ? Par la langue.

Conséquence : aucune langue n'est traduisible dans une autre : les nuances s'évanouissent et les concepts même ne sont pas respectés.

La situation de l'Europe d'alors n'est guère comparable à la situation de l'Afrique d'aujourd'hui Le Latin reculait et graduellement les cultures nationales grandissaient, donnant naissance à des dialectes écrits et à des littératures écrites.

En Afrique par contre les langues sont nombreuses et leur usage est limité à de petits territoires. De plus leur amalgamation, leur fusion n'a pas été poussée : chacune est parlée dans son petit coin à l'exclusion de toute autre. Il n'y a pas de mélange, moins encore d'interférence et ceci s'explique.

II. Diverses phases linguistiques.

a) Les tribus vivent séparément.

Durant la période précuropéenne, les tribus et même les sous-tribus vivaient dans l'isolement total. Chaque groupe était séparé du gros du clan et vivait sa vie propre ; le voisin était considéré avec suspicion et tenu à l'écart. Résultat : la manière de parler de chaque groupe se développait dans son sens, si bien que ces dialectes, originellement identiques, devinrent inintelligibles les uns aux autres. Actuellement on constate avec stupéfaction qu'aucun individu ne parle exactement comme parle son voisin. Entre des groupes d'une même grande famille, entre villages, entre deux clans on observe des différences dans la prononciation, dans le vocabulaire et même dans les mélodies du parler. Point de langue intertribale : un égoïsme farouche brisa à jamais l'unité originelle et créa d'innombrables dialectes particuliers et indépendants.

Ce particularisme dans le parler contribua à son tour à maintenir l'isolement des tribus et la méfiance devint une barrière infranchissable. On comprend pourquoi au seul Congo Belge on utilise des centaines d'idomes, pourquoi dans la cuvette centrale on parle plus de 80 dialectes. On comprend aussi pourquoi derrière ces façades bariolées, on sent grouiller un fond commun grammatical, lexicographique et syntactique. [1])

b) Les tribus prennent contact.

Cette situation ne dura pas : certains

---

1) En Europe aussi les dialectes (sans parler des langues) sont bien plus nombreux qu'on ne le croit communément. Qu'on pense, p. ex., aux dialectes couverts par le français. Et partout au monde il est vrai que « aucun individu ne parle exactement comme parle son voisin ». N'exagérons donc pas le nombre de langues et la variabilité des dialectes au Congo, Il faudrait commencer par les étudier sérieusement et par les cataloguer, puis examiner leur degré d'affinité. Je crois que le résultat ne serait pas favorable à la thèse des grandes différences, mais mettrait les langues bantoues en bonne posture devant les langues européennes (G. H.)

clans devinrent puissants et entreprenants. Ils attaquèrent leurs voisins à main armée, occupèrent momentanément les régions avoisinantes et y installèrent leur suprématie. Des rapports de vaincus à vainqueur s'établirent : prestations de toutes sortes, échanges de femmes, redevances en nature et en espèces. La langue du vainqueur devenait prépondérante et manifestait une tendance à se répandre. Les membres du groupe vaincu étaient bien obligés d'apprendre la langue du groupe vainqueur, tandisque le groupe supérieur ne daignait pas utiliser l'idiome du groupe inférieur. Parfois la langue du nouveau venu présentait des accointances avec celle du pays occupé et alors elle se répandait très vite. C'est le cas du Kiswaheli et du Tshiluba dans les milieux Bantous. C'est le cas du Lokwala (dialecte des Losakanyi) dans notre région ; grâce aux Losakanyi, ce dialecte est compris par les Botuali, par les Lokongo et même par les Basengere du Sud.

Les Losakanyi étaient les « mâles » de la région : les autres leurs « femmes ». Le Lokwala devint une sorte de langue intertribale.

La transformation de la langue du vaincu par contact avec la langue du vainqueur, ne se réalise pas toujours. L'indigène s'assimile facilement l'idiome parent du sien, il saisit immédiatement les différences et les retient. Grâce à cette souplesse, et sans adopter un dialecte nouveau, il entretient aisément des relations avec son conquérant. Ainsi la symbiose des Batwa avec leur Nkolo n'a pas produit le mélange des deux dialectes. Le Motwa parle et le Nkundo comprend : le Nkundo parle et le Motwa comprend. Rarement, très rarement le Nkundo parle l'argot des Batwa mais il arrive à le comprendre.

Parfois aussi des contacts s'établissaient entre voisins grâce au commerce. Les mots d'un dialecte s'infiltraient dans un autre. C'est ainsi que les Mpama du bord du Fleuve Congo et les Ntomba du Nord du Lac Tumba ont adopté des mots « Bangi ». Jusqu'à Tchumbiri, grand lieu de marché entre le Bas Congo et l'Equateur, et même jusqu'à Kin, on voyait les flottes des Bobangi voguer audacieusement ; à Irebu elles bifurquaient vers le chenal et sillonnaient les criques du Lac. Leurs pirogues descendaient le fleuve chargées de poisson, de ngola et de sel ; elles remontaient le courant pleines de « mpoke », car avant la découverte de la terre à mpoke au Lac Tumba, c'était Tchumbiri qui fournissait ces vases et leur matière première. La mine des Bateke épuisée, on commença l'exploitation de celle d'Ituta, aujourd'hui encore en pleine prospérité.

c) L'Européen conquiert le Congo.

La nécessité d'une langue commune se fit davantage sentir quand apparut l'homme blanc au Congo. C'est sa présence qui créa des relations amicales et pacifiques entre races ennemies, entre conquérants et sujets. Là où il n'y avait pas de lingua franca, on en inventa une, facile à comprendre et facile à apprendre. C'est ainsi que le Lingala fut employé dans une grande partie du Congo aussi bien par les Blancs parlant aux Noirs que par les Noirs de différentes tribus discourant entre eux.

C'est ainsi que naquit dans l'Afrique Occidentale le pidgin english qui consiste en un langage formé par des mots anglais qu'on prononce à l'africaine. Les particularités grammaticales sont réduites à leur plus sim-

ple expression. Cela ne veut pas dire que ce pidgin manque d'allure: de nouvelles formes grammaticales africaines et non anglaises s'y ajoutent, rappelant la syntaxe des langues africaines de l'ouest. Une évolution du même genre créa ce qu'on appelle le Kitchen Kafir, forme simplifiée du Zulu.

Ne confondons pas ces inventions avec l'Esperanto, car ces langues nouvelles ont une naissance naturelle et leur vocabulaire est très réduit. C'est la croissance qui est irrégulière.

Remarque importante: ces langues passe-partout, ces parlers artificiels ne peuvent jouer un rôle émotionnel: elles restent de purs moyens de communication commode. Elles sont sans âme. . . .

D'ailleurs même dans les centres, dans les camps militaires, où le Lingala est couramment employé, les sentiments profonds et sincères sont exprimés en langue maternelle. Je n'ai jamais entendu de chant funèbre en Lingala, je n'ai jamais entendu d'incantations en Lingala ou en Sango, je n'ai jamais entendu la sagesse nègre évoquée en lingua franca.

Chose curieuse, les tribunaux indigènes, dont les registres sont tenus dans une langue que les fonctionnaires comprennent (français ou langue commerciale) et dans lesquels l'Administrateur Territorial a le droit de siéger comme président, débitèrent en dialecte régional. Je me suis donné la peine d'assister à ces séances publiques, mues en véritables tours de Babel: Isidore parle en Lobangi, Madeleine en Longele, Paul en Lontomba, le chef résume les débats en Lokwila cependant que le greffier, dans le rude labeur de ses méditations silencieuses, transpose les sentences et les « attendu que » en Lingala populaire, mêlé à du Lingala « littéraire ».

Ceci prouve bien que les autochtones emploient la langue du fleuve à contre cœur. Ils la parlent parce qu'il faut la parler. Libres, ils s'expriment en langue vivante, car nous parlons d'Irebu, qui était, avec Equateurville (Coquilhatville) et Nouvelle Anvers, un des centres ayant le plus contribué à la formation du Lingala, Irebu par son armée, Nouvelle Anvers par ses écoles et ses écrits Coquilhatville par ses transactions commerciales.

III. Dépouiller l'indigène de sa langue maternelle, c'est le dépouiller de tout.

La langue maternelle rappelle à l'indigène les jours les plus décisifs de sa vie, ces jours qui ont secoué tout son être jusque dans ses profondeurs intimes, ces minutes solennelles de son entrée dans le clan, de son agrégation à la vie d'homme.

C'est durant cette retraite de plusieurs mois passée dans la brousse, loin du village, que jeune néophyte, il a dû courageusement faire preuve d'obéissance passive. Il y a supporté stoïquement, sans broncher, les sévères épreuves imposées par les ancêtres; sa personnalité primitive s'est évanouie et il a quitté le camp, transformé, rénové et doté d'un nom nouveau: dès lors il fut un homme.

Avant l'occupation européenne existait une espèce d'école indigène, sous la forme de rites d'initiation, où, malgré des erreurs et des abus manifestes, la jeunesse masculine recevait une éducation civique sérieuse, qui loin de les déclasser, en faisait au contraire des membres meilleurs de la communauté» (A. Maus: Aequatoria, N°5, 1942, p. 91)

Sans conteste les mois de l'initiation ancrent profondément dans l'âme de l'indigène les choses de son clan et l'attachement à sa langue natale. C'est comme une incision qu'on lui fait en plein coeur. Pendant plusieurs semaines il est tenu dans un état d'excitation anormale: secousses intérieures, émotions intenses, exaltations indescriptibles se succèdent sans arrêt et le préparent à recevoir et à s'assimiler le savoir de la tribu.

Dans les sociétés primitives la sagesse du clan est moins intellectuelle que sensitive: elle ne s'acquiert pas par un apprentissage rationnel mais plutôt par une expérience personnelle. Chez eux tout a le caractère d'une explosion émotionnelle et momentanée. Rien ne dure. Ce qui ne veut pas dire que cet état psychologique anormal ne peut amener l'indigène à de grands actes. Le suicide, par exemple, est toujours chez lui le résultat d'une émotion impossible à réprimer: colère, tristesse, dépit.

Souvent et même la plupart du temps son émotion s'évapore aussi vite qu'elle est née. On voit des gens s'injurier copieusement et tout d'un coup terminer leur querelle par un éclat de rire.

Cette dépendance des excitations, des influences et des stimulants externes est une caractéristique de la mentalité du Primitif. Aussi son énergie est-elle instable et spasmodique. Il est facilement feu et flamme au début d'une besogne, puis l'intérêt qu'il y porte disparait et son travail est abandonné. Il faut alors la pression de l'Européen pour lui faire achever sa tâche. Là où baisse le stimulant de l'émotion, le Nègre montre peu de spontanéité et reste passif. L'énergie qui continue malgré les désillusions et obstacles inattendus lui est étrangère.

Il attend les évènements et évite ceux qui ne lui conviennent pas, ou bien il s'adapte à eux au lieu de les affronter bravement et de les maîtriser.

Si un Noir persiste dans son travail malgré tout, c'est ou bien parce qu'il est poussé par la nécessité ou bien parce que il est sous l'influence du pouvoir de l'habitude.

En d'autres termes rien n'entre dans le for intérieur du Noir par l'intellect: tout, au contraire, s'y incruste par l'émotion. Or sa langue maternelle lui est inculquée au milieu d'émotions intenses; les langues étrangères ne trouvent que le chemin du raisonnement, chemin généralement fermé.[2])

Puis vient la période de son éducation: l'héritage spirituel des ancêtres lui est transmis, les lois qui règlent la vie dans le groupe lui sont expliquées, le folk-lore du terroir lui est enseigné, les souvenirs nationaux lui sont racontés et tout celà dans l'idiome le plus typique.

Enfin le bourre-t-on d'axiomes, de proverbes qui illustrent splendidement les situations diverses de la vie privée et publique. Il aime s'assimiler ce riche répertoire de fines observations pleines d'humour et de sarcasme. Chose merveilleuse, l'essence de leur sagesse est profondément humaine; leur philosophie de la vie ne se limite ni à une tribu ni à une race ni à un continent; un grand nombre de proverbes ont leur contre-partie exacte en proverbes euro-

2) Et si elles le trouvent, ne conduit-il pas au rationalisme, conséquence de l'exercice unilatéral et exagéré de la raison? Ce danger n'est pas imaginaire pour les Africains; pour nos élèves il devient même déjà réel, quoique dans des degrés variables selon l'orientation de l'enseignement. (G. H.)

péens.

Tandisque les histoires sont la plupart du temps racontées par les mères et les grand-mères, les proverbes sont l'apanage des hommes. Ils sont un exercice mental et aiguisent le savoir. L'homme doit apprendre à les utiliser dans les discours publics. Ils disent « Un enfant habile raconte des proverbes et non pas des histoires. » Les histoires sont considérées comme un passe-temps.

Cet héritage intellectuel africain nous paraît pauvre et défectueux : il n'est cependant pas sans valeur. Il contient un système d'éducation bien adapté à la vie de l'indigène chez lui, où il produit de très bons résultats.

Comment voulez-vous que cet indigène transpose dans une autre langue commerciale ou régionale ce bagage intellectuel, ou mieux sentimental? Ne parlons pas du Lingala qui ne possède pas de parémiologie. D'où l'aurait-il d'ailleurs tirée? Peut-être que le Lingala « moderne », le nouveau Lingala, celui qu'on « embellit » en ce moment de locutions régionales, peut-être, dis je, que ce Lingala qui n'est plus du Lingala possèdera des proverbes juridiques et humoristiques.

C'est la langue maternelle aussi qui permet à l'homme d'être et de rester ce qu'il est, je veux dire « un non-isolé », une partie d'un groupe. Le Noir n'est pas un individu, il est une parcelle d'individu et l'individu, c'est le clan.[3])

Les motifs de ses actes sont des motifs sociaux, non pas individuels ; ils sont fortement influencés par l'opinion publique. Sa conscience descend directement de la communauté, son existence est garantie par la communauté, par le groupe, non pas par lui-même.

Aussi évite-t-il toute responsabilité personnelle chaque fois qu'il le peut. Quand son intérêt et celui du groupe concordent, la tâche ne lui coute pas, il est comme emporté par un souffle irrésistible vers le but indiqué : il agit presque par routine.

D'ailleurs omettre cette action serait briser l'harmonie dans laquelle il doit vivre et secouer la position qu'il occupe dans le groupe. C'est pour cette raison que ses devoirs à l'égard du clan sont rarement omis, tandis que ses devoirs à l'égard de l'étranger le sont presque toujours.

Supposez que brusquement soit anéantie cette trame de prescriptions, de lois, de commandements et de défenses et vous aurez le Nègre sans conscience, sans persévérance, sans fidélité et sans honnêteté dont nous nous plaignons tant : boys, travailleurs, soldats. Ils ne sont Nègres que par la couleur, ils ont perdu la mentalité et la morale de leur race, ils sont des déracinés dans leur propre pays.

Je plaide la cause du Noir de la brousse, naturel et vrai. Ayons pitié de lui, ne brisons pas le lien qui le rattache à son milieu natif. En d'autres termes, laissons lui sa langue maternelle et n'ajoutons y une langue étrangère que dans la mesure du stricte nécessaire.

J.Esser, Lazariste.

---

3) Le Noir congolais est plus individu qu'on ne le croit généralement. Mais il nous paraît moins individualiste que l'Européen. Ce n'est pas la même chose! « L'individu est plus important chez les Primitifs que dans les sociétés civilisées» (R. Allier, Religion et Magie, p. 300). L'homme clanique est un être social. S'il y a chez lui moins de personnalité que chez certains Européens, il faut songer surtout à l'influence du christianisme. Et notre individualisme n'a-t-il pas produit dans de grandes masses un esprit grégaire tout opposé au personnalisme? (G.H.)

La Grossesse et l'Enfantement chez les Nkundo.

(Suite)

III. LA NAISSANCE.

La femme a la vie sauve [37]) quand la grossesse a atteint le 9e mois; rarement certaines accouchent dans le 8e mois: d'autres encore dans le 10e mois. Dans le cas de jumeaux, la femme accouche quand la grossesse a atteint le 11e ou même le 12e mois.

Concernant les douleurs de l'enfantement [38]) qu'on nomme aussi: nkwá yá biséndé [39]) il n'y a pas de médicaments superstitieux. Mais il y a de véritables médicaments qui ont aussi leurs conditions d'efficacité. Ces conditions sont très variées conformément aux espèces de plantes employées.

Je vais d'abord expliquer ces conditions des médicaments, pour qu'il n'y ait plus de difficulté à comprendre les conditions des médicaments de la femme en douleurs d'enfantement.

La condition d'un médicament est imposée au récepteur par le maître-guérisseur ou par le maître-du-médicament. [40])

Il y a diverses sortes de conditions:

1. Pour les médicaments à écorces (beté byá ntóólá = médicaments à écorcer).

Au premier chant du coq ou au milieu de la nuit, tu te lèves, mais sans avertir ton épouse ni aucune autre personne. Tu vas doucement. Dès que tu es arrivé au pied de l'arbre, tu enlèves tes vêtements et tu vas tout nu prendre l'écorce destinée au médicament. Parfois tu écorces deux copeaux un de chaque côté. Lorsque tu as fini tu revêts tes habits et tu rentres chez toi. Certaines espèces de médicaments, ton épouse ne peut les voir quand tu reviens avec eux. Si c'est un médicament pour lavement, toi même le lui prépares et le lui mets dans le clystère; elle ne fait que s'administrer le lavement. Si le médicament d'écorce est une tisane, d'aucuns le boivent ainsi: ils prennent une flèche à crochets, la placent entre les dents inférieures et la langue, et font couler le médicament le long de la flèche; la femme avale les yeux fermés afin de ne pas voir ce médicament. Mais là encore il y a plusieurs façons de faire.

2. Pour les médicaments à cueillir. On les cueille le matin, parfois même le jour, mais leur condition est que si tu vois un chilopode (nkɔ́ngɔlɔ́) ou un insecte quelconque d'efeno [41]) comme un serpent et d'autres, tu t'abstiens de cueillir le médicament. Il en est de même pour ceux q'on écorce. Nous verrons une autre manière

37) Pour dire que la femme a enfanté sans encombres on emploie couramment le verbe - béka = vivre, avoir la vie sauve.

38) Les douleurs de l'enfantement sont nommées en lɔmɔngɔ: lɔnɔ; avoir ces douleurs: -ɔnwa. On dit aussi: lolámato, v. - lámatswa, mais ces termes font penser à des douleus comme d'une morsure (cfr. lámata = mordre).

39) Le même nom est donné à certaines Connaracées du genre Cnestis. Y-a-t il une connexion quelconque?

40) Maître-guérisseur = nyangônkanga, littéralement: mère du pouvoir guérisseur, précepteur, professeur. Maître-du-médicament = nyangôté = mere du médicament, désigne la personne qui enseigne la pratique.

41) Voir note 4.

de cueillir quand nous serons arrivés au NDENGO (plus loin, sous nº 5).

3. Pour les médicaments à creuser : tu arraches la racine et tu l'enveloppes de feuilles « nkombɛ »[42] (pas dans des « nkongo »;[43] parce qu'on dit que les nkongo sont des feuilles dures et que si tu y enveloppes le médicament, le mal tardera à guérir) afin que cette racine ne voit le ciel. Tu ne peux la déballer que lorsque tu es rentré dans la maison.

4. Remuer[44] un médicament a aussi sa condition. Pour certains médicaments la condition est l'eau de pluie, pour d'autres de l'eau fraîchement puisée, pour d'autres encore de l'eau conservée Ceux-ci se préparent avec des bɔbúlúkakó, pas avec des bekaâkó[45]); ceux-là avec des bekaâkó, mais pas avec des bɔbúlúkakó; d'autres avec des mbɔ́lé[46] sans égard au nombre ou au fait qu'il soit pair ou impair; d'autres encore avec un nombre pair de mbɔ́lé; d'autres enfin avec des mbɔ́lé en nombre impair. Quant au remuement, tu remues en formulant l'incantation.

5. Pour bouillir les médicaments il y a diverses conditions. Pour certains on ne prend comme soutien du pot que des petites termitières « bituká », pas des débris de pots ni des bûches. D'autres ne sont pas bouillis sur du vrai bois; leur bois consiste en tiges de bɔsɔɔmbɔ[47]). Pour d'autres encore, quand le médicament est sur le feu, les bûches ne peuvent être enjambées par personne, pas même par une poule.

Les conditions des médicaments sont surabondantes; nous n'avons choisi que celles que tous connaissent; mais bien plus nombreuses sont celles que tous ne sont pas capables de connaître.

Il est possible que les conditions sont en relation avec des craintes superstitieuses, mais ces craintes se rapportent plutôt à la pensée que si tu n'observes pas les conditions que le guérisseur t'a enseignées, la force du médicament ne se communique pas et reste ineffective. Mais il n'y a aucune croyance qu'ils agissent avec l'aide des âmes désincarnées.

Quand les douleurs de la femme commencent, c'est une affaire extrêmement secrète. Parce que, chez nous, lorsque quelqu'un a connaissance d'une femme souffrant les douleurs de l'enfantement, et qu'il va le raconter, on l'accuse de sorcellerie. Porter les douleurs de l'enfantement à la connaissance de tout le monde n'est pas bien chez nous. On dit que si tous se rendent compte de ce qu'une femme ressent ces douleurs, elle n'accouchera point. C'est pourquoi on ne peut divulguer ce fait.

Pendant qu'elle est en douleurs, on lui fait boire des tisanes et des potions; on lui administre des lavements; on lui fait des scarifications avec des poudres carbonisées. Pour toutes ces médications il faut observer les conditions. J'ai connu le cas d'un homme qui préparait pour son épouse une potion

---

42) singulier : lɔkombɛ : c'est la feuille de la liane bɔkombɛ. Marantacée indéterminée.

43) singulier : lɔkongo; dialectalement e.a. longoago, plur ngongo C'est le Sarcophrynium arnoldianum De Wild.

44) Le verbe -vɔma s'applique à l'action d'agiter les feuilles dans l'eau par un geste manuel semblable à celui qu'on fait en pétrissant la pâte. On emploie donc le même mot pour ces diverses applications du même geste.

45) Voir note 14.

46) singulier : lɔmbɔ́lé ou lɔ́lé, fruit du bɔsɔ́mbɔ́ = Aframomum indéterminé.

47) Voir note précédente.

parce que les douleurs duraient trop longtemps. Il alla cueillir les feuilles pendant la nuit; ce n'était pourtant pas une condition: il le fit uniquement parce qu'il était en détresse. Il les cuit dans les cendres. Puis il les mélangea avec des besáánga (Costus afer Ker.). Il fit boire la potion le long d'une flèche à crochets. Le maître-guérisseur qui lui avait enseigné cette potion était présent et dit: «dis: accouche, je m'en vais!». C'était là la condition d'efficacité.

On ne peut connaître toutes les conditions de tous les médicaments, car chaque médicament doit être acheté au maître. Mais si tu adresses à quelqu'un la requête de bien vouloir faire accoucher ton épouse, tu ne lui donnes que les honoraires (*ilɛngɔla*) et lui-même administre les médicaments. Lorsque ton épouse est sauvée et que tu désires connaître ces médicaments, tu les achètes à grand prix.

Parmi les médicaments pour faciliter l'accouchement on cite: le boimbo (Treculia africana Decne): on prend un morceau d'écorce de chaque côté de l'arbre: le «fukulu»: un copeau d'écorce de chaque côté; ces deux plantes servent à préparer un lavement; des feuilles de «lisêseli» ou «bososo» (Byrsocarpus viridis Gilg. +Schel.) en lavement; le «bonyanga» (Croton mubango M. Arg.) dont on bout l'écorce, le pot placé sur des termitières bitúká: le médicament doit être bu au milieu de la nuit.

Une chose qui rend l'accouchement difficile est la malédiction des parents, comme le père, la mère, l'oncle, la tante, les grands-parents et d'autres. Si tu as été maudite, il faut pour avoir la vie sauve par un accouchement favorable, appeler celui qui t'a maudite pour qu'il te bénisse.

Lorsque l'enfant est né, on ne divulgue pas la nouvelle jusqu'à ceque la mère soit sauvée elle aussi, c'est-à-dire jusqu'à la délivrance. A ce moment on ne prononce pas le nom du placenta (nkóló): on ne le nomme même pas «nkóki la ndeli» (cordons ombilicaux et attaches); on l'appelle «bomóng'ésé» (membre du clan).

Lorsque la mère est sauvée, on pousse des cris de jubilation: «Une telle a accouché!». Du temps où l'on annonçait la naissance par le lokolé, [48]) on battait: Bokáta bókátáká likongá la ngua, aíme lokɛndɔ ndá likundú, batɔkɔ́ falafala, kí kí kí kɔ! = la tenue qui tient lance et bouclier, vient de voyage dans le ventre, les nattes étendues! kí kí kí kɔ! Cela était pour un garçon. Pour une fille on disait: isekaseka k'óliato aíme lokɛndɔ . . . = la gentille amitié de la femme vient de voyage, etc.

Là-dessus la famille, les amis et tous ceux qui l'aiment viennent en masse saluer la femme. Ils saluent aussi le mari parce qu'il a triomphé de l'épreuve [49]). Il y a une joie extrêmement grande ce jour-là.

IV. LA RECLUSION.

Nous allons maintenant expliquer les pratiques de la reclusion (julé) appelée aussi jánga (palme) à cause de la palme qu'on suspend à l'entrée de la case.

Pour reclure (uja) une femme qui vient d'enfanter, [50]) il y a plusieurs choses:

1) faire cesser l'ekelé; 2) faire déri-

---

48) Cette coutume quoique tombée en désuétude à certains endroits plus «civilisées» est encore observée presque partout.

49) L'expression «lónga mbondó» = triompher de l'épreuve du poison, est couramment appliquée à tout triomphe dans une situation difficille.

50) La femme s'appelle walé ou waékélé durant tout le temps de l'allaitement.

ver le bokumbo : 3) masser les seins : 4) préparer la première banane : 5) la sortie de la reclusion.

C'est là l'ordre dans notre clan de Nkasa. [51]) Les gens de l'intérieur préparent la première banane avant le massage des seins et intercalent le « ndengó ».

1. Ekele.

L'ekelé est comme un temps d'interdits. Téna ekelé = rompre, arrêter, faire cesser, clôre cette période. Cette clôture est comme les prémices. La première fois qu'on pose de nouveau les actes qui étaient défendus. Il y en a plusieurs espèces : la rupture de l'ekelé à la guérison du pian ou de la syphilis ; la clôture de l'ekelé pour un sacrifice de danse ou pour une autre activité importante : la clôture de l'ekelé pour allaiter l'enfant.

Voici, par exemple, l'ekelé du pian. J'ai eu le pian quand j'étais jeune. Lorsqu'il était fini et qu'il ne restait plus que des croûtes, un jour je voulais aller me promener. Je me lève et voilà que ma soeur puînée me suit. Je lui dis : « rentres, sinon je te frappe ! » Elle ne voulut pas retourner. Là dessus je me fâche et je ramasse un de ces petits tubes dans lesquels on conservait jadis les feuilles de papier qui servaient de livret de baptême ; je le lui lance et l'atteint juste à un doigt : une petite plaie lui en est restée toujours. Des hommes étaient là en train de boire de la bière. Ils dirent : « voilà quelqu'un qui fait cesser l'ekelé du pian sur sa propre soeur ! » Mais le pian ne s'est pas communiqué à ma soeur : elle n'en a jamais été malade.

Voici un autre exemple de l'ekelé. Un homme ou une femme qui a la syphilis ne rompt pas l'ekelé durant la maladie. Si pendant cette période il se méconduit, il se transgresse lui-même : il aggrave la maladie. [52]) Alors ce n'est pas la rupture de l'ekelé. Mais quand les plaques de syphilis dont il était atteint sont tombées, il se tait ; personne n'y pense plus : on croit que la syphilis est guérie. Là dessus il appelle une femme quelconque qu'il ne connait pas. Quand ils s'unissent, il lui laisse la maladie. On dit alors : ekelé éotényo = l'ekelé est rompu. Il peut désormais avoir des rapports sexuels sans crainte : il s'est débarassé sur autrui de sa syphilis.

L'ekelé pour un enfant n'est pas comme cela. Il est comme ceci : L'accouchement peut avoir lieu à différentes heures : à l'aurore, en plein jour, pendant la nuit, à n'importe quelle heure qui correspond au cas. Il est bon pour une femme d'enfanter vers deux ou trois heures (après-midi) à cause de l'ekelé. Car tant que l'ekelé n'a pas été rompu on ne masse pas les seins de la mère. Quand la femme est sauvée, la nuit même qui suit le jour ou la nuit de l'accouchement, la « wujisa » [53]) donne à l'accouchée (waékélé) les conseils sur ce qu'elle a à faire. Ensuite elle sort et enjoint au mari d'aller trouver son épouse. Alors le mari et l'épouse s'unissent sur la même couche c'est à-dire sur le boánga (lit transporta-

---

5.) C'est une branche du village d'Ingende, groupement Ekonda des riverains de la Loilaka-Jwafa.

52) Voir note 20.

53) Wujisa est un substantif qui signifie : celle qui fait la reclusion, qui préside à la reclusion de la mère : c'est elle qui soigne la mère et l'enfant durant cette période. V. uja. Parfois c'est la même personne que l'accoucheuse (boótsisa ou mbósi) mais souvent c'est une personne différente.

ble) sur lequel repose l'accouchée. Ils s'unissent le père d'un côté, la mère de l'autre côté, et ils placent l'enfant entre eux. Ils font seulement le semblant de l'action, qui ne dure qu'un instant. Ainsi l'ekelé est rompu.

Voici la raison de l'ekelé. L'allaitement de l'enfant peut se faire soit ensemble avec le mari, soit seul. Certaines femmes allaitent à la fois avec leur mari et avec d'autres hommes. L'allaitement en s'unissant à n'importe quel homme s'appelle « lontaa ». [54]) Il convient que l'épouse allaite l'enfant avec son mari. Pour cela ils font le pacte de continence (-lemba lúmba) qui consiste dans l'union décrite, pourque l'interdit cesse dorénavant. [55]) S'ils ne se sont pas unis pour enlever l'ekelé, l'épouse doit allaiter l'enfant toute seule. Chaque conjoint doit dormir sur une couche séparée, jusqu'au sevrage; après quoi ils peuvent à nouveau s'unir sur la même couche.

Si la mère allaite « lontaa » elle doit quand même faire le lúmba. L'allaitement sans lúmba s'appelle « lonjúmba. »

Pour ceux qui n'ont pas rompu l'ekelé, il existe des « médicaments. Si une femme allaite « lonjúmba » et que son mari a été parti pour un long voyage, à son retour ils s'unissent avec une potion faite avec le « bondandota ». [56])

Durant l'allaitement, la femme ne peut avoir de rapports sexuels avec d'autres hommes. Si elle a des rapports elle transgresse son enfant. [57]) Et l'enfant meurt. Ce n'est pas au moment même où elle s'unit à l'homme que l'enfant resté à la maison meurt. Lorsqu'elle s'est unie à un homme et qu'elle rentre et vient prendre l'enfant, l'enfant perd sa vigueur, ses yeux tournent vers le haut! il s'évanouit pour de bon. On essaie de le ranimer, mais les médicaments restent sans effet. Et il meurt!

Cet interdit frappe le mari lui aussi. Il faut donc que les conjoints commencent cette action dès le premier début, pourqu'ensuite ils n'aient plus d'autres difficultés ou accrocs.

Celles qui allaitent « lontaa » prennent la corne de la petite antilope mbólókó. Elles y mettent divers ingrédients et la ferment avec du bolaká. [58]) Elles l'attachent à l'enfant au moyen d'une ceinture sur la région lombaire. [59]) On fait

---

54) Littéralement: à la façon des chèvres.

55) -lemba lúmba signifie: se lier à la continence par voeu ou par pacte. Ici il s'agit d'une continence partielle, de castitas conjugalis à observer strictement par la promesse formelle d'éviter tout adultère. Ce pacte permet aux époux de reprendre la vie conjugale normale pendant l'allaitement, l'interdit des relations sexuelles étant basé (dirait-on) sur la croyance à l'influence néfaste exercée sur l'enfant non par la sexualité de son père, mais par celle d'étrangers, ou plutôt par l'adultère.

Si l'auteur dit que pendant ce temps le père ou la mère de l'enfant ne peuvent pas s'unir à d'autres personnes, il ne faut pas comprendre qu'ils peuvent le faire librement en d'autres temps. Il veut dire que l'adultère, pendant cette période, doit être plus scrupuleusement évité, à cause du danger qu'il fait courir à l'enfant.

Pactes et promesses pareilles sont encore en usage p. ex. comme préparatif à de grandes chasses, dans le traitement d'ulcères phagédéniques, du pian, des plaies de la circoncision, etc.

56) Aracée du genre Amorphophallus Cfr. Mariage des Nkundo, p. 491.

57) Cfr la note 20.

58) résine de l'arbre bolóngó ou bolaká = Symphonia gabonensis Pierre.

59) Le terme employé: ekongo, signifie toute la région du corps où l'on met la ceinture.

encore des scarifications avec des poudres carbonisées (mpinga), tant à l'enfant qu'à la mere. C'est ainsi que l'interdit est terminé Cependant, on ne fait pas ainsi pendant la reclusion, mais seulement après la sortie.

7. Faire deriver le Bokumbo.

On ne fait pas dériver le « bokumbo » [60]) le jour même de l'accouchement. On ne le fait dériver que le lendemain matin. Aussi longtemps qu'on n'a pas encore fait dériver le bokumbo, la femme ne mange rien. Même si elle a accouché en pleine nuit le matin elle ne peut toucher aucune nourriture.

Parfois on fait dériver le bokumbo au milieu de la nuit ; rarement au premier chant du coq. On procède ainsi :

On prend un tamtam (lokolé) et un tambour (ngɔmɔ) et on monte dans deux pirogues. Dans une pirogue s'assied la mère tenant sur ses genoux l'enfant. Dans l'autre on met le tamtam et le tambour : les pagayeurs et les chanteurs y montent aussi : une vieille femme s'assied sur la proue, d'une main elle tient la pirogue dans laquelle se trouvent l'accouchée et l'enfant, de l'autre main elle tient l'extremité d'une palme dont elle se sert pour asperger continuellement d'eau la mère et l'enfant. On fait démarrer les deux pirogues et on les fait dériver vers l'aval. Pendant qu'on démarre on entonne ce chant antiphonique (jambo) : [illegible] bokumbo e ? *Le choeur :* bɔné bóimákí ngelé. [61]) On bat le lokolé et le ngɔmɔ, accompagnés de battements de mains. Et on dérive jusqu'à ce qu'on ait atteint l'extrémité du village. Là on cesse le chant. La femme gardienne de l'enfant, c'est-à-dire celle qui pendant tout ce temps aspergeait d'eau l'enfant et la mère, repousse leur pirogue pour qu'elle aille à la dérive toute seule. Les pagayeurs les suivent avec leur pirogue, mais sans parler même doucement. Quand ils l'ont atteinte, la gardienne monte dans la pirogue où se trouvent la mère et l'enfant ; elle pagaye, et tous rentrent, mais sans faire le moindre bruit.

60) Ntsíyólá bokumbo. Ni l'auteur ni moi ne sommes capables de traduire le terme bokumbo ou d'en faire un essai d'étymologie.

61) Traduction : celui-ci (le bokumbo) qui est venu de l'aval.

Les deux pirogues sont amarrées ; les pagayeurs, la gardienne, la mère et l'enfant vont à terre. Ils font entrer la mère avec l'enfant dans la maison : ils sortent, et alors seulement ils peuvent parler : l'interdit du bruit est terminé. Mais même alors ils ne racontent rien !

Les Nkɔ́lɛ [62]) ne font pas dériver la bokumbo sur le fleuve ; ils le font dans la maison même. La mère tient l'enfant : et une femme les asperge d'eau. Les autres se rangent de front sur un rang et entourent la maison. Pendant ce temps ils chantent :

Le chantre : mɔ́n'ónkányí áyɔɔ́mela mái !
Le choeur : amelɛ ndɔ́mɛlɛ ! [63])

Et ils terminent ainsi.

Le « bokumbo » comporte des interdits. Quelques groupements s'abstiennent de certains poissons et de certains animaux simultanément ; d'autres s'abstiennent seu-

62) Tribu d'origine terrienne, qui sont devenus riverains à une époque relativement récente, encore dans la mémoire de la génération présente.

63) Traduction : l'enfant d'autrui va boire de l'eau. Le choeur : qu'il continue à boire ! En dialecte des Nkɔlɛ, presque éteint dans la région de Bokuma, mais encore vivant sur la Lokolo.

lement de poissons ou seulement d'animaux. Dans notre groupement de Nkasa, la mère et l'enfant s'abstiennent seulement du poisson ngolo (Silunde de vase). Pendant l'allaitement, ils n'en mangent pas. Ils s'abstiennent même d'autres poissons s'ils sont mêlés au ngolo. Si par hasard l'un d'eux en mange, leur corps à eux deux se couvre entièrement de pustules. Ils ne peuvent en manger que lorsque l'enfant a grandi et qu'il le vole lui même. Il n'est pas question de lui en donner !

Voici comment il le vole : La mère a cuit un paquet (intsingá= iôké, en feuilles) de ngolo, ou en a fait bouillir. Au moment qu'elle voit que son enfant a atteint l'âge de manger du ngolo. Elle prend ce poisson et le met dans un récipient quelconque qu'elle place dans un endroit bien en vue. Mais elle ne le montre pas à l'enfant. L'enfant voyant que sa mère a déposé le poisson pense que c'est pour lui qu'elle l'a déposé là ; il va ramasser de la chair du poisson et en mange. Celui qui l'a vu (soit le père, soit la mère) pousse le cri : ikweéwkeé ó ! En l'entendant tous ceux qui se trouvent dehors répondent : indombe ! [64]) Puis ils demandent : « qui est le voleur? » La mère chez elle répond : « Untel ». Eux de nouveau : « qu'a-t-il volé ? » Elle : il a volé du ngolo ! Oh, l'enfant d'Une telle a mangé du ngolo ! l'interdit est terminé ! [65])

3. Le Massage des Seins.

Le massage des seins de l'accouchée se fait ainsi : Le mari prend du lilongyá (Adenostemma viscosum Forst.), du bompulakaka wá soósoó (Celosia trigyne L.) et des feuilles jaunies du palmier Elaeis. Il frotte ces plantes sur elles-mêmes pour en faire couler la sève. Des parentes les prennent pour masser les seins de l'accouchée. Une parente du mari tient le sein droit ; une parente de l'épouse tient le sein gauche [66]) Elles étendent une feuille sous les seins de l'accouchée et commencent à masser. Pendant qu'elles massent, l'une dit : « Untel », l'autre répond : « exempt, exempt ! » Pour « untel » elles citent le nom du mari lui même, [67]) parce qu'il peut s'unir avec son épouse pendant qu'elle allaite ; il est exempt de l'interdit. Lorsqu'elles ont fini de masser les seins, les masseuses prennent un tesson de pot et le chauffent au feu. Quand le tesson est devenu rouge-brûlant, l'accouchée presse un sein et fait tomber sur le tesson le premier lait. Dès lors l'enfant commence à téter le lait de sa mère.

Chez nous il n'y a plus rien d'autre. Mais les gens de l'intérieur ont leur propre coutume. Ils massent les seins après la première banane et après le ndengó (n° 5).

4. La première Banane.

En prévision de le reclusion de l accouchée et sachant que son aliment principal est la banane, certains vont commander des bananes à acheter. Mais ils ne citent pas le nom de l'accouchée, car c'est une chose très secrète. Lorsque

64) Cri et réponse ordinaires par lesquels on annonce un vol.

65) Nous avons ici une de ces scènes « mimées », « jouées », si connues de tous les peuples dits primitifs et dont on trouve plusieurs exemples e. a. dans Frobenius : Kulturgeschichte Afrikas. 1933

66) Le mot mongo pour « droit » = elóme, est étymologiquement connexe avec le terme pour : mari = bóme, bolóme. Mais « gauche » = ensɔ́ɔ́, n'a aucun rapport avec wáji, wáli = épouse.

67) Voir plus loin sous n° 5.

la personne a la vie sauve, on va lui acheter ces bananes, qu'on lui avait réservées. C'est la « wujisa » [68]) qui prépare ces bananes. Mais la première banane est préparée par une femme qui a eu pendant la nuit des rapports avec son mari. C'est encore celle-ci qui puise la premiére eau : Si l'on ne trouve pas une femme qui a eu des rapports sexuels la nuit, on appelle pour cuisiner une jeune fille qui ne s'est pas encore unie à des hommes. C'est là une loi sévère. [69])

Telle personne voyant qu'elle manquera de cuisinière, cherche le moyen de s'unir à son mari au début des douleurs de l'enfantement, afin que lui-même lui prépare la première banane.

5. Ndengo.

Le « ndengó » est une coutume des gens de l'intérieur. Auparavant, l'accouchée peut manger la première banane.

Il y a plusieurs façons de faire le « ndengo ». Nous ne pouvons les décrire toutes. Bornons-nous à celle-ci :

Le mari se lève de très grand matin ; il prend une « ilámbá » [70]) et part avec pour chercher les médicaments du ndengó. Arrivé sous une liane bûte (Entada gigas Fawc.) il regarde autour de soi dans toutes les directions s'il s'y trouve peut être quelque mauvais insecte d'efeno. [71]) S'il ne voit rien, il prend la liane et la secoue avec des chocs violents pour faire tomber des feuilles mortes. Ensuite il grimpe tenant son « ilámbá » sous le bras. Quand il est arrivé il commence à cueillir [72]) des feuilles une à une, et il les met dans l'ilámbá. Dès qu'il en a assez, il descend et rentre chez lui. Là il prend une canne à sucre, enlève l'écorce, et la coupe en petits morceaux. Il prend encore une palme jaunâtre et des bempulukaka rougeâtres (Celosia trigyne L.) et du lilongyà (Adenostemma visosum Forst.). Il met tout dans une auge (eóká) et commence à piler.

Alors la femme préposée à la reclusion questionne l'accouchée sur tous les hommes avec lesquels elle a été. Le mari pile un coup ; la préposée dit : « dis un homme ! » L'accouchée là-bas chez elle répond : « Untel ! » La gardienne l'exempte en disant : « yɛngɔɔ ! » (exempt) par là la gardienne et le mari exemptent l'accouchée des conséquences fâcheuses de ses actes. Si un homme qui ne peut être dénoncé est nommé, l'accouchée secoue la tête : la gardienne prend une noix palmiste (lolíká) et la rejette, en la frappant avec un bâton. Lorsqu'on a fini de piler, on masse les seins.

(à suivre)

P. Ngoi

68) Voir note 53.

69) Remarquez l'opposition, par rapport à la sexualité. Cette opposition n'est pas expliquée par l'auteur.

70) petite corbeille dans laquelle on bout les noix de palme.

71) Voir sous III, 2 et note 4.

72) L'auteur emploie ici le verbe béka = casser, briser d'un coup sec, comme un éclat de bambou, un os, des feuilles ndele à plier, etc. Il veut exprimer par là que le limbe est enlevé du pétiole qui reste sur la liane.

C.A.D.U.L.A.C.

De algemeene doelstelling van de « Landbouwkundige Afdeeling der Universiteit van Leuven » wordt als volgt bepaald door artikel 1 harer standregelen : « Het peil en den toestand der Zwarten verbeteren door landbouwonderwijs, door landbouwen veeteelt landbouwbedrijven inrichten en uitbaten die tot dat doel geschikt zijn. »

Haar geest : de inlandsche bevolking van Belgisch Kongo deelachtig maken in de intellectueele en katholieke weelde onzer Alma Mater, en medewerken aan het beschavingswerk van ons Land en onze Kerk.

I. VORMING VAN INLANDSCHE LANDBOUWASSISTENTEN.

In al onze Centra berust de werking der Landbouwassistentenscholen op éénzelfde principe van samenwerking : Cadulac-Nationale Missie - Onderwijscongregatie.

De rol, door Cadulac aan den Zendeling-Priester toegekend, is deze der geestelijke en zedelijke vorming harer leerlingen.

We hechten het allerhoogste belang aan deze vorming ; want we wenschen ons niet bloot te stellen aan het gevaar dat onze leerlingen zoogezegde intellectueelen zouden worden, hoovaardig over hun beetje kennis, bezorgd om hunne groote verplichtingen te ontduiken en onbeperkte voorrechten op te vorderen, echte bedreigingen voor beschaving en kolonie, en schande voor onze Instelling.

We dragen er integendeel de grootste zorg voor dat onze Assistenten de echte weldaden zouden beseffen van kristelijke beschaving en nationalen vooruitgang, en dat ze het als een ideaal en een apostolaat zouden nastreven deze weldadan te mogen mededeelen aan eene bevolking met dewelke ze zich verbonden en over dewelke ze zich verantwoordelijk gevoelen.

En niemand zooals de Zendeling-Priester kan over de daartoe noodzakelijke bekwaamheid beschikken, omdat deze alléén geboren wordt uit de geestdrift en de genade eener priesterlijke roeping en den werkelijkheidszin eener lange loopbaan van binnenlandspater.

Het is de rol van den Almoezenier de schoonheid van de negernatuur te ontdekken en uit te zuiveren, en haar te laten kennen en beminnen en ontwikkelen volgens hare eigen begaafdheden.

Hem komt het toe de zielen te vormen, en er die teere en noodzakelijke plant in te kweeken die men gewetensplicht noemt.

Hem komt het toe de taak der beide andere medewerkers te bepalen in dat domein ; want zonder hun medehulp kan hij het doel niet bereiken, en zonder zijne leiding doen de andere het wellicht verkeerd.

In één woord, het is zijne taak om uit het door hem gekende ruwe « musenji » materiaal « volledige menschen » te vormen zooals wijzelf.

Het aandeel dat de Onderwijscongregaties gegeven werd, is dit welk natuur-

lijkerwijze toekomt aan hunne pedagogische vorming en hun apostolisch ideaal.

Sommigen betreuren bij hen het gemis aan omgang met het wezenlijke negermidden; en, als gevolg daarvan, een gebrekkelijke of verkeerde kennis der neger ziel. Maar deze tekortkomingen worden rijkelijk vergeld door een geschiktheid tot het onderwijs die niemand in gelijke mate bezit, en door een geest van toewijding zooals enkel een « roeping » tot onderwijs en apostolaat kan voortbrengen, en een bizonder verzorgde opleiding ontwikkelen

Daarenboven, op het gebied der geestelijke en zedelijke vorming hunner leerlingen, en overeenkomstig bizondere onderrichtingen der Apostolische Delegatie, worden de Broeders geleid door speciaal daartoe aangestelde priesters; en kunnen aldus met voordeel en bevoegdheid medewerken aan deze vorming.

Waarbij nog komt dat de opeenvolging der verblijfsjaren in de kolonie geleidelijk laat aanvoelen waar ze met voordeel kunnen afwijken van de europeesche tucht naar een doenwijze die meer aangepast is aan langs om beter gekende kongoleesche werkelijkheden.

Zoodat het per slot van rekening, uitgesloten is dat meer geschikte medewerkers zouden bestaan om het algemeen onderwijs in onze Assistentenscholen op zich te nemen.

De taak, die onze landbouwkundigen blijft voorbehouden, is natuurlijk de verzorging der vakkundige vorming. En dit is heelemaal niet eenvoudig.

1. We bekennen nederig dat al de wetenschap, die we van onze Alma Mater eens meekregen, hier niets méér beteekent dan een goede handkaart aan een leerling-speler. Want evenzeer als de praktische kennis der regelen en knepen van het spel, is noodzakelijk de beleefde kennis van klimaat en koloniale gronden, van gebruiken en drijfveeren der Inlanders, van aanpassing en gedraging van planten en vee: allemaal kennissen die alléén verworven worden door een langdurige uitoefening van het vak in een natuurlijk inlandsch midden.

Dwaas is diegene die de inlandsche landbouw zou willen verbeteren door een regen van theoriën van bovenaf; wijs is deze die de inlandsche werkelijkheden eerst onderzoekt, en ze daarna inschakelt en aanwendt tot zijn doel.

Maar het is buitengewoon moeilijk zich in te werken in de rationeele landbouwpraktijken der Inlanders. Want niet alléén is de Inlander uit zich zelf wantrouwig, maar het is hem ook ommogelijk met ons in echte opbouwende gemeenschap te treden zoolang als we zelf geen verregaande kennis bezitten van zijn taal en zijn zeden. Kennis die we, ten andere, enkel maar kunnen verkrijgen door onbeperkten goeden wil, door langdurig verblijf, en door een veel dieperen omgang en samenwerking dan deze die gewoonlijk ontstaan door de gebruikelijke betrekkingen tusschen Blank en Zwart.

Het was grootendeels ten gevolge van deze beschouwingen en van onze ondervinding, dat we ertoe gebracht werden al onze bijwerken op te richten, zooals de beroepsvereenigingen, de Spaar en Kredietkas, praktisch landbouwonderwijs aan de Volwassenen, Schoolhoeven, Propagandasector.

Daarenboven, om in staat te zijn landbouwassistenten te vormen die kun-

nen dienstig zijn in de cultuurmaatschappijen, is het onontbeerlijk dat onze landbouwkundigen persoonlijk in dergelijke bedrijven gewerkt hebben, of dat ze minstens in de gelegenheid zijn van hunne nabijheid te genieten; nog moeten ze, in het eerste geval, hun eigen algemeene vorming hebben weten gaaf te houden.

2. Als tweede voorwaarde aan de welke onze landbouwkundigen moeten voldoen, geldt het geloof in hun onderneming en de liefde tot de jeugd die ze geroepen zijn te vormen. Ze moeten hun taak aanpakken en doordrijven met een schoon menschelijk idealisme, gesteund op vaderlandsliefde en godsdienst; en de vergelding hunner toewijding en moeilijkheden kunnen vinden in de overtuiging dat ze nuttig medewerken aan den schoonsten plicht van ons Land en van onze Kerk tegenover Kongo.

Het is niet altijd even gemakkelijk dergelijke schoone gevoelens te blijven koesteren, bij het aanschouwen hoe sommige kweekelingen dreigen te verloopen, hoe sommige onzer nabije of verre medewerkers kortzichtige doeleinden trachten op te dringen, hoe de minderwaardige zedelijkheid van sommige werknemers schandaal verwekt, hoe de middelen dikwijls te kort schieten...

Maar zoo'n vlagen van ontmoediging verzwinden gauw als men het werk overziet vanaf dit hooger plan; want dan bestatigt men dat het, spijts onvolmaaktheden en afval, zich onbetwistbaar ontwikkelt volgens een steeds stijgende lijn, en met uitslagen die de voortzetting en vermeerdering der inspanning ruimschoots verrechtvaardigen.

Stippen we nog aan dat een gemis aan pedagogische vorming en ondervinding ons in het begin wel eenigen last bezorgt: maar deze is spoedig overwonnen door het feit dat de leergangen, waarmede de landbouwkundigen belast zijn, precies deze zijn die de leerlingen verkiezen omdat ze eindelijk de werkelijke en belangwekkende toepassing uitmaken van al de abstractheden en droogstoppelarijen waarvan ze zoo langzaam aan genoeg hebben gekregen.

II. SCHOOLHOEVEN.

We werden tot het oprichten van Schoolhoeven gebracht door volgende bestatigingen:

1. De jeugd, wanneer ze aan zich zelf overgelaten wordt na het lager onderwijs, wordt onweerstaanbaar aangetrokken naar stad en werkplaatsen; de ouders, voor wie ze een last zijn, en die zich weldra groote uitgaven zullen moeten getroosten voor hun huwelijk, sturen ze erop af; feitelijk allen bezwijken aan de bekoring; een groot gedeelte gaat ten onder te Leopoldstad, en de meeste zijn in elk geval verloren voor den landbouw.

We zoeken deze jongelieden gedurende een paar jaren op te houden in onze schoolhoeven, ze zoo praktisch mogelijk op te leiden tot verstandige boeren, en hun intusschen het leven aangenaam te maken om dat doel gemakkelijker te kunnen bereiken. De dusdanig gevormde elementen moeten dan logischerwijze kernen vormen van een definitieve landbouwontwikkeling, en voortrekkers van hun rasgenooten in de dorpen.

2. Afgezien van zoo'n diep voorbereide toekomst, spelen de schoolhoeven reeds een rol van inlichting en opleiding voor volwassenen:

—theoretisch, door lessen— of voordrachtenreeksen (die nu echter moesten geschorst worden wegens gebrek aan personeel), en door het uitnoodigen der ouders tot de exaams hunner kinderen:

praktisch, door geregelde bezoeken der hoeve, onder leiding van den landbouwassistent die ze bestuurt.

3. We hebben het op ons genomen een propagandasector te besturen. Welnu, in zoo'n streekgebied volstaat het niet mooi te praten, we moeten liever ook overtuigen door eigen voorbeeld: we moeten in eigen onderneming het bewijs leveren dat de aanbevolen stelsels en verbeteringen werkelijk meerderwaardiger zijn dan de gangbare gebruiken, en dat ze deze met voordeel kunnen vervangen.

4. Langs om meer wordt geoordeeld dat het tijdperk is aangebroken van ploeg en egge en ander dergelijk landbouwgetuig. En met zoo'n oordeel kunnen we het eens zijn, voor zoover de grondniveleering het toelaat.

Maar we zijn evenwel ook van oordeel dat een heele reeks voorafgaande voorwaarden dienen te worden opgelost: zoals b. v. de verzorging en verbetering der physische, chemische, en biologische eigenschappen van den grond. Want de arbeid met dergelijk werkgetuig veronderstelt het vervangen der huidige grondrust met boschgroei door een grondrust met leguminosen, of door de bemesting met stalmest.

Onze persoonlijke ondervinding heeft ons wantrouwig gestemd tegenover de eerste veronderstelling; en de verwezenlijking der tweede zou moeten steunen op een nog onbestaande kleinveekweek om de mest,in afwachting dat de groot veekweek kan worden aangeraden.

Het is onze overtuiging dat de oplossing berust in de gezamenlijke toepassing van leguminosencultuur en stalmest.

5. De voorwaarden tot een definitieve ontplooiing van den landbouw zouden nog maar half verwezenlijkt zijn door de verbetering van methoden, indien de landbouwer niet beschikt over veredeld zaaigoed en kweekvee voor de bestaande en nog in te voeren uitbatingen: de Inéac hoeft ervoor te zorgen dat ze dat materiaal voortbrengt, en Cadulac zal er zijn taak van maken het aan te passen en te verspreiden in zijn propagandasector.

6. Lang vóór ons hadden de Zendelingen een eenigzins gelijksoortige werking opgericht onder den naam van « Schoolkapellen »; en dezes goeden invloed is nu nog, nà 30 jaren, te bespeuren in de vele dorpen waar ze bestonden. Men zal zich herinneren dat die Kapelhoeven ten onder werden gebracht door antiklerikale kuiperijen.

7. Sinds jaren bestaan zoo'n schoolhoeven in Nederlandsch Indië, waar ze de hechte grondslag uitmaken van den vooruitgang van den Maleischen boer. En, terwijl wij er nog over dachten, werden andere opgericht in de Engelsche kolonies en in Zuid Afrika.

Al deze beschouwingen brachten er ons toe, in 1939, de schoolhoeven te openen van KIYANIKA en NDEMBO

De vorming omvat twee jaargangen: ze bedraagt slechts 1/2 uur theoretisch onderwijs per dag, en de rest is volle hoevepraktijk. Elk leerling bezit een individueel veld en tuintje, dat hij 's namiddags moet bewerken; de voormiddag brengt hij door op de gezamenlijke velden der hoeve, en met de verzorging van het kleinvee.

De leerlingen zijn jongens ven 14 tot 18 jaren, afkomstig uit de dorpen der omliggende hoofdijen, en inwonend.

Op heden werden 106 studiebewijzen afgeleverd, verdeeld over drie promoties : hetzij 57 te Kiyanika en 49 te Ndembo. Van die 106 oud-leerlingen zijn 68 in hunne wederzijdsche dorpen ingesteld met onze hulp en onder ons toezicht. Deze hulp bedroeg reeds 14.000 fr.

L. de Wilde

Résumé.

Les « Centres Agronomiques De l'Université de Louvain Au Congo » se proposent de faire participer les populations de la Colonie à la vie intellectuelle et chrétienne de l'Université de Louvain par le développement de l'agriculture et la formation d'un paysannat indigène.

Fondée en 1932 la Cadulac a déjà bien mérité de la Colonie par ses écoles d'Assistants agricoles, ses fermes-écoles, ses cours agricoles pratiques pour adultes, ses caisses d'épargne et de crédit, ses corporations d'agriculteurs, sa propagande.

Visant à former des assistants agricoles qui sont à la fois des spécialistes capables et des hommes dans le plein sens du mot, la Cadulac a adopté la formule la plus propre à réaliser ses fins ; elle a établi une collaboration étroite entre les agronomes Européens, directeurs et professeurs de la spécialité, le missionnaire-prêtre qui par sa vocation et sa connaissance de l'âme indigène est tout indiqué pour la formation morale, et les frères-instituteurs, spécialistes de l'enseignement.

L'adaptation du personnel européen à la mentalité indigène est la condition indispensable du succès durable. Elle est plus importante que les connaissances théoriques. Elle suppose une bonne volonté illimitée et un contact intime et prolongé avec l'indigène.

Une deuxième condition est la foi dans l'idéal et un dévouement sans bornes à l'élévation de l'indigène, malgré les déboires inévitables.

Par les fermes-écoles la Cadulac tend à attacher à la terre la jeunesse qui sinon s'expatrie pour se prolétariser dans les centres. 68 sur 106 anciens élèves de cette oeuvre commencée en 1939 se sont établis chez eux grâce aux subsides (14.000 Fr) de la Cadulac, qui continue à les guider et à les aider.

HONDEN-OORLOG.

Aequatoria '43, Nr 4, spreekt van den Honden-oorlog=Lokeli, [1]) die volgens aangehaalde legende zou begonnen zijn rond 1840 tusschen Bolombo, Yekokora en Lomako. Volgens verder-aangehaalde geschiedkundige legenden zou die veroorzaakt zijn door de Mpombo, een tak der Nsongo-Wala van de Munji.

Volgens nota van G. H. zou die legende een duidelijken historischen ondergrond hebben en recente, plaatselijke volksverhuizingen aanduiden. Welke verhuizingen zijn hier bedoeld?

Legenden over Honden-oorlog zijn talrijk. Hier een paar:

Rapport Benoit, 1930: Likongo van Mompono: Onder den tweeden inval der Tosasi-Boita-Arabieren, na 1890, doodt een Loma een hond van een Efonde. Daaruit ruzie en scheiding.

Rapport Vereecken, Mompono, 1926: De naam Hondenoorlog, gegeven aan Lokeli, komt hiervan, dat de strijders zoo zeker waren van hun overwinning, dat zij op oorlog gingen als op jacht: met hun honden.

Ib. In en rond Lingomo is de hondenoorlog een onderdeel van den A. B. I. R-oorlog, veroorzaakt door het dooden van een hond van een capita van den A. B. I. R.

Rapport De Rijck: Yundji, 1930: Lofembe=Lokeri=Hondenoorlog, omdat veroorzaakt door vrouw Niekalotola wegens hond.

Voor de meeste rapporteerders is Honden-oorlog=Lokeli. Zoo voor: De Rijck (Yundji, '30), Van Campenhout (Elinga, '39), Vandevenne (Ekota, '32), Sand (Nsongo-Liongo, '29), Benoit (Nsongo, '29. Voor Vereecken komt, in één versie, de Honden-oorlog na Lokeli, en voor Bréhant (Bokala, '40) vóór Lokeli.

De namen van die verhuizingsoorlogen zijn trouwens erg verwarrend. In rapport Van de Capelle (Mondombe, '24,) lezen we, dat de Mongo, na hun laatste verhuizingen naar de Isamba-vallei en Lomami, bestookt werden door Boita=Matambatamba=Gearabizeerden. Daaruit vloeien de broederoorlogen: Lokuku, Lofembe, Lokeli en Lokulola, die de stammen van Luo naar Tshuapa drijven. Dat zou dus nog al recent moeten zijn, dunkt me. Spoedig zien we dan ook data stellen voor die oorlogen, o.a. Benoit (Likonga, '30) plaatst Isongo-oorlog in 1870, Lofembe-Lokeli in 1882, en Boita=Tosasi in 1890. Maar algemeen wordt ook aangenomen, dat b. v. de verst-gevorderde Ekonda en Boyela, die toch van de Luo komen, al enkele honderden jaren op hun huidige plaats zitten. Hoe rijmt men dat te saam?

Laten we die verhuizingen ne keer bekijken aan de hand van de Nsongomboyo, en van de... rapporten.

Ze zijn geboren tusschen de bronnen van Luo, Lopori en Mokombe, en woonden er naast de Nkole en Boyera van Moma (Benoit: Songoboyo, '30)

In de rapporten, die mij bekend zijn, spreken die Boyela, in hun verhuizingsverhalen, niet van de Nsongomboyo, maar beweren wél, dat zij van Luo naar bronnen der Mokombe gejaagd zijn door Lokulola=Euma=Tolombo=Tambatamba en hun chef Lokongo, die de Bokutu, Mbala, Ene en andere Boyela zou vervolgd hebben tot bij Yalusaka.

2) De Nsongomboyo zijn op linker-oever der Dwale geraakt, en jagen de Bosak'a Boyele over den Luo, onder Pukulu=Lokulola=Lomana. (Vanderweyen: Monye-Yafe,' 28; id. Mbelo' 28: De Rijck: Yanga Yandju,' 27: id. Nongo-Ingoli,' 27). De overtocht der Nongo-Ingoli gebeurt rond 1850 (id). Vele jaren later steken de Nsongomboyo ook over, en drijven de Mbelo verder zuid. (Vanderweyen.)

3) De Nsongomboyo zijn op de Bomc-

---

1) Over het algemeen wordt hier de schrijfwijze der eigennamen bewaard, zooals ze in de rapporten voorkomt.

nda gemaakt, rechter bijrivier van Dwale. Hier komt ruzie in eigen huishouden. Ze splitsen zich in twee, en de Baseka Lofala (Nsongomboyo van Lopori) trekken naar boven, eerst langs l.o. der Yekokora, dan langs r.o. tot op Lopori.

Hier is echter een heele gaping in mijn rapporten: de B. Bongwalanga, B Mpetsi, Itulumpembe schijnen ook van tusschen Dwale-Yekokora, te komen, maar ik kan hun volgorde noch hun verhuizingsredenen vinden.
Daarom keeren we ons maar tot de Nsongomboyo, die op de Bomenda achtergebleven zijn.

In Isongo-oorlog (1870) vechten ze er tegen Bosaka, Loma, Lonola en Lombeolo, zegt Benoit (Songomboyo,' 30) maar behouden hun plaats. In Lofembe-Lokeri echter (1882) worden ze verdreven door Lonola (ib) of door Lombeolo (Van Campenhout ' 39 : Elinga, die zegt= Honden oorlog). Ze gaan naar Luo toe en jagen de Lompole (De Rijck,' 30), de Linja (id) en de Ngelosenge (id) over Luo die de Yundji verder jagen (id).

4) Nu de Bosakankombe weg zijn, gaan onze Nsongomboyo een stapje verder naar het westen, en verdrijven de Nsongo van de Bofwete : dat is lang voor Lokeri=Lofembe=mbwa, want de Nsongo gaan eerst nog vele generaties lang op Welwa en Lokomo wonen, vóór ze hier door de Nsongomboyo, in dien Lofembe, verdreven worden naar de Lolifo of Ndifo. Op deze Ndifo verjagen de Nsongo eerst het gros der Bolaka en dan de achtergebleven Liondo over Luo (Benoit,' 29 : Nsongo), en worden dan weer zelf verdreven naar en van de Bakeko-rivier, door de Nsongomboyo (ib), tot zij tenslotte bij Lifoku over den Luo gestooten worden.

5) Maar daarmee zijn onze Nsongombova nog niet tevreden. Ze jagen in dienzelfden Lofembe=Honden-oorlog ook de Ekota (Vandevenne '32: Ekota-Bokongo) en de Samba (De Rijck '31 : Samba) over de Luo.

6) Nu krijgen ze echter zelf schr.k, als ze hooren, dat hun broers de Lombeolo en Lonola verslagen zijn, en vluchten ook over Luo bij Ndifo. Ze vechten er weer met Nsongo, Samba, Ekota en verjagen ze. Maar dezen keer zijn de overwonnenen mans genoeg om terug aan te vallen, en daarop keeren de Nsongomboyo, die vernomen hebben, dat de oorlog op den r. o. Luo voorbij is, terug naar hun eigen gebied (De Jaegher ' 36: Ekota).

Om volledig te zijn, zouden we nu nog moeten kunnen zien, wat al die zoo onlangs verjaagde stammen nog voor reizen en oorlogen meegemaakt hebben. Een enkel opvallend feit wil ik toch nog aanstippen uit deze geplunderde archieven : nl. dat de Nsongomboyo nog geen boog zouden gekend hebben, toen ze na 1890 over den Luo vochten tegen de Ekota (Benoit '30 : Songoboyo), evenmin als de Boyela, die na hun pelgrimaties in Sankuru de pijlen leeren kennen van de Batswa, die hen terugstooten (Hendrick '32 : Bomandja; Molin ' 27 : Balanga).

Maar nu moeten we ons tot de Nsongo keeren, die op een kleiner operatie-gebied dan de Nsongomboyo evenveel lauweren plukken.

1) We hebben ze op Bofwete zien zitten, waar ze de Esanga verjagen (Benoit ' 29 : Nsongo) Van hier gaan ze naar de Lokomo, waar ze lange generaties blijven, en waar denkelijk de Nsongo-Liongo zich afscheiden van de Nsongo-Elese en naar de Luo gaan, « suivant d'ailleurs le mouvement général des populations de la région » zegt Sand (' 29 : Nsongo B. Liongo). Zij vermengen, zich met hun geburen, de B. Bongwalanga, die we straks terugvinden.

2) Nsongo-Elese gaan naar Ndifo=Lolifo, en drijven de laatste Bolaka over Luo (Benoit, ib), steken denkelijk zelf over, want vervolgen de Bolaka-Nsamba (De Rijck '31 : Nsamba), razzieeren de Ekota (Vandevenne '32: Ekota), die steeds van Honden-oorlog spreken, vallen zelf de Isaka aan (Delobbe ' 27 : Isaka) en de Mbole, die daar bij de monding van de Salonga nog vereenigd zijn (Delobbe' 28 : Bolindo ; id. '28 : Efele), verjagen de Boya van Luo naar Lolango en gaan ze zelf op Lolango verdrijven (Lhoir '31 : Boya), verjagen de Eleku van Luo (Brumagne '32: Elinga).

3) Maar de Nsongo, op rechteroever Luo, hadden ook als buren de Elanga (Brebant '40: Bokala; Leclercq '36 : Waola), die ze naar den Ikelemba jagen, waar zij ze straks gaan overjagen, en de Baseka Bongwalanga (Sand '31 : Lifumba). De achterhoede dier B. Bongwalanga zijn de Lifumba en Esanga, die vluchten voor de Nsongo

(Sand '31) en waarover ook een epopee ofte heldendicht zou te dichten zijn. Want in hun vlucht stooten zij niet alleen al de voorloopers der B. Bongwalanga: Bosombe-Ekombe, en al de B. Bongwalanga verder naar het huidige gebied van Basankoso, maar jagen ook de Bombomba van Luo (Lhoir '30: Bombomba), die voorafgegaan zijn van hun Bombwanja, begeleid dus ook wel van de Lifumba van Ingende (Leclercq '36: Bombwanja) en gevolgd door de Tompoko = Nkundo-Elanga, die ook even de Bongale-Bakaala wegjagen (Leclercq '36: Bongale-Bakaala). En dat allemaal in dien Hondenoorlog, die gelijk is aan Lofembe, of aan Topoke (Leclercq '36) of den Lofembe nog voorafgaat (Brébant '40: Bokala). Waarom er dan niet heel den stam Mbembe ea Lifumba, heel de beneden-Nkundo en de door hen verstooten Ekonda bijnemen?

Maar nu schei ik er uit. Doel was nog eens aan te toonen, dat er meer studie noodig is, vooral meer vergelijkende studie. Ik herinner mij maar al te goed, dat er voor den oorlog van ons Ministerie van Kolonien geen 5000 frs los te krijgen was voor zoo'n wetenschappelijk werk, terwijl er bonderdduizenden en millioenen beschikbaar waren voor onderzoekingen naar stratosfeer, ondergrond en apen. Maar nu hooren wij bij onze Verbondenen al zooveel stemmen opgaan, dat wij te weinig bouwen op inlandsche groepen en kulturen, dat er misschien een kans komt, dat we ook op dat gebied onzen « effort de guerre » zullen versterken om gelijken tred te houden met onze mede-overwinnaars.

E. Boelaert.

Note sur l'Epreuve superstitieuse du Nsamba chez les Nkundo.

C'est une épreuve superstitieuse tombée en désuétude depuis nombre d'années, mais dont l'esprit qui l'inspirait subsiste vivace dans l'opinion des indigènes de ce pays. Procédure cruelle, mais d'un caractère essentiellement religieux, le *nsamba* constitue un vrai jugement de Dieu, analogue au serment ou à l'ordalie du Moyen-Age. C'est le mode de preuve ultime auquel recourrent tous ceux qui doivent se défendre contre une accusation grave et qui ne peuvent autrement se justifier. Provoquée par l'accusateur ou par l'accusé, et toujours avec le consentement de ce dernier, souvent à sa demande, l'épreuve démontre la vérité ou la fausseté d'une accusation. [1])

Le breuvage est extrait du *nsamba*, liane qui croît en forêt, sur les rives des petites rivières. Celui qui exerce le pouvoir religieux dans le clan, le *bokito nkese* (le chef de groupement) va en secret et seul chercher la liane. Dès qu'il a aperçu un *nsamba*, il frappe un *boamba* (feuille placée dans le creux de la main entre le pouce et l'index, en disant: « Si tu es un *nsamba* fais toi connaître. » Et le *nsamba* secoue ses feuilles. Alors il saisit son couteau et se met à creuser: il déterre les racines et les emporte au village. Là au milieu d'un grand concours de foule, il enlève les écorces, râpe la couche intérieure des racines, dilue le produit dans un récipient d'eau, qu'il met sur le feu. Personne ne peut enjamber ce foyer. Parfois il mélange le nsamba avec *l'efimi* (Erythrophloeum guineense), espèce plus commune. Puis il déverse le breuvage dans une feuille de bananier préalablement passée à la flamme: ce poison est très amer.

Le patient, entouré par ses parents qui l'ont vêtu de *bosobi* (feuilles de bananier déchiquetées) quitte le groupe familial. Les juges, les parties, les témoins sont présents. Le patriarche l'interpelle et lui demande: « Veux-tu boire le *nsamba* ?». L'accusé répond: « Oui, je veux le boire. Si je suis innocent, que le *nsamba* me laisse la vie sauve. Si je suis coupable, que le *nsamba* me tue.....» Le *bokito nkese* lui remet le breuvage et lui tient une flèche-harpon dans la bouche. Ensuite frappant le sol d'un *empempo* (chasse-mouches en forme de branchages), il déclare: « Si un tel a fait ceci ou cela, *nsamba* abats-le; s'il ne l'a pas fait *nsamba*, épargne le.....». Toute l'assistance reprend la même invocation.

S'il s'écroule et meurt sous l'effet du breuvage, l'accusé est déclaré coupable; s'il survit ou s'il vomit le poison, l'accusé est déclaré innocent.

En fait, cette alternative n'était pas aussi rigoureuse que la tradition semble le laisser supposer. Cruelle de sa nature, comme l'est une opération chirurgicale, l'ordalie ne recherche pas la cruauté. Ainsi chez les

---

1) Le *nsamba* est déterminé par Mr R. Germain de l'Inéac comme une espèce de Strychnos (Loganiaceae). Elle est rare. - L'épreuve s'appelle en lomongo: mbondó; boire l'épreuve: mela mbondó. On dit aussi fréquemment: mela nsámbá, à cause de la matière utilisée. (G. H.)

Nkundo d'Ingende et chez les Ngombe a Muna (Boende), on faisait courir le patient afin de diminuer la toxicité du poison : l'évanouissement était interprêté comme un signe de culpabilité, et dès ce moment, les accusateurs s'emparaient de sa personne : la famille devait le racheter si elle ne voulait pas le voir tuer ou traiter comme esclave. Même procédure chez les Nsongo de Befale, où la victime était hissée sur un pavoi et devait, après avoir ingéré le breuvage, se tapoter l'estomac avec un bâtonnet afin d'extérioriser sa force de réaction jusqu'à ce que l'effet du poison se fît sentir. Presque toujours l'accusé trouvait un parent compatissant qui lui administrait un contrepoison, un vomitif, ou simplement du *bosako* (huile de palme non purifiée), ou bien lui pratiquait des incisions, des infusions, etc...

Si l'accusé a triomphé de l'épreuve, les juges se réunissent. Un véritable procès s'engage. On oblige l'accusateur à payer une forte indemnité (*mbaloka*) en lui disant : « Tu as accusé un tel. Il a bu le *nsumba*. Il a triomphé de l'épreuve. Il est donc innocent. Et puisque tu as conduit ton prochain au bord de la mort, tu lui dois X... bakonga, etc... ». Agissant comme un frein, cette menace de dédommagements considérables en faveur de la victime, suffisait à réprimer tout abus dans la pratique de ce recours.

Existe-t-il quelque raison de penser que cet usage subsiste encore de nos jours ? Il semble que non. Les rares enquêtes judiciaires relatives aux épreuves superstitieuses mortelles produites dans le ressort de la Tshuapa ces dernières années n'ont eu aucun aboutissement. Mues par les parents d'un indigène mort de façon suspecte, ces actions n'avaient d'autre dessein que d'imputer le décès de leur proche à un de leurs ennemis et de faire sanctionner cette calomnie par des témoins subornés.

Ph. De Rode.

De Spraakkundige Prefixen in het Kikongo

(vervolg [1])

30. Dan zijn er nog een onbeperkt aantal « hulp-werkwoorden » in breederen zin : men zou ze kunnen ad-verbia, bij-werkwoorden, noemen. . . . was het niet dat zulk een bij-werkwoord in het kongoleesch juist het hoofdwerkwoord wordt : met een daaropvolgenden noemvorm als spraakkundig voorwerp (of gezegde).

Zoo moet men ook verstaan : k u é n d a 'sümba=gaan koopen, n d i é l e 'sümba of n d i ë-'s ü m b a=ik ben zooeven gaan koopen (niet : ik zal koopen):

k u í z a 'támbula, komen (om te) ontvangen ;

't ó n a, beginnen : t ö n a 'sümba, een begin maken met den koop ;

't u á m a, voordien doen ; t u ă m a 'sümba, voordien koopen :

'mănga, weigeren te doen : mânga 'sümba, niet willen koopen ;

'kămbu, niet hebben . . . : kămbu 'sümba, niet koopen ;

'buĕla, bijdoen : buéla 'sümba of buë-'sümba, nog eens koopen, (buëzi 'sümba, of buëdi-'sümba, of voluit : buezidi 'sümba, kocht weer, nog . . .):

'măna, voleinden : mána 'sümba, alles koopen. (Zie ook **mana** enz. in de aspekten.)

Een soortgelijke wending heeft men met het in zijn noemvorm herhaalde werkwoord, als vooraan geplaatst voorwerp : 'sümba ndin'sümba, koopen doe ik ; 'sümba ka (a)sümba, gekocht heeft ie ; 'sümba tuĕla-sümba, koopen zullen we ; enz. zonder onderscheid van aspekt.

« Bij-werkoorden » : bijwoorden dan ? . . . ja de typische manier om onze bijwoorden te vertalen. Vgl. nog b. v.

'lúta, voorbijstreven : lúta 'sümba, meer koopen ;

'viàtuka, overtreffen : viătuka 'küla, te lang zijn ;

'sávula, haastig doen : sävula 'diáta haastig stappen ;

'töma, uitmunten : töma 'säla, goed werken ;

'vísa, gaarmaken : vĭsa 'zăba, duidelijk kennen, verstaan ;

'kúlula, uitdiepen : külula 'käba, diep graven ;

'kûkuta, genoeg (gegeten) hebben : kûkuta, 'diä, z'n bekomste eten ;

'lüngu, sukkelen : lüngu 'diáta, sukkelachtig stappen ;

en de vele « beschrijvende » werkwoorden uit beeldwoorden :

bĕkinya 'diä, met kleine beetjes..., met lange tanden eten ;

dĭfuka 'nuă zich beu drinken ;

kăduka 'buä, schielijk vallen ;

dănguva 'diáta, trekpooten ;

pĕkuka 'küma, lastig, al blazend, opklimmen ;

biăkata 'lämba, veel eten koken ;

tăbumuka 'bóla, heelemaal verrotten.

Hoe verbleeken daarnaast armtie-

1) Zie Aequatoria, VI blz. 104 en VII, blz 1

rige uitdrukkingen als: *sumba diaka*, nog.. of weerom koopen; *kuiza nsualu*, vlug loopen: *diata malu-malu*, spoed maken; *dia mingi mingi*, (te) veel eten; ... en al die futlooze bijwoorden-op-z'n-europeesch!

31. Een werkwoord dat vaak voorkomt met een noemvorm als spraakkundig voorwerp, kan op zijn beurt door een voorgaand werkwoord beheerscht worden:

buê 'siä *of* buéla siä = nogmaals doen;
bïka buê siä *of* bïka buéla siä = laten nogmaals te doen = niet meer doen;
buê-' kămba *of* buéla kămba = nogmaals zeggen;
mânga buê-' kămba *of* mânga buéla kămba = niet willen herhalen;
kä-siânga *of* käla siânga = voortdurend doen;
lémbo-kä- siânga *of* lémbo-käla-siânga = almaardoor blijven doen, tot vervelens toe.

32 Men heeft opgemerkt dat de eerste, de « heerschende » noemvorm, per se géén (') draagt. Wil men echter erop drukken als op een noemvorm, dan krijgt die weer z jn *ki' katilo*:

'luta-' sümba = het te veel koopen; 'sävula 'diäta – het haastig stappen; ko 'lüta 'kïtuka mbïmbi = dat danig slecht worden = dat zeden-verval;

Zoo ook: 'bïka buéla siä 'bika siä: 'mânga buéla kămba:en met een andere beteekenis: 'lémbo käla siânga, 'lembo kä-' siânga = opbouden met te doen, ermee uitscheiden.

* * *

Tot hiertoe hadden we het over de naamwoordenprefixen en over de voornaamwoordjes, die, als prefix, het klasseprefix vertegenwoordigen. We hebben ook reeds het « infix » aangeraakt, sprekende van **-ku-**, je, in het werkwoord.

33. TAFEL DER PRONOMINAAL-PREFIXEN EN - INFIXEN.

		(prefix)	infix	(prefix)	infix
1e	p.	n-, i- , ik	-n-, mij	tu-, wij	-tu-, ons
2e	p.	u- , jij	-ku-, jou	lu-, gij	-lu-, u
3e	p.	u- (ka-) - hij, zij	-m-, hem, haar	ba-, zij	-ba-, hen, haar
(MU-BA-)					
MU-	MI-	u-	-wu-	mi-	-mi-
N-	ZI)N-	i-, yi-	-	zi-	-zi-
LU-	ZI)N-	lu-	-lu-	zi-	-zi-
LU-	MA-	lu-	-lu-	ma-	-ma-
BU-	MA-	bu-	-bu-	ma-	-ma-
DI-	MA-	di-	-di-	ma-	-ma-
KU-	MA-	ku-	-ku-	ma-	-ma-
KA-		ku-	-ku-		
TU-	MA-	tu-	-tu-	ma-	-ma-
KI-	BI-	ki-	-ki-	bi-	-bi-
FI-	(BI-)	fi-	-fi-	bi-	-bi-
VA-		va-	-va-		
	MU-			mu-	-mu-
KU-		ku-	-ku-		

NOTA. Ook in alle « persoonlijke » prefixen en infixen kan men een nominaalprefix herkennen, zij het dan in gewijzigden vorm : n-, vgl. N- (tu-, vgl. TU)
u < ku (zooals in [illegible] van je, vgl. KU)
lu , vgl. LU- gewest. mu- < nu- (zooals in [illegible] van jullie) :
u < UMU) [illegible] (ń < MU-)
ka-, vgl. KA (ba- vgl. BA).

34. De noemvorm en de aspekten waarin de noemvorm zonder **ku** , met of zonder (') voorkomt (zie deze aspekten : boven), nemen gewoonlijk dat **ku** terug onmiddellijk vóór het infix :
'sümba : kuńsümba, hem koopen : kutsádisa, mij helpen : kulukǎmba, u zeggen : kubavönda, hen dooden : kuzituila (zitsusu, kippen) kweeken.

Hieronder valt ook de « wederkeerende » vorm met -**ki**- of **yi** (onveranderlijk voor alle personen, enkelvoud of meervoud) : kukisumbisa of kuyisumbisa zich verkoopen ; kukivönda of kuyivönda, zich dooden.

Zelden hoort men, zonder ku-, bv. bavönda, hen koopen : minder zelden in den wederkeerenden zin : kisumbisa, zich verkoopen.

In de vervoeging ontbreekt steeds het ku- van den noemvorm bij : de perfectum vormen : ndimäsumbidi (mabǎya) = ik heb ze (de planken) gekocht ; (doorgaans) de vormen op -**i** ; het voltooiingsaspekt : ndi (a) masümba = ik heb ze gekocht ; en bij de optatieve vormen : ndimasümba (gewoonlijk : tsümba mäu) = dat ik ze koope.

Hebben gewoonlijk geen ku vóór het infix : de aspekten met 'füma, -si of -isi : pfüma bitämbula (bîma) = ik heb die (dingen) pas gekregen ; ndïsi bisümba ko = ik heb die niet gekocht.

In de aspekten met -edi-ku .. of edika ..., waar datzelfde prefix ku- reeds aanwezig is, wordt het natuurlijk niet herhaald : ndiëdi-kubisümba, of : ndiëdi-kabisümba = ik wou die koopen (maar 't is niet gebeurd).

35. Hebben ku-, maar laten dit gemakkelijk weg : de aspekten met -eta, -eka, 'kuěnda, -ela. Bv. diéta-kubisümba = ik pleeg die te koopen : ndiëka-kulukámba = ik ga jullie zeggen ; ndiëla-kubitámbula = ik zal die ontvangen.

Hebben bijna altijd ku- : de aspekten met 'mǎna, me-, 'siála, sie, 'bǎ, 'kála, ku'za (ofschoon gewestelijk dat ku- wordt weggelaten) ; alsook de aspekten met **n**, **m** < **na**, of -na voluit, dewelke dan dit hulpwerkwoordje verliezen : ndin'sümba : ndikubisümba = ik koop die (al wordt ook gezegd : ndibisümba).

Zoo ook met gelijk welken noemvorm die als voorwerp na een ander werkwoord komt : hoe zelfstandiger, d. w. z. hoe minder hulpwerkwoordelijk het eerste werkwoord is, des te meer onmisbaar het aanwenden van ku- voor het infix van het tweede :

tèka masümba (mabǎya) *of* tèka-kumasümba, koop ze eerst (de planken) ;
vika-masümba *of* vika-kumasümba, koop ze algauw ;
tümbu-masümba *of* tümbu kumasümba, koop ze zoo maar ;
këla-masúmbanga *of* këla-kumasúmbanga ; koop ze met zorg ;
töna masümba *of* töna kumasümba, begin ze te koopen ;
mǎnga masümba *of* mǎnga kumasümba, weiger ze te koopen ;
buêla-masümba *of* buêla kumasümba, koop ze weer ;
'lêmbo kubabéta *of* 'lêmbo-babéta, ophouden ze (de kinderen) te slaan ;

'tiă kubavônda of 'tiă-bavônda, hen willen dooden.

NOTA. Vermits ku- oorspronkelijk bij den noemvorm behoort, moet ook het gebruik van dit prefix vóór een infix met een noemvorm worden beschouwd als een oudere gedaante: in het Mayombsch Kikongo is hier dus blijkbaar verslapping ingetreden. Wat de zaak niet vereenvoudigt, integendeel. En, vermits de meesten niet meer het noodige onderscheid maken tusschen een ku-werkwoord en een ander (met '), bv. kûvula (ku uvula) en 'yûvula, vragen; schromen ze niet te zeggen: ndiëla-kubakûvula, in plaats van: ndiëla-kubayûvula, ik zal het hun vragen, enz. Doch ook in deze anomalie moet de Spraakleer toegeven.

* * *

36. Wij hebben opzettelijk vermeden de regels der infigeering door voorbeelden toe te passen op het infix **ku**-, je. Dit voornaamwoord vergt thans onze bijzondere aandacht.

Het gaat hier over een **ku** dat in niets verschilt van het **ku**- prefix van den noemvorm, behalve dan door zijn spraakkundig gebruik. Waar bgv. een **ku** staat, daar wordt geen tweede **ku** (als infix) meer geduld — vgl. ndiëdi-ku.. of ndiëdi-kabisümba, niet: ndiedi-kukubisumba — en waar een prefix **ku**- niet mogelijk is, daar is ook geen spraak van een volle **ku** als prefix. In beide gevallen wordt het infix **-ku**- vervangen door een (').

I. In den noemvorm, en in al de aspekten waar **ku**- terugkomt voor het infix, ook in de aspekten die datzelfde **ku**-, of **ku**, reeds hebben wordt dus de tweede persoon enkelvoud uitgedrukt door (') waar anders **-ku**-, je, zou moeten staan:

kuńsümba hem koopen; maar: ku'sümba: je koopen (kukusümba). ku'künda: je groeten; ku'vána: je geven.

mbë kubakámba: ik heb hun gezegd; maar: mbë-ku'kámba: ik heb je gezegd, ndisă ku'kámba: ik heb daar nog gezegd.

ndin'kámba < ndina 'kámba: ik zeg nu; ndikulukámba: ik zeg jullie;

maar: ndiku'kámba: ik zeg je, ndiku'künda: ik groet je, ndi'kuvána: ik geef je.

bëdi ku'vána: men geve hem niet; maar: bedi ku'vána: men geve je niet (gewest. bëdi 'vana).

bëdi-kanönga: men wou oprapen: maar: bëdi-ka nönga: men wou je oprapen.

ndiéta kubalûbula (of ndiéta balûbula): ik verwittig hen telkens; maar: ndiéra-ku'lûbula (ndiéta lûbula): ik verwittig je telkens.

ndiéla-kubalûbula (ndiéla-balûbula): ik zal hen verwittigen: maar: ndiéla ku'lûbula (ndiéla-'lûbula): ik zal je verwittigen.

II. In de aspekten zonder prefix **ku**- hoegenaamd, wordt het infix **ku**-, je, insgelijks vervangen door (');

khëmbe: ik zeide: maar: ndi'këmbe: ik zeide je; tu'sümbidi: we kochten je daareven; tu'nöngene: we raapten je op.

ndi(a) kémbe: ik zei vroeger; maar: ndi(a) kémbe: ik zei je vroeger; ndi(a) 'këmbenge: ik heb je al lang gezegd.

u(a) kâmba: hij heeft gezegd; maar u(a) 'kâmba: hij heeft je gezegd. bakuiza-'kâmbi: ze gaan te zeggen; tïdi ndi'kámba: je wilt dat ik je zegge: pfûma-'mönisa: ik heb je zooeven getoond (zonder juist uit te drukken wat); tumë-'mônisa: we hebben het reeds aangetoond.

Aanmerking Het voornaamwoordelijk voorwerp wordt ook wel uitgedrukt door

een zelfstandig voornaamwoord, nl. wanneer het voorafgaat hetzij als relatief (hetgeen vanzelfsprekend is), hetzij om den nadruk Bv. dio khêmbe (de zaak) die ik zeide: diäu khêmbe: dat is het wat ik zei; ngë tun'êbidila: U smeeken wij;

ofwel ná het werkwoord, al is het gebruik van dit atzonderlijk voornaamwoord dan óf te keuren, ten minste wanneer het een persoonlijk vnw. is. Bv. sîmba wäu (ńsing=n koord): houd ze vast (naast: wusîmbi, buna uwusîmba): «simba nyandi: houd hem vast», moet zijn: ńsîmbi, of: buna uńsîmba: houd hem dan vast.

* * *

37. Er ware nog veel te zeggen over het nominaal-prefix als formantisch woorddeel. Het volgende moge volstaan.

Het prefix **ba-** wordt, misbruikelijk doch bijna voortdurend, gebezigd met persoonlijke of verpersoonlijkte naamwoorden van andere klassen dan MU- BA-; dieren die handelend optreden worden verpersoonlijkt: bapfümu: hoofden: bandûmba: meisjes; bamindëla: Blanken; bamatóko: jonge mannen; babi 'bülu: quasi-persoonlijk optredende dieren; bangúlu: dito varkens; enz. Vgl deze «stapelvormen» met het dubbel meervoud bv. in groenten (s: ziekten (s... Hetgeen niet belet dat men in dezelfde voordengroep, na **ba-**, weer het «echte» prefix zal aanwenden: bapfümu zi (a) mâla: de hoofden van de dorpen.

38. Ma- of NA- is een vereerend bij-prefix: Makàngu Ndâ: Heer Kangu de Lange; Maköngo, Naköngo. Naväku (hoofdmansnamen). Nańkäzi: Lembavrouwe. Bij de Basolongo: NE-; bv. Neläwu Heer Mlawu.

Ma-kan ook een verkorting zijn van Mâma=Moeder, zooals TA, van Tâta=Vader. Bv. Ma-Nsâfu: Moeder Nsafu; Ta-Bunzi: Vader of Heer Bunzi. Bij de Opper-Bakongo geldt MA- insgelijks voor vrouwen in 't algemeen, NA- en TA- voor mannelijke ouderen. NA-gezegd door mannen, TA- door vrouwen, behalve Nangüdi; schoonmoeder.

De Bandibu uit de omstreken van Ntsóna-Ngüngu (Thysstad) hebben, naast den gewonen naam, nog een eerenaam voor zekere dieren en planten: mvinda, soort van spookdier, eerenaam: lumvînda (de Mayombsche naam): *m*vinzu (onze *m*mïnzu): Petersia africana, eerenaam: kivínzu; ńsòko-sóko, een lilaboompje, eerenaam: kisòko-sóko. Vgl. Mayombsche eerenamen als: Matuïdi-ńti: Heer Boom-Tuidi (afrikaansche tulpenboom).

Bij ons in den Westhoek pleegt men bovendien ieder specimen uit het dierenrijk met nguä te betitelen. Bv. nguä-khïma: aap; nguä luvädi: soort van eekhoorn; nguä-mbâla: Nandinia-kat; nguä nióka: slang; nguä 'nóna (miertje. .; in 't meervoud: banguä khïma, enz. Dit nguä zou gelijk staan met m ú n g u of ń k u ä, zijnde of hebbend, vgl nguä nzându (ń-nguä nzându), onbeschofterik; met een dierennaam is het ietwat spottend. - - Vgl. ook het prefix in wording: mua < muâna, kind, klein, onder de verkleiningsklasse FI-.

39. Een naamwoord kan overgaan tot een andere klasse, maar dan doorgaans met een andere beteekenis:

dibâkala, *m a n* (mv. babakala): mbâkala (zim- *fr. mâle*; bu'bâkala, manhaftigheid): ńkéto, *vrouw*: khéto (zikh..), *fr. femelle*; muëba, *Irvingia*: diëba (meba), *Irvingia-vrucht*;

bü (b-bu) (di-ma-), *Papyrus*: 'bü ('bu-

bu) (ki-bi-), *plaats met papyrus begroeid;* zĩna-. (di-ma-)*naam* : ' zĩna (ki-bi) ,*verzameling van namen, lexicon.*

Vooral in de woordvorming wordt met de prefixen omgesprongen. . Met een beeldwoord als rhema wordt menig naamwoord gevormd, door toevoeging van een prefix :

dio ví-vâ, *pikdonker* : 'víva, víva ki 'tômbe, *tastbare duisternis;*

dio thuëngene! *spierwit* : buthuëngene, *zuiverheid ;*

lébe-lébe, *slapjes* : di lébe-lébe (ma-), *zwakheid;*

vió-dô, *zachtglijdend:* ' viódo (ki bi-), *een eetbaar plantje, dat zacht binnen glijdt ;*

lûlu, *bitter*: ńlûlu (min-), *bitterkruid.*

Uit beeldwoorden ontstaan ook beeldwoordelijke werkwoorden ; deze krijgen dus een (') < ku prefix, terwijl uitgang en suffix bij het woord worden aangepast :

ví vâ : ' vivalangana, pikduister zijn, in duisternis zijn ;

thuëngene : 'tuénguka, spierwit, zuiver zijn ;

lébe-lébe : ' lèbumuka, slap, zwak zijn ;

vió-dô ' 'vióduka, zacht glijden ;

dio tuîdi, kreupel 'tiúdika, kreupel zijn ;

dio zuî-nzú, recht : 'zuinzama, recht zijn.

40. Uit stamwerkwoorden worden andere werkwoorden gevormd door toevoeging van een of meer suffixen (maar het Suffix ligt buiten het bestek van deze bijdrage), terwijl ook het werkwoord, vooral een stam werkwoord, het aanzijn geeft aan een reeks naamwoorden, dewelke, om zoo te zeggen, deel uitmaken van de vervoeging.

Eén voorbeeld van elk :

's ü m b a, koopen, het koopen.

t s ü m b a (zi-), (een) koop. t s ü m b u (zi-), (een) koop. (passief) ; ń s ü m b i (ba-), kooper (ń s ü m b u (ba-), gekochte, slaaf; 's ü m b i (ki- bi-), flinke kooper ; d i s ü m b a (ma-), aankoop (de daad zonder meer) ; d i s ü m b u (ma-), aankoop (lijdend uitwerksel) : l u s ü m b u (zits..), gekoop ; l u s ü m b u l u, t s ü m b u l u (zits.) koopwijze ; 's ü m b u l u (ki bi), koopplaats; k i ' s ü m b i l a (bi), koopmiddel; m u t s ü m b a (mi- of bami-), koopman ; k i t s ü m b a, kooplust.

Zoo ook naamwoorden uit werkwoorden met een spraakkundig voorwerp — vgl. Nederl. penhouder, Fr. portecigare — :

' tiäba-khüni (ki bi-), « houthakkertje », een rups die zich in stokjes wikkelt ;

' sika-tsâmbi (ki- bi-), « gitaarspelertje », een geluidmakend insekt ;

mutsümba-ngâzi (mi , of bami), palmvruchten-kooper ;

kitsümba-malâvu (bi-), iemand die graag palmwijn koopt ;

khinza Nzâmbi (zi), daad van Godsvereering ;

dikinza Nzâmbi (ma-), godsdienst ;

bukinza Nzâmbi, godsdienstigheid.

41. Het gebeurt ook dat een naamwoordelijke bepaling van een naamwoord het koppelwoordje -a en zelfs haar eigen prefix weglaat, en zoodoende een compositum vormt met het bepaalde naamwoord :

pfúngu-tíma (zi-), kwade luim (als een vuurtje dat fúnga, smeult, mu ntíma, in het hart) ńsáfu-kâla (min-) ńkâla-safoeboom.

Doch zooals we gezien hebben kan » het prefix m), of een aanpassing daarvan, niet wegvallen : 'leze-khéto (ki-bi-), jong meisje ; ook *m-*, ń , valt niet altijd weg in het tweede lid der samenstelling : mbâmbi ńkâkala (zim-), varen : muínda-ńnâma (minda nnama), glimkever.

42. Dan is er nog de vorming van nieuwe

woorden door herhaling. Drie soorten van herhaling zijn mogelijk:

a) eenvoudige herhaling van het losse woord: een superlatief:

ndûka ndûka: groote nabijheid, heel dichtbij;

ba wombo wombo, ba phuêdi phuêdi, (menschen) van groote veel te velen:

soms met **ka** of **i** tusschen beide:

'lümbu ka 'lümbu: elken dag ('lümbu 'lümbu: sommige dagen);

'lämba i 'lämba: niets anders dan koken;

'lámbanga i 'lámbanga: altijd maar door koken.

b) herhaling die één woord uitmaakt onder één hoofdprefix, doch zonder versnelling van uitspraak:

madiàta/diàta: een groot reiziger, < 'diàta = stappen;

kindâzi/ndâzi: hevig verlangen, < kindâzi < dilâzi = verlangen;

'süngu/'süngu (ki- bi-): «stekel» - kruid, < 'süngu = stekel;

met werkwoorden, ook in de vervoeging, maar dan volgens de reeds gegeven regels, meestal na een kue- of kuenda, gaan, en steeds zonder (') op het tweede ww.:

'diàtanga/diàtanga: al maar door stappen;

Nzambi wëla-kue-'bänga/bänga: God zal altijd bestaan;

kuënda diàtanga/ diàtanga; kuënda bänga / bänga.

c) herhaling met ontdubbeling van het duuraccent: een soort van verkleinvorm; en hierbij wordt het klasse-prefix, wanneer het niet versmolten is met den woordstam, niet herhaald in het tweede lid, ook niet het ki'katila, noch (in 't algemeen) *m-*, ń-:

dilónga-lónga (ma-), of 'lónga-lónga (ki-bi-), telloortje < dilónga: telloor;

kinzâla-nzâla (bi-), scherpe honger, lust, < nzâla: honger;

kindèle-ndèle (bi-), doekje, < ńlèle: doek;

'mëme: mëme (ki-bi-) schaapje, < dimëme: schaap;

mbómbe: bómbe (mim-), «aschboom», < dibômbe: asch;

zoo ook een verdapperingsvorm der werkwoorden:

tämbula-tämbula: neem aan, pak pak!

ndièle ndièle: ik ben eventjes weg, ik ga even;

yîza-yîza (yîzi-yîzi), kom gauw eens.

Aanmerking. Nu beweer ik niet, dat al die afleidingen evenzeer in voege zijn: ńsümbu, bv., buiten Mayombe, is hier een *mvika*, slaaf; een 'sümbulu, koopplaats, heet gewoonlijk dizändu of kitända, markt: ki'sümbila klinkt zelfs nog heelemaal werkwoordachtig, totdat het, mettertijd, zal kitsümbila worden, zooals ons *ki'kàtila*: kikhàtila... Wél vindt men de gebruikelijke weerga, ook van deze afleidingen, met andere stamwoorden.

Composita worden gemaakt naar gelang der noodwendigheid: — vgl. Ndl. «geldschieter», «orgeldraaier», «stofzuiger». — Maar hier gaat het slechts om aan te toonen hoe men woorden vormen «kan». [1])

---

1) De woordvorming, die doode die tot het verleden behoort, en vooral de levende, die nog volop in zwang is, zou stof leveren voor een afzonderlijke studie. Zie intusschen de Inleiding tot ons **Kruidwoordenboek**, alsook onze vroegere bijdrage in CONGO, Mei 1926, over **Onomatopee en Werkwoord**, en, ter vergelijking de uitvoerige lijsten Kikongo-woordwortels, door E. P. POLIS, S. J., zlgr. (niet in den handel).

SLOTWOORD.

Ik geef toe, dat het vraagstuk van het Prefix en de prefix-weglating in het Kikongo tamelijk ingewikkeld is. Maar is de Tonologie (die we hier onbesproken laten) het soms niet? En de aanvaarde spelling in het Fransch bv. of in het Engelsch? Toch hebben we daar rekening mee te houden. Daarom is het goed eens de puntjes op de i's te zetten, al zou dan ook de praktijk. . . in gebreke blijven.

Wat ik vraag, van praktisch standpunt uit, is het volgende :

1°) in taalstudie en taalonderwijs . . . steeds het kind met zijn naam te noemen, wat de « oude school » er ook moge van zeggen of denken : een hoedanigheidsnaamwoord bv. of een dito werkwoord, is immers geen « adjectief » ; een bu , een va- , mu , ku , kuna . . . zijn geen voorzetsels, bijwoorden en dies meer, alleen omdat wij ze aldus vertalen: verkeerde bewoordingen verraden meestal en geven verkeerde begrippen, en verkeerde begrippen kunnen niets dan verwarring stichten;

2°) steeds het klasse prefix en gebeurlijk het tweede prefix te onderscheiden: de «onder klassen » in acht te nemen, vooral m- of ṁ- tegenover de zachte n (in het algemeen Kikongo nog meer dan in het Mayombsch : en tegenover n of- m- <- na ;

3°) het pronominaal prefix goed te gebruiken (desgevallend weg te laten), inz. met -a , tegenover het zelfde prefix vooraan of in het werkwoord:

4°) wat het (') betreft . minstens dit schrijfteeken aan te wenden, daar waar het er op aankomt te « differentieëren » : nl.

a)bij de bu- en de vele ki- bi- woorden met weggelaten prefix,zoodat men dadelijk , het « naamwoord » en doorgaans de klasse herkenne ;

Nzâmbi i' mosi = i bumosi : de eenige God ; Nzambi i ' mosi : één God ;

' tädi (ki-bi-) : bijl; tädi (di - ma-) steen

' lïmbu biôso : volledig ; bilïmbu biôso : alle dagen;

ook nog woorden als ' bïla-ki - bi : reden en bïla : omdat ;

b) bij den noemvorm van alle werkwoorden, althans wanneer die noemvorm duidelijk als zoodanig voorkomt ;

'vuna kuâku : je liegen - je liegt ; vûna kuâku : lieg maar raak ;

'kuiza kuâma : mijn komen, ik kom zoo maar ;

c) bij het weglaten van het infix ku-, je (zooals steeds het geval is met een noemvorm, en in de verleden en de optatieve aspekten) ;

ku'lüngisa : je onderrichten ; ku'künda : je groeten ;

ndiku'lôngisa : ik onderricht je ; ngë ndinlüngisa : jou onderricht ik ;

ngë ndilüngisa : jou heb ik vroeger onderricht ;

ndi'fita : ik heb je betaald : ndifita : ik heb betaald ;

ndi'fitidi : ik betaalde je ; pfitidi : ik betaalde : zooeven; .

Later? . . . zullen de inlansche schrijvers – nadat wij hun den waren weg zullen hebben gewezen – al deze regels toepassen, op het gehoor af, en zonder zich veel te bekreunen om de theorie.

Léo Bittremieux, C. I. C. M.
Mbata Mbenge (Mayombe).

AEQUATORIA

VIIe Année N° 3 1944

Les Facteurs de la Dénatalité au Congo Belge

La situation démographique du Congo Belge inquiète à juste titre les milieux coloniaux : tous ceux qui, depuis vingt ans, s'intéressent à cette question : Administrateurs, Médecins, Missionnaires et Chefs d'entreprises, constatent que de vastes régions se dépeuplent, et que cette dépopulation est due à un déficit de la natalité.

Nous n'avons pas l'intention de publier des statistiques: on les trouvera dans de nombreux rapports, venus des régions les plus diverses. Nous nous bornerons à quelques chiffres extrêmes, illustrant l'écart entre un groupement prolifique, les Topoke, et les groupements régressifs Nkundo, largement répandus dans la cuvette équatoriale.

Chez les premiers, chaque femme met au monde, au cours de son existence, une moyenne de trois à quatre enfants ; il y a, dans leurs villages, à peu près autant d'enfants que d'adultes ; les pourcentages familiaux sont 23/26/51.

Chez les seconds, les femmes ont à peine un enfant et demi, en moyenne, au cours de leur vie sexuelle ; on rencontre, dans leurs villages, trois à quatre enfants pour dix adultes ; les pourcentages familiaux les plus fréquents sont 36/38/26

Si cette cadence devait se maintenir, les Nkundo disparaîtraient en une cinquantaine d'années.

Il serait intéressant de savoir à quelle époque ce processus a débuté. - Les anciennes statistiques étant inutilisables, nous avons tenté de résoudre le problème par les interrogatoires minutieux et patients des vieilles femmes.

Nos conclusions sont les suivantes : dans les groupements restés prolifiques, Topoke et Bongando, la situation démographique s'est maintenue remarquablement stable au cours des trois dernières générations.

Dans les groupements régressifs, on constate que, dans les vingt dernières années du siècle passé, la natalité était déjà inférieure à celle des Topoke et des Bongando, mais restait toutefois suffisante.

Depuis cette époque, les uns après les autres, les groupements Nkundo, (auxquels se sont joints plus tard les Ngombe) ont été entraînés dans un mouvement de décadence, d'abord insidieux, puis accéléré, qui les a conduits à la situation actuelle.

* * *

Le déterminisme de cette paucinatalité, les causes profondes de ce lent suicide collectif sont encore très mal connus.

Dans une question aussi complexe, personne ne peut se vanter d'embrasser la totalité des faits : il ne faut donc pas s'étonner que les théories explicatives soient si nombreuses.

Nous grouperons ces théories sous

quatre grands chefs:

I.- Les premiers observateurs ont évoqué les épidémies, les famines, les guerres, les razzias, les prélèvements excessifs de main-d'oeuvre, le « caoutchouc rouge », en un mot toutes les catastrophes qui se traduisent par une hécatombe d'hommes valides, bouleversent la vie économique, mais n'ont aucune action spécifique sur les facultés reproductrices des survivants.

Cette théorie simpliste ne résiste pas à l'examen: la race humaine possède normalement un énorme pouvoir de défense et de récupération, qui lui permet de combler, avec une rapidité surprenante, les vides laissés par les guerres, les épidémies et les exodes.

L'Histoire de la race blanche est très instructive à cet égard: elle n'est qu'une longue chaîne de batailles, de massacres, de pestes et de famines; de plus, l'Europe s'est vidée pour peupler le Nouveau-Monde.

Néanmoins, la race blanche n'a jamais cessé de proliférer pendant ces siècles de fer. Les premiers signes de sa décadence sont récents, et coïncident plutôt avec les périodes tranquilles et prospères.

On dirait que les innombrables saignées qu'elle a subies ont accentué sa vitalité, et qu'elle a triomphé de chaque tourmente par un nouvel acte de foi dans son avenir.

Il est certain qu'il en était de même jadis chez nos Noirs, sinon la race aurait disparu.

Comment se fait il que, dans la plupart des rameaux de la race noire, ce ressort se soit brisé ? Que s'est-il passé pour que, dans de vastes régions, leur vitalité soit compromise, pour que la foi dans leur avenir se soit éteint ? D'où vient cette paralysie frappant chez eux les reflexes normaux d'adaptation et de défense qui, tant de fois déjà, ont sauvé la race humaine de la destruction ? A toutes ces questions, la théorie de la dénatalité par simple soustraction d'hommes ne saurait répondre.

II.- On a cru trouver la solution du problème en supposant que le milieu biochimique dans lequel vivait l'Indigène et dont il tirait sa subsistance lui était défavorable. Certains croient notamment que l'essor de la race est entravé par une alimentation défectueue: c'est notamment la thèse défendue par le Docteur DRATZ.

Nous savons que nos Indigènes sont sous-alimentés, et que leur régime est mal balancé. L'étude du Docteur BIGWOOD et du Docteur TROLLI présentée en 1938 à la 47ième Séance du Conseil Supérieur d'Hygiène Coloniale nous montre le problème sous un jour angoissant.

Néanmoins la théorie de la paucinatalité par carence alimentaire se heurte à plusieurs objections :

Il n'est pas rare de trouver, de par le monde, des races et des classes sociales, qui, s'adaptant à des conditions économiques misérables, élèvent malgré tout des familles nombreuses.

Au Congo Belge, notamment, les Indigènes des bords du Lac Kivu sont toujours au seuil de la famine, et restent excessivement prolifiques.-

Dans la cuvette équatoriale, la sous-alimentation par insuffisance en protéines est générale, alors que les zones de dénatalité sont limitées.

Au surplus, à l'intérieur de ces zones, nous trouvons des noyaux florissants,

vivant côte à côte avec des clans en régression : pourtant, les uns et les autres ont le même milieu climatérique, les mêmes ressources, et les mêmes habitudes alimentaires.

Enfin, il faudrait démontrer que le régime alimentaire du Noir a subi pendant ces soixante dernières années, une détérioration progressive, au point de provoquer à un moment donné une désadaptation au milieu, et une mutation défavorable à la perpétuation de l'espèce.

Malgré ces objections, nous admettons volontiers que la question reste toujours ouverte : il se pourrait très bien que le déséquilibre nutritif et les troubles du métabolisme soient des facteurs, sinon fondamentaux, du moins très importants, de paucinatalité.

On a soupçonné certains aliments d'introduction récente de renfermer des éléments toxiques, agissant électivement sur les cellules génitales ou sur les glandes endocrines régulatrices de la vie sexuelle.

Le Dr. DRATZ a incriminé l'acide cyanhydrique contenu dans la manioc amer insuffisamment roui. (1)

Il est regrettable que les circonstances aient interrompu ses recherches, qui devaient inaugurer un cycle d'analyses et d'essais biochimiques sur l'alimentation du Noir.

Il faudra les reprendre au moment propice, déterminer la teneur des aliments en vitamines, dépister les substances toxiques, et établir jusqu'à quel point les troubles du métabolisme peuvent agir sur les fonctions de reproduction. (2)

L'attention devra se porter notamment sur certains travaux montrant la parenté chimique entre la vitamine E et la secretion préhypophysaire.

III. Nous examinerons maintenant les intoxications et les infections chroniques, qui, en raison de leur action certaine sur les cellules sexuelles, sont connues comme de puissants facteurs de dénatalité : l'alcoolisme, les castrations parasitaires, les maladies vénériennes ; le Dr. Radna croit pouvoir y ajouter la lèpre.

Chose curieuse, le rôle de l'alcoolisme est à peu-près nul : nous pourrions citer des tribus complètement abruties par la boisson, et qui restent néanmoins prolifiques. Inversement, nous avons observé une dénatalité inquiétante parmi des populations sobres.

La castration par les parasites ou par leurs toxines existe sans aucun doute, mais à notre connaissance ce sujet n'a pas encore été étudié dans son ensemble au

---

1) Moore, en 1939, a émis l'opinion que les doses infinitésimales d'acide cyanhydrique ou de toute autre substance toxique présente dans la farine de manioc, prédispose à la pellagre.

Aucun syndrome pellagreux n'a été observé jusqu'ici dans la cuvette équatoriale, où le manioc est l'aliment de base.

2) Nous ne croyons pas que la dénatalité au Congo Belge soit due à l'avitaminose E :

L'avitaminose E, « maladie du pain blanc » se voit dans certaines agglomérations industrielles d'Europe, où l'on abuse d'un régime trop riche en farines blanchies, et déficitaire en légumes verts.

Aucun régime indigène ne peut lui être comparé.

En outre, on sait actuellement que l'avitaminose E est à la base des dystrophies musculaires et des myopathies pseudohypertrophiques de l'enfance, autrefois considérées comme « primitives ». (Bicknell 1940).

Nous n'avons jamais observé de ces myopathies parmi nos Noirs.

Congo Belge. Nous pouvons admettre que ce facteur joue un rôle accessoire dans les processus de dénatalité.

En 1938, le Dr. Radna a étudié, dans les environs de Pawa, la situation démographique des Mangbwetu et de Mabudu, tribus en forte régression.

Après avoir examiné les facteurs déjà connus de dénatalité, l'auteur parle du rôle de la lèpre.

La lèpre, surtout dans ses formes cutanées, aurait une action stérilisante très nette, due à des lésions spécifiques des testicules.

Radna appuie sa thèse sur le recensement détaillé des familles des lépreux, sur la constatation de testicules atrophiés et indurés chez 19 lépreux du type L sur 26, sur quelques examens de sperme (quatre azoospermies sur sept), enfin sur l'opinion de différents anatomophologistes (Jeanselme, Koyebashi etc...).

Nous n'avons aucune compétence pour discuter cette question, mais il va de soi que le matériel étudié par le Docteur Radna est insuffisant.

La question doit être reprise sur une plus grande échelle. En attendant, nous nous contenterons de dire que la lèpre est, selon toute vraisemblance, un facteur accessoire et local de dénatalité: le Dr. Radna n'a d'ailleurs rien affirmé de plus.

Nous voici maintenant aux maladies vénériennes :

Le rôle joué par la blennorrhagie et par la syphilis est si évident et si bien connu que nous pouvons nous dispenser d'entrer dans les détails :

Aussi beaucoup de médecins ont ils cru que les maladies vénériennes étaient les facteurs exclusifs de la dénatalité : rien de plus simple que d'enrayer la régression de la race noire : il suffit d'organiser de vastes campagnes thérapeutiques.

Malheureusement, les processus biologiques ne sont jamais simples, et les faits que nous avons constatés en 1937 sont loin de cadrer tous avec cette théorie.

Les interrogatoires serrés démontrent que, dans les tribus Nkundo en régression, la paucinatalité a commencé il y a une soixantaine d'années au moins : elle est donc antérieure à la dissémination actuelle des maladies vénériennes, qui n'a pris d'ampleur qu'après la première guerre mondiale.

Les aires de dénatalité et celles de forte endémicité vénérienne ne coïncident pas : les Nkundo, notamment, étaient en 1937 très peu touchés par ces maladies.

Nous reviendrons sur cette question; mais dès à présent, nous concluons que les maladies vénériennes n'expliquent pas tout le phénomène de la dénatalité. Elles interviennent pour compliquer et pour aggraver un état pathologique antérieur, largement répandu, que nous décrivons plus loin comme une paucinatalité essentielle.

Les résultats des campagnes antivénériennes sont variables et parfois décevants; les mêmes méthodes ne donnent pas partout le même rendement.

Ces résultats sont souvent bons dans les grands centres extra-coutumiers ; ailleurs, on voit des souches chimiorésistantes : certaines tribus tolèrent mal les médicaments spécifiques.

Ailleurs encore, les réinfections sont si rapides qu'on a l'impression de remplir le tonneau des Danaïdes: les déboires sont si fréquents qu'on en est arrivé à se dire que toute action thérapeutique est vaine, si on ne parvient pas à réfréner en même temps la « Licence des moeurs ».

Ceci nous amène à l'étude des facteurs moraux et psychologiques de la paucinatalité.

IV. Les missionnaires et les médecins nous ont fait un tableau impressionnant de la « Licence des moeurs », rupture du lien familial, dissolution du mariage coutumier, promiscuité des sexes et perte de tout sens moral.

Comme corollaire, esprit de lucre allié au dégoût de toute besogne régulière, endémicité vénérienne dépassant souvent le quart de la population adulte, émancipation prématurée de la femme qui se donne à tout venant, se livre à des pratiques anticonceptionnelles et se fait systématiquement avorter.

Certains observateurs pensent que ces avortements provoqués, joints à l'endémicité vénérienne, suffisent à expliquer le taux de la dénatalité. Cette théorie, trop étroite se heurte aux mêmes objections que la théorie vénérienne pure: même réunis, ces deux facteurs bien connus de dénatalité sont impuissants à expliquer à eux seuls un phénomène aussi ancien et aussi général.

Néanmoins, nous pressentons que l'étude de la licence des moeurs, autrement dit l'étude de l'âme indigène, nous conduira un jour à la solution cherchée.

On dit communément que le contact de la civilisation européenne a détruit les cadres de la société primitive, ridiculisé la moralité coutumière et ses terribles sanctions, et entraîné le pauvre Noir sur le chemin de la dépravation et de la débauche: ce contact malfaisant lui a infligé un traumatisme psychique dont il ne se relève plus.

Nous ne nous contenterons pas de ces accusations, aussi vagues que véhémentes. Nous chercherons à les préciser en suivant les idées des ethnologues modernes, Junod, Levy-Bruhl, Morgan, Codrington et autres.

Nous distinguerons, dans la génèse de ce fameux « traumatisme psychique », deux facteurs essentiels :

Le premier, c'est la dissolution du clan.

Les primitifs ont conscience des liens sentimentaux qui les unissent à leurs parents réels, mais ils sont incapables de se représenter la famille, telle que nous la concevons, comme étant une cellule sociale autonome.

La seule unité sociale qu'ils connaissent, c'est celle que les ethnologues ont décrite sous le nom de « famille classificatoire », de « clan », ou de « groupe ».

La notion de clan domine toute la vie sociale de l'Indigène.

Néanmoins, le clan est difficile à définir, et je renvoie, pour plus de précision et d'exactitude, aux travaux des ethnologues et des Missionnaires.

L'indigène est un être social. Il est, à l'opposé du civilisé, réellement et pleinement membre de son groupe.

L'individu ne s'appartient pas: il n'a d'autre volonté, d'autres croyances, d'autres biens, d'autres désirs, d'autres haines que celles du groupe.

La maladie, la mort, la fortune et les revers de chacun sont des événements ressentis par tout le groupe. La circoncision et le mariage sont des affaires de groupe, et tous les membres du groupe portent la responsabilité du crime d'un seul.

Le groupe, ou le clan, est une société naturelle de secours mutuels, dont les membres sont tenus de donner à leurs compa-

gnons toute l'aide qu'ils peuvent dans la vie.

Il existe donc une morale du groupe ou du clan, basée sur l'intérêt collectif du clan. Il ne saurait exister de morale familiale; quant à la morale individuelle, elle est embryonnaire et dominée par la morale du clan.

La solidarité quasi mystique qui unit les membres d'un clan représente une organisation sociale très primitive, adaptée aux dures nécessités de la lutte pour la vie: le clan peut survivre là où l'individu ou la famille restreinte succomberaient.

Sous le règne de la paix européenne, le clan perd peu à peu sa raison d'être, et les liens qui unissent ses membres se relâchent automatiquement.

Si la dissolution du clan a été très rapide, si l'individu n'a pas eu le temps de prendre conscience de sa personnalité morale, s'il n'a pas réussi à se représenter la famille, au sens restreint du mot, comme une véritable unité sociale, il n'est plus qu'un être désemparé, qui se laisse balloter au gré de ses instincts.

Le deuxième facteur du traumatisme psychique que nous analysons, c'est le bouleversement introduit par la civilisation européenne dans les occupations du Noir, qui a désappris à vivre dangereusement.

Les temps sont révolus de la lutte armée pour le repas quotidien, des expéditions guerrières, des courses à travers les forêts et les savanes et des vendettas sans fin. S'engourdissant à l'abri du péril, il perd l'orgueil de sa race, et n'éprouve aucune fierté à la perpétuer.

En plus, l'antique répartition du travail entre les sexes est bouleversée: l'homme d'autrefois se réservait les travaux dangereux et difficiles, la guerre, la chasse, l'abattage des forêts, la métallurgie des armes, laissant aux femmes les travaux de la maison et des champs.

Actuellement, dans les milieux coutumiers, le fardeau reposant sur la femme ne s'est guère allégé, tandis que l'homme accomplit avec mollesse et dégoût, les besognes et des corvées qu'il estime indignes de lui: il n'a plus de métier traditionnel à transmettre à ses descendants. [1])

Enfin, le jeu de la sélection sexuelle a été troublé: autrefois les guerriers les plus vaillants, les magiciens les plus habiles détenaient nécessairement les plus grandes richesses et s'attribuaient, sans contestation possible, les plus belles femmes.

Ce mode de sélection a disparu, et, ne pouvant plus conquérir la femme à la manière de ses ancêtres, le Noir, déjà désaxé et souvent désœuvré, risque de devenir par dessus le marché un obsédé sexuel.

Même évolution, pour les mêmes causes, chez la femme indigène: à l'apathie et à la perte de l'orgueil racial chez l'homme correspond chez la femme la crainte de la maternité.

Il est impossible de se faire une idée exacte du nombre des avortements provoqués. Ils sont très fréquents chez les prostituées des centres extra-coutumiers, chez lesquelles l'enfant est un obstacle et une charge.

Ils existent aussi dans les milieux coutumiers, mais on en a certainement exagéré la fréquence, car les femmes qui se résolvent à ce crime montrent un esprit d'initiative et un mépris du risque qui n'est pas commun chez les Négresses.

---

1) Il y a quelques exceptions, tels que les Baluba agriculteurs, qui sont paraît-il, prolifiques.

Dans les villages, l'enfant, loin d'être une charge, devient vite une source de richesses. Il n'existe plus, vis-à-vis des femmes fautives et des enfants naturels, des préjugés aussi tenaces que jadis.

On doit donc se demander quel est le mobile qui pousse les femmes à provoquer l'avortement.

Ce n'est pas l'instabilité des ménages par elle même : nous avons vu, dans les clans progressifs, les femmes montrer avec orgueil leurs nombreux enfants, issus de maris successifs qui leur avaient été imposés par la Loi du groupe.

On nous a parlé de femmes interrompant leur grossesse en haine d'un mari détesté, mais ce ne sont là que des drames isolés.

Nous croyons qu'il faut voir, dans la plupart des avortements criminels, un des aspects du traumatisme psychique subi par la société indigène.

De même que l'orgueil de la race s'est éteint chez le mâle, de même le besoin de maternité s'est atténué chez la femme.

Normalement, la femme indigène est plus mère qu'épouse, et elle affrontera toutes les misères et toutes les épreuves pour satisfaire son instinct de maternité. Dans les milieux en régression, cette soif de maternité fait souvent place à une sorte de peur vague et irraisonnée de la grossesse, et à une morne indifférence vis à-vis de l'enfant à naître.

Lorsque cette peur, d'autant plus puissante qu'elle n'a pas de motif précis, pousse une femme à se faire avorter, il ne faut pas se hâter de conclure à sa perversité foncière : très souvent ces manœuvres criminelles ne sont qu'un des indices du déséquilibre de l'âme indigène, qui végète sur les ruines de ses traditions et ne trouve d'appui moral ni en elle-même, ni dans son groupe social.

Avec la grande majorité des auteurs, nous admettons que c'est bien dans la licence des mœurs, ou, plus exactement dans le « traumatisme psychique » que nous venons de décrire, qu'il faut rechercher la cause profonde de la régression des naissances.

Il y aurait donc une explication psychologique de la paucinatalité : les deux sexes, désaxés, acceptent les enfants qui viennent et en prennent soin de leur mieux, mais ils n'éprouvent aucune joie, aucune fierté à l'idée d'élever une nombreuse lignée, qui sera l'héritière et la dépositaire des traditions de la famille, de l'orgueil du clan et du nom de la race.

Ce facteur, d'ordre purement psychologique, est bien réel, mais il ne nous satisfait pas encore entièrement. Nous ne pouvons pas y voir une explication définitive, car lui non plus ne rend pas suffisamment compte de l'ancienneté, de l'étendue et de l'aggravation progressive de la dénatalité : un traumatisme psychique, si intense soit-il, ne peut produire que des effets passagers sur des hommes de constitution normale ; il ne peut pas aboutir à une régression aussi générale et aussi prononcée des naissances, du moment que l'équilibre physiologique est stable et les cellules sexuelles intactes.

A nos yeux, une théorie psychologique n'est valable que si elle peut s'appuyer sur des constatations physiologiques qui la complètent.

Nous ne considérerons le problème comme résolu que le jour où nous pourrons répondre aux trois questions suivantes :

1. Existe t il, chez les tribus en régression, et uniquement chez elles, des lésions anatomiques ou des troubles fonctionnels retentissant spécialement sur les cellules sexuelles et ne pouvant être attribués à aucune toxi-infection connue ?

2. Si ces lésions existent, et si elles accompagnent fidèlement le traumatisme psychique dont nous avons parlé, quel est le lien entre ces deux phénomènes ? Comment combinent-ils leurs effets pour déclencher le processus de la dénatalité ? Est-il possible d'établir entre eux des relations de cause à effet, ou bien dépendent-ils d'un facteur commun ?

3. Par quel mécanisme certaines tribus résistent-elles à la dissolution sociale et à la déchéance physiologique qui emportent les tribus voisines ?

Nous n'avons encore aucune réponse définitive à ces trois questions : nous nous permettons toutefois d'exposer ce que nous avons vu chez les Nkundo en 1937.

* * *

Les Nkundo sont répandus dans la majeure partie du District de la Tshuapa. Ils ont asservi la population primitive des Pygmoïdes très prolifiques, les Batswa.

Sur l'Ikelemba et le bas-Lopori vivent, plus ou moins enclavés dans les Nkundo, de grands groupements Ngombe : leurs indices démographiques sont meilleurs que ceux des Nkundo. Seul un examen détaillé montre que la génération actuelle est en pleine décadence.

Nous avons comparé ces groupes régressifs avec les populations florissantes du Haut Lopori, les Bongando, et avec le groupe Topoke, isolé parmi les Nkundo à Mondombe.

Nos examens et nos interrogatoires ont porté sur 39 000 Indigènes.

La dénatalité chez les Nkundo avait été depuis longtemps signalée, mais les anciennes observations portaient surtout sur les villages groupés autour des centres administratifs et commerciaux.

Dans ces centres, les mœurs sont particulièrement libres et la blennorrhagie atteint 15 à 20 pour cent des adultes : elle monte même à 28 pour cent dans certaines exploitations agricoles.

Laissant provisoirement de côté ces endroits connus, nous avons fait porter nos premières recherches sur les villages Bakutu, appartenant au groupe des Nkundo du sud, isolés entre la Tshuapa et la Lomela, sur la piste d'Itoko à Wema.

En 1937, ces Indigènes n'avaient que peu de contacts avec l'Européen. Ils ne fournissaient guère de travailleurs aux plantations et ne travaillaient pas encore aux routes.

Apparemment vigoureux et bien bâtis, ils étaient de tempérament plutôt apathique et resigné. Il y avait beaucoup de petits polygames, mais pas de grands harems. Les ménages étaient instables, mais pas plus que chez les Bongando et les Ngombe.

Les Bakutu étaient sobres et ne fumaient guère de chanvre. Leur nourriture était suffisante, avec excès d'hydrates de carbone par rapport aux protéïnes, comme un peu partout au Congo Belge.

La syphilis y était pratiquement inconnue (0.2 %). La blennorrhagie atteignait 5 % de la population mâle adulte, contre 3 % chez les Topoke et les Bongando. Les souches de gonocoques nous ont semblé peu virulentes, les orchites étant extré-

ment rares.

Les Bakutu étaient arriérés et restaient fidèles à quelques vieilles coutumes: nudisme quasi intégral, tatouages, coiffure en bonnet de police, longues cases en bambous.

Voilà donc des populations saines, aussi « primitives » qu'on peut les souhaiter, à peu près préservées de la « débauche des grands centres » : elles auraient dû, suivant les théories en cours, avoir une natalité normale.

Or contre toute attente, nous avons trouvé chez les Bakutu un indice de natalité particulièrement bas : 0,60 enfant présent par femme de tout âge, 0,35 enfant pour un adulte, pourcentages familiaux 36/39/25.

Poursuivant notre enquête dans les mêmes milieux coutumiers, nous avons trouvé une situation analogue dans tous les groupements Nkundo de la Tshuapa, même dans les endroits les plus reculés. Manifestement, nous nous trouvions devant une forme inédite de dénatalité, ayant les caractéristiques suivantes :

1. Elle ne peut être attribuée à aucun des facteurs décrits ci-dessus.

2. Les interrogatoires apprennent que la paucinatalité s'est aggravée d'une génération à l'autre ; une fois qu'un groupe s'est écarté de la normale, le mouvement de décadence progresse inexorablement : nous n'avons observé nulle part un redressement spontané de la natalité.

3. Nos indices de natalité sont des moyennes : en réalité, nous rencontrons par-ci par là des hameaux encore prospères à côté d'autres à la veille de leur disparition.

Or, dans ces endroits écartés, les hameaux représentent des clans familiaux, dont les membres sont étroitement apparentés : le trouble organique aboutissant à la paucinatalité se manifeste donc comme une tare familiale, comme une maladie du clan.

Cette maladie paraît avoir débuté vers la fin du siècle dernier, par de petits foyers disséminés dans une population saine. Les clans se sont entrepris les uns après les autres ; les foyers ont conflué en de vastes aires de dénatalité, au milieu desquelles subsistent quelques noyaux prospères.

4. La cassure entre les populations prolifiques et les groupements régressifs est nette : on passe sans transition des chiffres normaux des Topoke et des Bongando aux chiffres lamentables des Nkundo. Chez les Nkundo eux-mêmes, cassure identique entre clans normaux et clans régressifs.

5. Deux hameaux voisins peuvent avoir des indices de natalité très différents : cependant, ces villageois ont les mêmes coutumes, les mêmes maladies, les mêmes habitudes alimentaires.

6. Les Nkundo se rendent compte de leur déclin, mais ils semblent résignés à leur sort. Ils ne sont pas spécialement immoraux ni débauchés, mais les coutumes anciennes perdent leur prestige ; la crainte superstitieuse des chefs, gardiens redoutés des traditions, s'en va ; le souvenir des ancêtres s'estompe au point que la plupart étaient incapables de me dire le nom de leur race, et ce dernier trait les différencie nettement des populations orgueilleuses et prolifiques des alentours.

Cherchant à nous expliquer cette dénatalité paradoxale, nous avons fait une constatation essentielle : dans les clans régressifs, beaucoup d'hommes avaient des testicules mous, réduits aux dimensions d'une cerise.

Cette hypoplasie se remarquait chez des hommes robustes et sains et sa distribution ne coïncidait en aucune façon avec celle des maladies vénériennes ou de la lèpre : nous avons d'ailleurs éliminé de nos statistiques tous les cas pouvant s'expliquer par une toxiinfection antérieure.

La dégénérescence testiculaire affectait suivant les clans huit à treize pour cent des mâles adultes. Elle était rarissime chez les Bongando et les Topoke. [1])

Continuant nos recherches, nous fûmes frappés par le nombre excessivement élevé des cryptorchides, montant dans certains villages jusqu'à 25 pour cent du total des garçons.

L'âge ou s'achève la migration testiculaire est variable : on peut estimer que dans 60 % des cas, la migration s'effectue avant la quatrième année, sans affecter, par conséquent, la valeur fonctionelle de la glande.

Maintenant, si nous mettons en regard, pour chaque groupement régressif, le nombre des cryptorchides subsistant au-delà de la 4ème année, le nombre d'hommes à petits testicules, et les indices de dénatalité, nous voyons que nous avons affaire à trois séries de chiffres absolument parallèles : cryptorchidie prolongée, atrophie testiculaire et stérilité s'associent avec une précision mathématique.

Nous avions donc trouvé, dans le regard de la migration testiculaire un nouveau facteur, incontestable, de dénatalité, caractéristique des tribus décadentes à mœurs « primitives ».

La cryptorchidie n'est jamais un état pathologique isolé, et nous nous sommes immédiatement demandé quelle était chez ces Indigènes la valeur fonctionnelle de l'antéhypophyse, et du système endocrinien en général.

Nous n'étions ni préparé, ni outillé pour de telles recherches. Néanmoins, nous avons réuni, sur les troubles endocriniens, une importante série d'observations cliniques, enrichie dans la suite par différents confrères.

Il est permis d'en déduire que, si on rencontre rarement les grands syndromes classiques, par contre les formes frustes ou légères de déséquilibre endocrinien sont très nombreuses et très nettes, surtout chez les enfants.

En attendant que le Laboratoire confirme nos résultats, nous avons établi, sur des données cliniques, une théorie endocrinienne de la dénatalité.

La méiopragie endocrinienne est largement répandue dans les groupements régressifs que nous avons visités. Nous ne l'avons pas retrouvée dans les clans prolifiques.

Nous ne pouvons l'attribuer à aucune maladie infectieuse connue, et, pour des raisons que nous avons déjà exposées, nous doutons fort qu'elle soit la conséquence d'une alimentation carencée ou toxique.

Nous croyons donc pouvoir répondre

---

1) A l'hypoplasie masculine correspond vraisemblablement l'infantilisme du tractus général chez la femme. Mais il est impossible de pratiquer des examens gynécologiques en brousse, et ceux que nous avons faits dans les hôpiteaux sont trop peu nombreux pour être concluants.

Dans le même ordre d'idées, nous signalons que en 1938, le Dr. Nurra (Boende) a procédé, à ma demande, à des mensurations pulviennes chez la femme.

Il a constaté une très forte proportion de bassins masculins chez les femmes brehaignes, en dehors de toute cause décelable de stérilité (ined.)

affirmativement à la première de nos trois questions : il existe chez les Nkundo des lésions anatomiques et troubles fonctionnels spéciaux de l'appareil endocrinien, retentissant sur la sphère sexuelle : ils éclairent le mécanisme de la dénatalité, et expliquent l'apathie et la résignation de ceux qui en sont frappés.

Cette déchéance physiologique coïncide avec le déséquilibre moral et l'instabilité sociale qui ont suivi le « traumatisme psychique » dont nous avons parlé [1].

Il est impossible de préciser davantage : nos connaissances sont beaucoup trop peu avancées pour que nous puissions saisir le lien qui unit ces deux séries de facteurs.

Sans nier la répercussion possible du psychisme sur les phénomènes physiologiques, nous nous représentons difficilement comment un trouble de nature psychologique peut se traduire par des désordres du système endocrinien.

En conclusion :

Nous connaissons une série de facteurs de dénatalité : nous savons par quel mécanisme chacun d'eux aboutit à la régression des naissances ; mais la façon dont le processus s'est déclanché il y a une soixantaine d'années reste enveloppée de mystère.

Il nous reste à préciser les rapports entre les différents facteurs que nous venons d'analyser :

La dépopulation est un drame en trois actes :

Dans une première phase, diminution insidieuse et progressive des naissances, déterminée par des troubles endocriniens d'étiologie inconnue, qui accompagnent la débâcle de l'ancienne société et de l'ancienne moralité indigènes.

Nous l'avons appelée la dénatalité « primitive ».

Cette dénatalité est comme une toile de fond sur laquelle viennent se greffer (2ème. phase) les facteurs bien connus de la dénatalité « secondaire », maladies vénériennes, avortements provoqués, stérilité consécutive aux manœuvres abortives et aux pratiques anticonceptionnelles, orchites et annexites toxiinfectieuses dues à la lèpre, à la variole, au paludisme etc .... troubles du métabolisme dus à une alimentation toxique ou carencée.[2])

L'importance de ces facteurs varie avec les temps et les lieux, leur action est d'autant plus néfaste qu'ils s'exercent sur un milieu social trouble et sur des popu-

---

1) Voir conclusion se rapprochant de la nôtre à propos de la disparition des Indigènes de la terre d'Arnhem (Australie). Presse médicale du 3 septembre 1938 page 71.

2) On a encore évoqué d'autres facteurs :

1. Trop grande pureté de la race : ce facteur n'existe pas dans la Tshuapa, où les races sont mélangées et où le mariage est exogamique.

2. On a comparé les groupements indigènes à des troupeaux d'animaux domestiques ; chez lesquels il existe un rapport numérique optimum entre les deux sexes, si bien qu'un excédent de mâles amène une diminution des naissances. On a dit que la paix européenne, ayant maintenu en vie un plus grand nombre de mâles, tués autrefois à la guerre, entrainerait une surcharge relative en mâles. Cette surcharge troublerait l'antique proportion entre les sexes, et ferait tomber le chiffre des naissances. Cette théorie n'est pas suffisamment établie.

3.- On a incriminé l'abus des rapports sexuels, dus à la facilité des mœurs, amenant la formation de spermatotoxines chez la femme. Mais ces spermatotoxines sont encore hypothétiques.

4. On a amorcé l'étude du rôle que pourrait jouer le trichomanas vaginalis dans certains avortements répétés. Cette étude devra être reprise.

lations que la dénatalité « primitive » a rendues réceptives : les facteurs « secondaires » finissent par masquer le facteur « primitif ».

La situation devient très grave dans certains centres administratifs et commerciaux et autour de maintes exploitations agicoles : la facilité des mœurs y est extrême, et tous les facteurs de dénatalité, cumulant leurs effets, accablent une population désaxée et l'entrainent vers son déclin definitif. [1])

Enfin, on peut imaginer une dernière phase, celle de la disparition subite d'une population décadente, sous les coups d'une catastrophe économique ou sociale, d'une épidémie, d'une famine ou d'une guerre.

Ces événements ont eu dans le passé, une allure tellement theâtrale qu'on a cru voir, dans cette brusque soustraction d'hommes, un nouveau facteur de dénatalité.

Il n'en est évidemment rien : la lente agonie d'un peuple par régression des naissances est un processus bien spécial, qui n'a rien à voir avec son extermination brutale : la catastrophe finale n'a été que le coup de grâce donné à une population dégénérée, destinée à disparaître.

Les groupements Nkundo dont nous venons de faire l'étude glissent rapidement de la première à la deuxième phase, et sont mûrs pour la troisième. Ils sont le type des populations en équilibre instable, chez lesquelles la moindre perturbation peut entraîner les conséquences les plus graves.

L'analyse que nous venons de faire des différents facteurs de dénatalité montre la complexité du problème, qui déborde largement le cadre des sciences médicales, et ne peut être abordé que par une équipe de personnes compétentes dans les domaines les plus divers.

Nous espérons pouvoir exposer dans une étude ultérieure, les principes qui doivent nous guider dans l'étude des moyens à mettre en œuvre pour combattre la dénatalité.

Dr. G. A. Schwers,
Médecin Provincial
Coquilhatville.

1) On a critiqué les termes de dénatalité primitive et secondaire et on a cru que nous n'attribuions aucune importance aux maladies vénériennes. Si on estime que ces termes prêtent à confusion, on peut adopter une autre terminologie, et parler du facteur déclanchant et des facteurs aggravants de la dénatalité.

Historische Legenden.

Wil men de geschiedenis van een volk van Afrika opmaken, dan is men genoodzaakt bij de inlanders zelf om inlichtingen te gaan. Op ieder dorp wijst men u een vooraanstaand ouderling aan, bij wien men den « ndá lö tí kodoro » - - - (1) den uitleg van het dorp zal kunnen vernemen. Deze « historici » dragen u dan gewoonlijk een of ander verhaal voor, waarin de eponiem van den stam de hoofdrol speelt. Alles wordt met zooveel bijzonderheden, met namen van gekende personen en plaatsen opgegeven, en dát met zulk een overtuiging dat niet de minste twijfel bij u opkomt, of alles wat men u verteld heeft wel zuiver historie zou zijn. 't Is maar als we bij een ander stam hetzelfde verhaal te hooren krijgen, doch nu met andere namen van personen en plaatsen of doorweven met andere bijkomstigheden, dat we eerst bemerken, dat het hier gaat om iets anders, dán hetgeen we gewoon zijn te begrijpen onder authentieke historische verhalen.

Ineens nu al die soortgelijke vertelsels willen verschuiven onder de uitgevonden, waardelooze legenden, ware dan ook alle hoop opgeven ooit de geschiedenis op te maken van gelijk welke stam. Het komt er dus op aan, deze verhalen te ontleden, om erin te onderscheiden wat tot de geschiedenis...en wat daarbuiten behoort.

Met deze studie hebben we enkel beoogd een vluchtig en algemeen idee te geven van de historische waarde van zulke legenden. Een detail studie over legenden van een bepaalde streek zou dan hierna op haar plaats zijn. Voor Ubangi hopen we dit eensdaags te kunnen uitwerken. Maar onze kongoleesche streken hebben zoveel onderling gemeens, dat het ons niet zou verwonderen moest men ook elders gelijke legenden aantreffen. Moge dit artikel dan de aandacht van andere zoekers wekken.

(1) Voor de betoning: de lage tonen vallen weg; de middeltonen worden als á geteekend, de hooge tonen als á.

Legenden en de Geschiedenis van beschaafde volkeren.

Bij het opmaken van de *voorhistorie* der meest ontwikkelde volkeren is de legende van het grootste belang. Men zegt zelfs, op een paradoxale wijze, dat hier de legende meer waarheid bevat dan de geschiedenis zelf. Over deze ver vervlogen en donkere tijden komt de legende de geschiedenis aanvullen, belichten, verklaren, ja zelfs vervangen. Hiervan een paar voorbeelden.

De alfen- of kabouterlegenden, nu nog aan de kinderen in Europa verteld, schijnen hun ontstaan te danken te hebben aan werkelijke dwergen die vroeger den europeeschen bodem bewoonden. (2). Moderne ethnologen leeren ons dat dwergstammen inderdaad in Europa geleefd moeten hebben. Onder ander schrijft J. H. F. Kohlbrugge (3) over het ras met steato-

2) Dr. A. Malcorps.- De Reus van Kongo, 1934. Bl. 32.

3) J. H F. Kohlbrugge.- Systematisch en beschrijvend Leerboek der Volkenkunde, 1930. Bl. 24.

pygie (door anderen gerangschikt onder het pygmoïde ras) : « Vroeger hebben volken met steatopygie in Europa geleefd, naar afbeeldingen van vrouwen leeren. » Eveneens schrijft G. Montandon (4) « La découverte de statuettes dites stéatopyges en Europe a fait admettre l'existence de la race bochimane en Europe du paléolithique. » Weinert (5) spreekt van « Les Pygmées néolithiques de la Suisse. »

Er bestaat ook een « zondvloedlegende » verspreid in alle werelddeelen onder primitieve volkeren en men heeft ook een legende over het verdwenen werelddeel « Atlantis. »

Betreffende deze twee legendenlezen we het volgende in « Le Ciel » (Astronomie pittoresque) ,van Alph. Berget, bl. 292 : « Platon, dans ses dialogues de Timée et Critias, parle avec trop de détails de cette « terre des Atlantes » pourque l'on puisse traiter son récit de purement légendaire. Et des raisons d'ordre scientifique militent en faveur de la réalité du récit platonicien » En verder bl. 293 : « Ce sont ces précipitations (aqueuses de l'ère quaternaire) qui ont donné naissance à la légende du déluge universel, que l'on trouve enracinée trop profondément dans les traditions de tous les peuples pourqu'elle ne traduise pas une réalite. « Zoo geven ook hedendaagsche ethnologen, onder de vertegenwoordigers der kultuurhistorische school, een zondvloedlegende aan, als eigen bestanddeel van de Boomerang-kultuurkring, welke zou overeenkomen met het Laat-Paleolithicum. (6)

Niet enkel in de Praehistorie maar ook in de eigenlijke geschiedenis der ontwikkelde volkeren heeft de legende haar woordje mee te spreken. Hoeveel legenden zweven er niet rond namen als Colombus, Napoleon en nog meer ? Dit zal men misschien « volksgeschiedenis » noemen, maar de « geleerde geschiedenis » die enkel zou steunen op geschreven oorkonden, kan zich nooit heel en al van deze legenden losmaken, en mag dit ook niet doen, indien ze een trouw en sprekend beeld van den tijd wil geven.

Legenden bij Natuurvolken.

Natuurvolken, zooals onze Negers, bezitten geen geschreven oorkonden. Deze worden echter vervangen door hetgeen men noemt de gesproken woordkunst. Uiteraard zijn deze « gesproken oorkonden » meer aan veranderingen onderhevig dan de geschrevene, en dus ook min betrouwbaar. Ze hebben echter hun eigen waarde.

Enkele jaren geleden liet Pater M. Jousse, S. J. een ophefmakende studie verschijnen in « Archives de Philosophie », 1925, Vol. II., onder den titel van : « Le Style oral rythmique et mnémotechnique chez les Verbo moteurs. » Pater G. van Bulck, S. J. heeft deze studie verder toegepast op kongoleesche stammen. 7)

Hier geef ik den gedachtengang in

4) La race, les races, 1933, bl. 127.

5) Weinert - L'Homme préhistorique. Bl. 280

6) Cfr. G. Montandon - Traité d'Ethnologie cyclo-culturelle, 1934.bl. 66.

7) Van genoemde schrijver zijn volgende artikels over dit onderwerp verschenen :

a) Koninklijk Belgisch Koloniaal Instituut Bulletijn der Zittingen VI. 1925. I. bl. 116. — « Rapport sur une mission d'études effectuée au Congo Belge Séjour chez les Bakongo orientaux. »

b) Artes Africanae. Brussel — « Gesproken woordkunst in Afrika met toepassing op de Ba-Kongo »

c) Kongo-Overzee II. bl. 285 en III. bl. 26. — « De invloed van de westersche cultuur op de gesproken woordkunst. »

de studie van P. Jousse zelf ontwikkeld, voor zooveel die betrekking heeft op ons onderwerp.

- Heden ten dage vervult bij ons de drukpers de volgende rol: 1) onderhouden van sociale betrekkingen en 2) bewaren van wetenschap en geschiedenis. Bij natuurvolken is, bij gebrek aan schrift, het geheugen het eenige bewaarmiddel hunner letterkunde en de rol, bij ons door de drukpers vervuld, valt bij hen ten deele aan de mondelingsche overlevering=gesproken woordkunst. Hetgeen nu het onvervalscht bewaren dezer mondelingsche overlevering toelaat, is de speciale vorm waarin die overlevering gegoten wordt, nl. het rythme en het parallelisme waarin deze voorgedragen wordt, rythme en parallelisme bestaande, niet enkel in vaste, weerkeerende woordelijke uitdrukkingen, maar ook in vaste gedachten-clichés.

Daar de gesproken woordkunst deze speciale vorm aangenomen heeft, om de bewaring der overlevering te verzekeren, dient men dan ook met deze vorm rekening te houden, als men den grond der overlevering wil ontleden d. i. verklaren. Tot hier de gedachtengang van Pater Jousse.

De schat nu dezer gesproken woordkunst en ook hare onderverdeeling verschilt natuurlijk van volk tot volk. Hoe meer ontwikkeld een volk, hoe rijker de schat en hoe specifieker de onderverdeelingen zullen zijn; hoe primitiever de stam, hoe beknopter de schat en hoe meer ineenvloeiend en min onderscheiden de verdeelingen. De historische legenden, waarover we willen handelen, bekleeden een bijzondere plaats in deze gesproken woordkunst. Haar rangschikking alleen zal ons reeds ten deele inlichten over hare geschiedkundige waarde.

Hier dan enkele uiteenzettingen van onderverdeelingen der gesproken woordkunst bij drie verschillende afrikaansche negerstammen: een West-Bantoe-(de Ba-Kongo) een Oost-Bantoe-(de Kikuyu) en een Soedan stam (de Dogon).

Indeeling der gesproken Woordkunst.

P. G. van Bulck (a) (Cfr. nota op bl. 102.) geeft de volgende indeeling voor de Ba Kongo.

Récits historiques « Ma.Zini »: traditions de migrations claniques et tribales.

Récits claniques: sur l'origine de telle tradition, sur l'interprétation historique de telle coutume.

3) Récits mythiques: mythologie astrale: le soleil: la lune et les étoiles: l'éclair.

4) Récits fantastiques: cycles légendaires qui se sont formés autour de certains monstres et de plusieurs personnages « mitobolants ».

5) Récits héroïques: l'histoire légendaire traditionnelle de tel personnage ou chef de village ou de clan.

6) Récits totémiques: explication de l'origine d'un totem, de l'aide offerte par tel animal à l'homme, de la parenté entre tel animal et tel clan.

Een andere indeeling vinden we opgegeven bij de Kikuyu, de meest noordelijk gelegen stam onder de Oost-Bantoe (Cfr. Africa, Vol XI. bl. 80. « The stories of the Kikuyu » door Leonard J. Beecher.)

Schrijver onderscheidt hoofdzakelijk drie soorten verhalen: mythen, legenden en fabels.

1) - Sommige verhalen met een

uitgesproken mythologisch karakter worden in allen ernst opgegeven om instellingen of natuurverschijnselen te verklaren. »

2) « Andere worden verteld als historische legenden over het verleden van den stam en het ware van onzentwege onhoffelijk, deze verhalen met een ongepaste minachting te bejegenen. »

3) « Andere worden enkel en alleen verhaald om de grappigheid en de pret van de vertelling en hun fictief karakter wordt zoowel door ons als door de vertellers aangenomen. »

Nog een andere indeeling vinden we bij de Dogon, een Soedanstam in de Niger-boog, (Ctr. « La littérature orale chez les Dogon du Soudan Français, » door Déborah Lifchitz, in Africa, Juli 1940, bl. 235 tot 249.)

Eerst geeft de auteur een indeeling volgens europeeschen leest en onderscheidt vier soorten: mythen, legenden, historische verhalen en ten slotte vertelsels. Doch daarna geeft ze een indeeling volgens het inzicht van de inlanders zelf, naar den naam welke dezen aan elke soort geven. Zoo hebben we:

A. « So nanay » =ware spraak. Dit zijn de historische verhalen, of hetgeen de Dogon voor historisch houden. Deze verhalen worden onder vorm van genealogieën voorgesteld. Ze zijn een opsomming van stamvaders van ieder clan en wijzen op de stichting en de vestiging van deze clan in de streek.

B. « Tanye » = « ongelooflijke of onmogelijke dingen » waaronder drie soorten:

1) « Tanye nanay » = « ongelooflijk maar echte dingen » en dit zijn de mythen en de etiologische legenden: verhalen om zekere toestanden van het menschdom te verklaren, b. v. dood, ziekte enz.. of bepaalde eigenschappen van dieren: ook zedenverhalen, waar aangetoond wordt waarom men b. v. gastvrij moet zijn.

2) « Tanye nanay la » = « ongelooflijke dingen welke niet echt zijn. » Dit zijn louter verzinsels, welke enkel dienen om het gezelschap te vermaken in tegenstelling met nummer 1), welke bedoeld waren om te stichten.

3) « Tanye so » = « ongelooflijke gezegden. » Dit zijn de spreekwoorden, ook de zinspelingen en metaphoren.

Bij een verdere indeeling komen dan nog de dierenfabels, de bezweringen, de gebeden en de liederen.

Als we deze drie verschillende indeelingen van de gesproken woordkunst nagaan, dan zien we dat de geschiedenis van den stam er een belangrijke plaats inneemt. Bij de Ba-Kongo zien we N° 1, 2 en 5 erin begrepen; bij de Kikuyu N° 2, en bij de Dogon de afdeeling A.

Het Dualisme geschiedenis-legende.

Doch we zien tevens ook, dat de geschiedenis er in verband staat met de legende. Nummer 5 van P. van Bulck spreekt van legendarische verhalen over den stamvader en nummer 2 bij de Kikuyu rangschikt eenvoudig alle verhalen die betrekking hebben op de geschiedenis onder de historische legenden.

Van critisch standpunt uit zou er dan ook onder die geschiedenisverhalen een onderscheid dienen gemaakt tusschen de zuiver historische en die welke een legendarisch karakter dragen.

Dit soort dualisme van geschiedenis-legende, verbonden aan de gesproken woordkunst, laat P. van Bulck vermoeden (c)bl. 293, als hij handelende over de stamtraditie zegt, dat de Mazini (= historici) de namen bewaren der plaatsen waar hun broeders, toen ze al te zeer aangroeiden, of toen er geschillen ontstonden, van elkaar scheidden. Dit zijn zuiver historische gegevens. Doch verder zinspeelt hij op legendarische gegevens, als hij verklaart, dat het er daarenboven wemelt van zinspelingen en dat er achter die enkele woorden een heele reeks schuilt van legenden en tradities over veeten en twisten en verdragen en stamvermengingen en bloedverwantschappen tusschen sippen.

Bij de Kikuyu ook komt dit dualisme uit en vooreerst in de benaming zelf « historical legends », waarmede de schrijver alle stamtraditie bedoelt. Doch ook verder als hij zegt, dat het niet altijd gemakkelijk is te bepalen, waar juist de mythe eindigt en waar de legende (=historie) begint. Het aanbrengen van stamnamen in mythen, schrijft hij, geeft aan deze soms een uiterlijken schijn van legenden (= historie). 't Is enkel door vergelijkende studie dat de classificatie mogelijk wordt.

Bij het gebruik van de gesproken woordkunst voor het opmaken der stamgeschiedenis, dient er dus een onderscheid gemaakt tusschen hetgeen ik zou noemen de historische opsommingen en de historische legenden. Doch een scherpe grens trekken tusschen beide zal niet altijd mogelijk zijn. Het zal moeilijk zijn te bepalen tot hoever men in de zuivere historie blijft en waar men begint iets van legendarischen aard in te brengen.

Hetgeen ons kan helpen dit onderscheid te vermoeden en de grenzen naar den eenen of naar den anderen kant te verschuiven, is de volgende beschouwing. Bij volkeren met hooge cultureele ontwikkeling werd het deel van de zuivere historie meer en meer uitgebreid ten nadeele van het legendarisch gedeelte. Zoo is b. v. in de geschiedenis van een westersch volk de legendarische kant grootendeels verdwenen. Bij minder beschaafden echter is het legendarische nog groot, en ook grooter naarmate hun kultuur primitiever is. De stamtraditie opgegeven b. v. door Frobenius in « Kulturgeschichte Afrikas » van de Mossi, een machtige, fel ontwikkelde Soedan stam van de Ivoorkust, kan gemakkelijk tot vóór de jaren 1400 opklimmen en bevat weinig legendarische gegevens. Evenzoo zal de geschiedenis der Banyarwanda (Cfr. Un Royaume Hamite au Centre de l'Afrique, door Pater Pagès) heel ver kunnen opgemaakt worden, ofschoon men daar reeds bemerkt, hoe mythe en legende er een groote rol spelen. Het moet ons dan ook niet verwonderen, dat in de stamtraditie van Pygmeeën of andere primitieve stammen, men in het legendarische valt van zoohaast men een weinig buiten den tijd komt door den verteller beleefd. Niet dat het verhaalde geen geschiedenis meer is, maar wel dat er een legendarisch deel bijgekomen is, waarmede rekenschap dient gehouden te worden.

Didactische aard der geschiedkundige legenden.

Hier past het nu een vergelijking te maken tusschen historische legenden en etiologische legenden of mythen en fabels.

Mythologische verhalen, zooals bij

de Kikuyu (N° 1), of mythen en etiologische legenden zooals bij de Dogon (B. 1), of bij de Ba-Kongo N° 4 (récits mythiques) en N° 6 (récits totémiques) hebben met de historische legenden dit gemeen, dat ze beiden met een didactische bijbedoeling opgemaakt zijn. Ze zijn nl. bestemd om de jeugd of het nageslacht iets te onderwijzen. Zooals de eerste dienen om een natuurverschijnsel, zedenwet of stamgebruik in het verstand der jeugd te prenten door tastbare, concrete, voor de jeugd verstaanbare d. i. verpersoonlijkte vormen; zoo ook dienen de historische legenden om het verleden van den stam in een aanschouwelijke, dramatische vorm aan het nageslacht ter bewaring te geven. Hetgeen in beide verhalen essentieel is, is het verschijnsel zelf, het gebruik, de wet, het historisch feit. De vorm waarin het vertelsel gegoten is, is maar een middel. Zoo worden in de terminologie der Kikuyu beide verhalen met het toevoegsel « echt » bestempeld, hetgeen terugslaat, niet op de vorm waarin het steekt, (welke niet echt, niet waar is) maar wel op het feit dat bedoeld wordt. Voor de inlanders kunnen die verhalen niet in twijfel getrokken worden. Voor hen zijn vorm en inhoud tot een geheel versmolten. De vorm loochenen zou voor hen gelijk staan met den inhoud loochenen. Zooals het verwerpen van een verhaal, waarbij de totem aangeleerd wordt, voor hen evenveel zou beteekenen als den totem zelf verwerpen: zoo ook is twijfelen aan een historische legende, waarbij hun meesterschap over een ander stam aangetoond wordt, evenveel als hun dit meesterschap zelf willen ontzeggen.

Zijn de Zwarten dan overtuigd, dat deze legenden waarlijk gebeurd zijn zooals ze verhaald worden? Misschien wel. Doch er zijn er onder de meer ontwikkelden, en bijzonder onder degenen die door hun aanraking met de Blanken onze mentaliteit ietwat begrijpen, die het verzonnen of legendarisch karakter van deze verhalen inzien, zonder daarom het feit zelf te loochenen. Zoo b. v. de verklaring van den grooten chef Baya over legendarische stamvaders van twee onderscheiden groepen bij de Ngbandi: « Bibínɔ na Bāindombē, matɔ̄ lā ». (Het verhaal over) Bibinɔ en Baindombe is een sprookje. Niettemin zal dezelfde Baya met de grootste overtuiging voortgaan met aan de spits der genealogie dezer twee groepen Bibinɔ en Baindombe te plaatsen.

Katalogeering der historische Legenden.

Alvorens over te gaan tot een poging van verklaring dezer historische legenden laten we ze eerst katalogeeren. Ik steun hierbij vooral op de legenden vergaard uit de geschiedenis van de Ngbandi. Dit zal een aanduiding zijn om bij andere stammen soortgelijke legenden te ontdekken en te vereenzelvigen.

Onder de historische legenden laten zich twee groepen onderscheiden: eerst degene die betrekking hebben op de verhuizing of het verblijf van den stam in een streek (Volksverhuizingslegenden), en ten tweede legenden die de innerlijke samenstelling van den stam en zijn verhouding met andere stammen uitleggen, hetgeen ik Juridische legenden noem.

I. VOLKSVERHUIZINGSLEGENDEN.

A. Menige stam in zijn verschuiving naar een ander gewest, is komen te staan vóór

een *rivier* welke moest worden overschreden. De legenden nu geven bij verschillende stammen ook verschillende manieren aan waarop die rivier werd overgestoken. Men gebruikte ofwel een liaan, die natuurlijk brak, of een vlot dat wegspoelde, toen er een deel van de groep overgestoken was, alzoo een deel van die groep achterlatende op den anderen oever. Of het was een mysterieus dier, dat zijn rug ten dienste stelde om als brug te dienen. Bij enkelen was het een onverwachts stijgen van 't water, dat de twee groepen voor goed van elkaar scheidde. Anderen nog spreken van het omkantelen van een prauw bij het overvaren van de rivier, waardoor ze dan genoodzaakt waren langs den eenen kant te blijven.

B. Bij het chronologisch opgeven van hun oud dorpen komt gewoonlijk aan het begin der reeks de naam van een plaats, waar ze met verschillende stammen samenwoonden en van waaruit dan die stammen in verschillende richtingen uiteengegaan zijn. Dit noemt men « axes de migrations » d.i. « spillen of assen van volksverhuizingen. » Soms ook is er geen spraak van scheiden van groepen doch enkel van lang oponthoud; en dit noemt men : « pleisterplaatsen ». Aan zulke *verzamelplaatsen van groepen* is dikwijls een of andere legende verbonden. Zoo vindt men verwaneen gelegen groepen die een zelfde plaats, met zelfde legende eraan verbonden, opgeven. Zulke namen in Ubangi zijn : « Kángbï dä (= daar werd verdeeld, verbrokkeld). Een legende is er aan verbonden van een onrechtvaardige verdeeling van het erfgoed van den stamvader. Een ander naam is « Kwädä » (= daar was dood, verdelging). Hier geeft men een legende van een geheimzinnig cataclysme, waarbij veel volk in den grond verzwolgen werd en waar ter plaats dan een meer ontstaan is. Terloops weze de aandacht op deze legende getrokken, want sporen van een gelijksoortige legende werden reeds op verscheiden plaatsen in Afrika opgeteekend. In Ubangi alleen hebben we er 4 en wel bij verschillende stammen. Bij de Mbanza en de Ngbandi het Kwädä (hierboven juist vernoemd) gelegen bij de huidige Oost-Ngbaka ten Noorden van Karawa, niet ver van het dorp Boturufiu, of zooals de inlanders het uitspreken Bofurufio. Deze Ngbaka-naam herinnert aan de naam Kwädä want « fio » in 't Ngbaká is ook « dood » zooals het woord « kwá » in 't Ngbandi. Bij de West-Ngbaka hebben we een zelfde legende verbonden aan het meer Mogalo [1]). Bij de Ngbandi uit de streek van Abumombazi wordt een dergelijke legende verteld door de Ngoronze over het meer Ngbangere [2]). Buiten Ubangi vinden we de volgende plaatsen opgegeven. Bij de Azande onder de Abangwinda betreffende het meer Molinda aangehaald door de Calonne [3]), waar hij eveneens verwijst naar het meer Tumba in den Evenaar. In Katanga betreffende het meer Kisale [4]), en in Kenya bij de Acholi betreffende de stam « Akwang » [5]).

---

1) La légende du Lac Mogalo, door J. Leyder in: Congo, 1931, N 4, bl. 534.

2) De Ngbandi. Geschiedkundige Bijdragen, door (Mgr) P. Basiel Tanghe, bl. 205.

3) Azande, door A. de Calonne-Beaufaict, bl. 42.

4) Complexes et Convergences en Préhistoire, door J. Colette, bl. 85.

5) « Della Religione degli Acioli, door Mgr. Angelo Negri in: Annali Lateranensi, 1937, bl. 199.

Misschien is deze legende in verband te brengen met de zondvloedlegende verspreid in de Boomerang-kultuurkring en waarvan hier boven reeds gesproken werd (bl. 102).

C. Hetgeen ook in de stamtraditie bewaard wordt is de naam van *afgescheiden broedergroepen*. De scheiding gebeurde omdat er ruzie ontstaan was om een ander reden. Die redenen worden in een verhaal uitgedrukt en zoo vindt men verschillende legenden bij onderscheiden stammen. Soms is het een onredelijke, onmenschelijke eisch gesteld door de oudere aan de jongere broer. B.v. men doet iemand een onrijpen palmnoténtros op het hoofd houden, totdat de noten gerijpt zijn; men eischt van ieder bijgroep het slachtofferen van hun eerstgeborene om het verongelukken van het kind van den oudere te vergoeden. Dit ongeluk geschiedde bij sommigen in het water, bij anderen spreekt men van het vallen uit een hooge boom. In een ander legende vraagt men aan de jongere een levende kroko te vangen en die aan den oudere te brengen.

Andere malen is het de vervloeking van den oudste, waarbij een bijzonderheid steeds terugkeert nl. het gooien van het werpmes « gbō », [6]), dat de jongere doet vluchten. Ofwel is het wreedheid, poging tot moord, waarbij dan ook de legende komt van een jachtput « dú » (een smalle diepe put met lansen in den grond en boven gedekt met bladeren) gegraven op de plaats waar de jongeren samengeroepen worden. De list komt uit en de jongeren vluchten weg. Of de jongeren worden gevraagd een « gbe da » (gofa waaronder de palabers geslecht worden) te komen bouwen, terwijl mannen in hinderlaag liggen om de argelooze bouwers te overvallen. De twee legenden vindt men ook versmolten en men spreekt van een jachtput gegraven onder zulk een lommerdak, waar de jongeren voor een palaber geroepen worden. Zoo lezen we ook in de geschiedenis der Azande: « Lumbu (van de Abokunda) fut invité par Tombo (van de Avungura) à boire du vin et fut assassiné dans une fosse à gibier creusée dans une hutte. » [7])

Verder is het de veel verspreide legende van een gevecht wegens een dier op jacht gedood. Ter oorzake van een homoniem onder de mannen denkt men aan een moord. Van daar gevecht en scheiding. Bij sommigen is dit dier de kleine lichtbruine boschantiloop « kombere » (?) der Ngbandi, niet te verwarren met de wat grootere zwartachtige « ngandi » noch met het kleiner grijs antiloopje « bä ». Bij de Mbanza hoorde ik in dezelfde legende hetzelfde dier « mbërë » noemen en bij de Ngombe rond Bosobolo « kulupa ».

In de legenden van andere groepen is het een ander dier dat vernoemd wordt, nl. de « yüwä » een grootere donkerbruine boschantiloop met grijze vlek op den rug en een kop veel gelijkende op die van een ezel.

6) In deze legende bij de Ngbandi komt de naam « gbō » telkens voor. Het gbo-mes is hetgeen men noemt « multipointe de jet » eigen aan stammen van Midden-Afrika, en in Ubangi bijzonder gekend bij de Ngbaka. Bij de Ngbandi word dit soort mes tegenwoordig niet meer gezien. Hun gewoon parade-mes is de « ngôndi », dat eerder een krolmes, met een gebogen punt, dan wel een « veelpuntig werpmes » is.

7) Azande, door A. de Calonne, bl. 38.

Elders is het beest waarom het gevecht ontstaan is, een buffel of soms ook een genet kat.

Nog een veel voorkomende reden van ruzie is het overspel van een onderdaan met de vrouw van den hoofdman.

Men heeft ook geschillen wegens trommels, of verder ook allerhande redenen: een bejaarde smid word beschimpt omdat vuilnis in zijn baard of op zijn kleeren is blijven hangen; onderdanen worden niet toegelaten messen te smeden, een hoed met pluimen te dragen of men gunt hun enkel den droesem van palmwijn.

In de meeste legenden vernoemd onder C. is er spraak van geschillen van opstand tegen het gezag. Ze kunnen dus evengoed gerangschikt worden onder de juridische legenden, waar ze ook vernoemd worden onder de rubriek A. 2).b): geschillen waarbij de jongeren zich onttrekken aan de ouderen. Ze worden echter eerst hier onder de legenden van volksverhuizing aangebracht, omdat dikwijls de namen van plaatsen der scheiding, en altijd namen van broeders van wie men gescheiden is, aangegeven worden.

D. Andere legenden duiden de *vroegere bewoners* eener streek aan. Onder deze rubriek komen gedeeltelijk de legenden hooger vermeld (I. B.) bij de verzamelplaats Kwádä, omdat daar telkens de naam van de oorspronkelijke bewoners der streek in voorkomt, want zij zijn het die in deze grondinstorting verdwijnen. Hier kunnen dan ook nog komen de legenden over *vreemde indringers* die bij de grondbezitters het gezag in handen weten te krijgen. Verder komen, dan hier legenden die verhalen, hoe de stamvader uit een bepaald water te voorschijn is gekomen, hetgeen laat veronderstellen dat deze stam van ouds op die plaats gevestigd was.

II. JURIDISCHE LEGENDEN.

Ieder klan in den Stam, ieder stam in de groep heeft zijn eigen juridische positie. De eenen oefenen het meesterschap uit, de anderen zijn onderdanen. Men heeft klans die vroeger heerschers waren, maar die nu vervallen zijn. Men heeft bijwoners die zelfstandig gebleven zijn of anderen die in zekere maat onderdanen geworden zijn. Men heeft aanverwante klans, men heeft buitgemaakte slaven, men heeft slaven die in het dorp geboren zijn. Al deze posities worden op een concrete manier voorgesteld in legenden.

A. 1) Het gaat om twee groepen die op gelijken voet staan en waarvan de eene het hoofdmanschap weet te bekomen, terwijl de andere opzij gezet wordt. Het is ofwel een fatale onoplettendheid van de bode die de geboorte van een tweeling moet aankondigen en die te laat komt, of het is door een list dat het eerstgeboorterecht verworven wordt.

2) of het gaat om twee groepen, een oudere en jongere, waar de jongere het gezag weet in handen te krijgen. Hier hebben we bij de Ngbandi de legende van het doorwaden van een rivier, waar de oudere zich leent om de kleederen te dragen van den jongere en door deze toegevendheid zijn meesterschap voor goed verbeurd heeft. Of een andere broer wordt door den vader achter een jongere gesteld, omdat de jongere door het eerst te baden, het water troebel heeft gemaakt, waarin vader ook zinnens was een bad te nemen. Men verhaalt ook van het plukken van een zekere vrucht

door den oudere op aanvraag van den jongere, waardoor eveneens de oudere voor goed zijn oppergezag verliest.

Een andere reeks legenden verhaalt, hoe de jongere zich heeft weten te onttrekken aan zijn oudere, zelfstandig is geworden en elders is gaan wonen. Dit gebeurde omdat de oudere het deel van het jachtvleesch, welke hem volgens rechtsgebruik toekwam weigerde, om een beter stukje te kiezen, of wegens een of ander ruzie zooals hooger reeds aangeduid werd bij het scheiden van groepen. (l.c.)

B. Andere legenden toonen hoe een vreemde, invallende stam over de autochthonen het meesterschap weet te verkrijgen. En hier hebben we het trekken aan een liaan, die aan eenen kant nog vast in de grond zit, of zonder deze list zien we de indringer door zijn wijs beleid, het verstandig slechten van palabers en zijn vrijgevigheid het gezag als van zelf in handen krijgen.

C Andere verhalen wijzen op een «slaafschap» van klans in de groep: want hun stamvader, eponiem van den klan, wordt gevonden en meegenomen naar het dorp, waar hij gewoonlijk een dochter van den hoofdman tot vrouw krijgt en alzoo het burgerrecht voor zijn afstammelingen. In andere verhalen zien we een gevonden slaaf zich losmaken van zijn meester en naar een ander meester overloopen of op zijn eigen een stam stichten.

D. Een laatste verdeeling van juridische legenden toont ons verwantschappen van een klan met een ander en dit langs een vrouw.

De verschillende combinaties die hier kunnen ontstaan laten toe een heele reeks ingewikkelde betrekkingen uit te drukken van klans ondereen. Van af het volledig «slaafschap», zonder het minste recht, langsheen de verschillende graden van onderdanigheid, tot het oppergezag, gepaard met grooten eerbied voor de onderworpenen; vanaf vriendschapsbetrekkingen gemengd met een zekere onderworpenheid tot volledige gelijkheid van twee vriendenstammen. Alles wordt op een concrete manier uitgedrukt door een huwelijk aan te brengen tusschen een man en een vrouw met een klaar bepaalde positie van beiden

1) Een man heeft de dochter van zijn meester bevrucht zonder diens weten. Het kind hieruit geboren, behoort in volle recht toe aan den hoofdman, en dus eveneens de klan door dit kind gesticht. Hier wordt volledige onderworpenheid aangeduid.

2) Een onderdaan krijgt van zijn hoofdman een vrouw. De nakomelingen behooren nog den hoofdman toe, doch het onderworpenschap gaat reeds gepaard met een zekere zelfstandigheid. Ze worden met eerbied behandeld of hebben zelfs het burgerrecht verkregen.

3) Is de vrouw die aan dezen man ten huwelijk gegeven werd een voorname dochter of zelfs de eerstgeborene van den hoofdman, dan blijft het volk uit dit huwelijk gesproten nog onderdaan, doch het wordt, wegens de voorname afkomst van moeder, met een merkbare eerbied en het grootste ontzag behandeld.

4) Een dochter van een stam wordt uitgehuwd in een ander stam. De nakomelingen verlaten dan dikwijls hun vadersstam en gaan inwonen in hun moedersdorp. Zelfs als ze zelfstandig zijn beteekent dit een betrekking van vriendschappelijke on-

derdanigheid gepaard met eerbied en hoogachting. Het zijn hun « kúya », zegt men in 't Ngbandi. Bij de Bongando spreek men van « nkali » [8]) en bij de Azande van « Andu » [9]).

5) Twee stammen zijn voortgesproten, verhaalt men, uit dezelfde moeder maar uit een ander vader. Daar hebben we een vriendschappelijke betrekking van twee gelijkberechtigde stammen.

SCHEMA.

Om al die legenden gemakkelijk terug te vinden en ook om andere nog te vinden legenden hun plaats aan te duiden heb ik het volgende schema opgesteld.

I. Volksverhuizingslegenden.

A) Het oversteken van een rivier. 1) bij middel van een liaan of een vlot. 2) op den rug van een beest. 3) de vloed. 4) het omkantelen van een prauw.

B) Assen en verzamelplaatsen van volksverhuizing. Waaronder in Ubangi de volgende bijzonderste namen: Kángbîdä. Kwádä.

C) Scheiding van verwante stammen.

Redenen dezer scheiding:

I. Onredelijke eisch.
1) Palmnotentroslegende.
2) Bloedeisch voor verongelukte zoon, a) verdronken in het water. b) gevallen uit hooge boom.
3) Vangen van levende kroko.

II. Vervloeking, gramschap, dwingelandij.-werpmeslegende.

III. Wreedheid, moord.
- Jachtput-en lommerdaklegende.

IV. Gevecht ontstaan om een beest.
1) « Kómbere » (--) kleine antiloop.
2) « Yüwä » groote boschantiloop.
3) buffel. 4) genet-kat.

V. Overspel.

VI. Geschil om trommel.

VII. Allerhande redenen.
1) uitgelachen. 2) messen smeden.
3) hoed. 4) droesem van wijn.

D) De oerbewoners der streek. Ontstaan in een water of vergaan in een water.

D) Functies in de verhuizing. Bespieders.

II. Juridische legenden.

A) Strijd om het meesterschap. Overgang of verlies van het eerstgeboorterecht.
1) Twee gelijken a) tweelingslegende.
b) meesterschap bekomen door list.
2) Oudere met jongere. a) jongere verkrijgt ten nadeele van oudere.
1) waterlegenden. 2) vruchtlegende.
b) jongere onttrekt zich aan oudere; redenen van scheiding zooals in rubriek I.C.

B) Vreemde indringer wordt meester bij autochthonen.

C) Verwerven van een slaaf.
1) slaaf krijgt burgerrecht.
2) slaaf maakt zich los.

D) Verwantschap langs vrouw.
1) Een slaaf krijgt een vrouw van den stam en brengt zijn afstammelingen als slaven in den stam.
2) Afstammelingen van vrouw van den stam met vreemde man krijgen burgerrecht in den stam.
3) Een voorname vrouw van den stam huwt een vreemde. Hare afstammelingen bekleeden een bijzondere positie in den stam.
4) Verwantschap van « kúya » d. i. langs uitgetrouwde vrouw.
5) Gesproten uit zelfde moeder maar ander vader, of zelfde vader maar ander moeder.

(vervolgt) R. Mortier

8) Moeller. « Migrations des Bantous », bl. 195.
9) de Calonne. « Azande », bl. 28.

ÉVOLUTION DU DROIT COUTUMIER

Dans AEQUATORIA, VI, 4, p. 120, nous avons publié une recension de l'importante étude sur le droit Lunda par Monsieur l'administrateur territorial C. BRAU. Certaines conclusions auxquelles nous fumes amenées ont été l'objet de critiques, partant de considérations plus politiques que juridiques et énoncées avant tout dans un but de propagande. Ce genre de publicité ne se présente généralement pas avec le degré d'objectivité et de désintéressement nécessaire à la science. On pourrait donc s'étonner que nous voulions nous y arrêter. Mais malgré tout, la propagande exerce une influence considérable ; et cela d'autant plus qu'elle se met au diapason des opinions courantes et des sentiments du grand public, auquel elle fournit les arguments rationnels désirés.

Les critiques mentionnées sont donc de nature à fausser un problème de la plus haute importance pratique. Un peuple qui se respecte ne craint pas la vérité, même si elle blesse : il en profite pour réparer et faire mieux.

Une deuxième raison pour revenir sur la question est que certaines remarques ont été formulées de telle façon qu'elles peuvent prêter à la méprise sur la portée exacte de nos considérations.

Dans la recension citée nous avons parlé de l'évolution du droit lunda, dans laquelle nous distinguions deux périodes : avant et pendant la colonisation. Ce n'est pas qu'une distinction dans le temps ; il s'agit aussi d'une distinction dans le genre d'évolution.

L'évolution interne du droit de telle tribu nous apparaît comme l'application de règles anciennes aux situations nouvelles. L'étude comparative jointe aux conclusions de l'histoire générale du droit nous permet d'affirmer que les contacts de droits différents, qui ont sans doute eu lieu dans l'histoire des peuples congolais, n'ont pas présenté un caractère de conflit violent, même s'ils se sont produits à la suite de conquêtes. La raison en est manifestement l'identité foncière des divers droits dits primitifs, tous basés sur l'organisation familiale et clanique, même dans les empires fondés par des « tyrans » ou dans des royaumes féodaux à monarchie absolue, tel le Rwanda, l'Urundi, etc. Les deux droits ayant les mêmes principes et des bases philosophico-religieuses identiques pouvaient s'amalgamer sans heurts violents.

Au contraire, le contact entre la société indigène et la civilisation occidentale moderne se présente comme un conflit entre deux droits foncièrement différents, basés sur des principes philosophiques opposés.

Bienque beaucoup d'Européens aient l'intuition spontanée de cette opposition radicale (au sens étymologique du mot), rares sont ceux qui en comprennent la nature et la raison.

Si l'on veut aboutir à une connaissance exacte et rationnelle de la réalité, il est indispensable d'éviter toute confusion dans les termes et de bien distinguer entre des phénomènes très différents malgré certaines apparences. Nous conservons donc la distinction entre les deux genres d'évolution dans le droit indigène et nous devons contredire la suggestion ; que les transformations anciennes auraient été cause du « déséquilibre existant dans certaines coutumes. »

Nous maintenons aussi notre « pessimisme ». La science recherche la vérité objective ; elle fait abstraction de l'agréable ou de l'intérêt. Son vocabulaire ne contient pas des mots comme : pessimisme, optimisme, etc. L'enchaînement que nous avons indiqué est logique et normal : la sociologie et la morale ont leurs lois qu'il est plus dangereux d'enfreindre que les lois physiques. Ce qui n'empêche pas de souhaiter que le courant fatal fuisse être détourné avant qu'il ne soit trop tard. Il existe des forces capables de freiner la dégringolade et de relever les ruines sociales et morales. Et la plus importante, l'Eglise catholique, est, grâce à Dieu et à la Belgique, déjà fortement établie dans notre Colonie. Ces faits ne doivent pas nous aveugler sur les dangers. S'abstient-on de prendre des précautions contre le feu ou de poursuivre les incendiaires sous prétexte que la ville possède un corps de pompiers bien organisé et outillé ?

Ces constatations, loin d'être limitées aux Balunda ou au Congo Belge, sont d'application à toutes les colonies, quoique la réaction du droit indigène varie avec l'organisation interne des peuples autochtones autant qu'avec le degré de mainmise par l'Européen.

G. Hulstaert, M.S.C.

DE NGOMBE
van Lulonga, Ikelemba en Lopori.

In Aequatoria. II N° 11 schreef Z. E. Mgr. B. O. Tanghe een artikel ter inleiding van een eventueele globaalstudie over de Ngombe stammen. Moge dit artikel er iets toe bijdragen!

De Ngombe van deze streken beweren allen dat zij van het noorden komen, en wel van een streek, die zij « Bango » noemen. Zij beweren dat zij uit elkaar gingen wegens « Molo mo kulupa » (het hoofd van 'n antiloop). Deze werd door een ieder opgeëischt, als hem rechtens toe te komen, met gevolg dat het op een gevecht uitliep. De groepen in de Lulonga streek zegden dat zij opgejaagd werden door de Ngbandi, welke zij ook Ngombe noemen; zelfs een stam geeft afstamming van die groep op, zooals verder zal blijken. Deze Ngbandi dreven de Likungu vóór zich uit en deze weer de Mowea, terwijl de Bonjoi en de Bojenga weer voor dezen gingen loopen.

Volgens de nu bestaande gegevens kunnen de Ngombe stammen verdeeld worden in twee groote groepen nl. de DOKO en de niet-DOKO, welke door sommigen KUNDA genoemd worden, als zouden al de verder bestaande stammen zich daar onder groepeeren; evenwel is daaromtrent nog veel onzeker. De Doko zelf noemen de niet-Doko « Makoi ». Die naam wordt echter niet door de andere stammen gebezigd; het is hun alleen bekend, dat zij zoo door de Doko genoemd worden.

I. DE DOKO GROEPEN.

De DOKO hebben als gemeenschappelijke stamvader YUMBA, zoodat zij ook de Yumba groep genoemd worden. Deze groep verdeelt zich in drie hoofdgroepen en wel de Yumba-Likolo, Yumba-Bwela en Yumba-Mbembo.

1. YUMBA-LIKOLO GROEP.

Deze groep bevindt zich hoofdzakelijk in de omgeving van Lisala en beweert Likolo als stamvader te hebben. Zij bestaat uit de volgende ondergroepen of stammen: 1. **Bobende.** De meesten wonen ten zuiden van de Kongostroom, sommigen ook nabij Lisala, anderen bij Likimi. 2 **Likende.** 3 **Boswadie** afstamming opgeven van Ndeli zoon van Likolo 4. **Diobo** waarschijnlijk afstammelingen van Mwako zoon van Likolo. 5. **Mbangi,** maar nog weinig is hiervan bekend. De Yumba-Likolo groep spreekt het « Lidoko » dat sterk verschilt van de andere niet-Doko dialecten.

2. YUMBA-BWELA GROEP.

Van deze groep bevinden zich in de Lulonga streek de BOJENGA, en de KOMBO in de Ikelemba streek. Zij beweren in de boven Lopori aanverwante groepen te hebben. Waarmee zij waarschijnlijk de Mowaka bedoelen met de groep Panjea, welke weer aan de Mowaka verwant zijn, met een gemeenschappelijke afstamming van Ndekele-Egbakala-Njumea. Ook de Bojenga hebben Ndekele als stamvader.

Sommigen zijn van meening, dat de Mowaka tot de Likolo groep zouden behooren, maar dat is nog niet geheel duidelijk. Evenwel daar Likolo, Bwela en Mbembo direct aan elkander verwant waren met een gemeenschappelijke oorsprong, wordt het door de Ngombe nog wel eens verwarrend opgegeven.

De BOJENGA geven als stamvader van wel de vroegst mogelijke periode: YUMBA-BWELA. Als meer nabije stamvader geven zij op: Ndekele, en verdeelen zich in drie groepen:

1. Ingianbae, oudste dochter van Ndekele en tevens eerst geborene, vormt door haar zoon Mopanga, de stam BOJENGA-MOPANGA.

2. De tweede groep genoemd BOJENGA-NDEKELE is onderverdeeld in drie stammen: Diobo met als stamvader Gbangayo oudste zoon, Boso Mbongo, met stamvader Mangule (Boso Mbongo kombe e bokwea) en Ikakato.

3. De derde groep wordt gevormd door de KOMBO met als stamvader Ndobe, jongste zoon

van Ndekele. Daar Ndɔbɛ geregeld met zijn oudere broers in gevecht was kwam er scheiding. De ouderen, die de strijdlustigheid van Ndɔbɛ moe waren, vroegen hem: « Ebongoa we nà Likombo li boyo » (Zijt gij gelijk aan de parasolboom, wiens schors bitter is?) Het schijnt dat Ndɔbɛ zich dit compliment heeft aangetrokken, zich van de andere stammen afscheidde en tevens de naam Kombo aannam van de Likombo boom.

Al de bovengenoemde Bojenga stammen wonen op de linker-oever van de Lulonga bezuiden het riviertje Eleku. Enkel de Kombo wonen aan de Ikelemba, vanaf het Centrum Bolomba W. waarts. Het dialect, welke de Bojenga spreken, wordt « Lijenga » genoemd en verschilt grammatikaal weinig van de niet-Dɔkɔ dialecten. Het verschil bestaat hoofdzakelijk in gezegden en woorden.

3. YUMBA—MBEMBO GROEP.

Deze groep wordt ook wel Yumba-Kubulu genoemd, maar het staat nu wel vrij zeker vast, dat Kubulu een aangenomen naam is, en dat Kubulu de geboorteplaats is van Mbembo. Van deze groep zijn tot nog toe slechts de twee groepen bekend in de Ikelemba streek: de DIANGA en de BONJALE-ELOMBE.

1. De DIANGA is een groote groep, welke leeft tusschen de Ikelemba en de Ruki. Zij geven als stamvader Bangana. Wiens vier zonen de vier hoofdstammen uitmaken van de Dianga: Mombemba (Boso Bemba), Isai, Boso Nguma en Boso Ngwambili.

Met hen leven samen de Boloki, welke van de beneden Ikelemba kwamen en door de Dianga daar werden aangetroffen; zij sloten bloedvriendschap met hen. Ofschoon de Dianga in hun stamboom Yumba opnemen, geven zij toch niet toe, dat zij Dɔkɔ zijn. Ze zeggen, dat de Dɔkɔ hun « bokio » (schoonbroers) zijn. Hun tatouage is meer gelijkend op dat van de Dɔkɔ en verschilt sterk van de Mowea tatouages Ook hun dialect verschilt van de andere omliggende stammen.

2. De BONJALE-ELOMBE. De Bonjale Elombe geven ook afstamming op van Yumba-Mbembo. Zij hebben als stamvader Elombe. Het is allerwaarschijnlijkst dat Elombe de oudste broer is van Bangana, stamvader van de Dianga. Hun naam Bonjale is verwarrend, daar zij daarmede directe verwantschap met de Bonjale-Bonjoi schijnen te insinueeren; evenwel is het bewezen, dat de Bonjoi tot een geheel andere groep behooren en dat, voor de Elombe, Bonjale een aangenomen naam is. Uit hun geschiedenis blijkt, dat de Elombe zich afscheidden van de andere Yumba-Mbembo groepen daar Elombe zijn bokio vermoordde en toen vriendschap zocht eerst met de Boso Ngombo en vervolgens met de Bonjoi. Zij offerden aan de Bonjoi twee vrouwen genaamd « Mondanga en Manjoto », plus nog een olifantstand genaamd « alea » van 'n éénslagtandige olifant. De Bonjoi stonden hun toe bij hen te wonen en de naam Bonjale aan te nemen. Of deze vriendschapssluiting dateert van vóór dat zij de groote rivier overstaken of van later is moeilijk te achterhalen. Evenwel schijnt het, dat zij sinds langen tijd samen wonen. Hun geschiedenis wijst uit, dat zij in de huidige streek kwamen langs verschillende wegen, maar sommigen willen het doen voorkomen alsof zij elkander weder opzochten.

Behalve Elombe en Bangana moet Mbembo nog andere kinderen gehad hebben, nl. Labana, Mobango en Makoka (de laatste een dochter). Deze vormen eenige van de Bonjale-Elombe clans samen met de 6 zonen van Elombe. Njoi, dochter van Elombe, werd uitgehuwelijkt aan Mbipa, de voorvader van de Bonjale-Bonjoi. Dialect en gewoonten heben zij overgenomen van de Bonjale-Bonjoi.

Van de DOKO in de omgeving van Lisala zegt P. Wijnant in CONGO 1925 ! (blz. 208) dat zij het matriarchaat hebben. Van bevoegde zijde van dezelfde streek werd dit bevestigd met uitzondering van eenige geisoleerde groepen, die zich zouden geassimileerd hebben aan groepen met een patriarchaal systeem. Daar bij bovengenoemde groepen, die zich scharen onder de Yumba-Bwela en Yumba-Mbembo, gezag en erfenis overgaan op de zoon, de kinderen aan de familie van de vader behooren en de vrouw bij de man komt wonen, zou men er uit mogen concludeeren, dat ook zij ofwel het patriarchaat gelijdelijk aan hebben overgenomen, ofwel het van oorsprong af gehad hebben. Dit blijft nog

een probleem, dat misschien wel moeilijk geheel kan worden opgelost

II. NIET-DOKO GROEPEN

Onder de niet Doko is zeker de MOWEA groep de grootste in deze streken. Ze leven echter zeer verspreid. Als dialect spreken zij het « Ligenja ». Dat de Mowea tot de groote Kunda groep zou behooren is nog moeilijk te zeggen Zelf beweren zij van niet en halen een kleine stam, welke met één van hun stammen in de Ikelemba streek woont, aan als een bewijs, daar die stam Kunda genoemd wordt en door hen als lijfeigenen beschouwd wordt. De Yamba op de zuidelijke oever van de Kongostroom tegenover Lisala noemen zich ook Mowea; zij zouden evenwel directe afstamming opgeven van Kunda. Het onderling verband tusschen deze Yamba groepen en de overige zich Mowea noemende groepen is nog niet volledig bekend

De Mowea van deze streken hebben Samulonde tot stamvader en volgens mijn zegsman van de Mowea Kutu zou Ekubu de gemeenschappelijke stammoeder zijn, alhoewel dat alleen voor de Kutu bedoeld kan zijn. Hun zeven zonen vormen de verschillende Mowea stammen met gelijkluidende namen. Ebongo op de rechter Lopori oever wordt door allen als de oudste beschouwd. Poma. Kodoro en Bogbonga bevinden zich op de linker oever van de beneden Lopori; Kutu en Sabandu op den linker oever van de Lulonga in oostelijke richting van het Centrum Losombo; Bomenge-Monyanga leven juist boven de Kombo op den rechter oever van de Ikelemba. Ebongo en Bogbonga moeten nog aanverwanten hebben in de streek van Boso Njanoa. Met de Kutu (nl Boso Kwakwo) leeft een zeer kleine clan, welke aanverwant is aan de stam Bondunga waarschijnlijk van de Ngbandi-Bosango groep.

Monyanga, die altijd samen met Bomenge vernoemd worden, leveren eenige moeilijkheid op. Men wil doen aannemen, dat zij Mongo van oorsprong zijn, 't zij verwant met de Bonyanga van het gewest Ingende, 't zij (wat meer waarschijnlijk lijkt) met de groepen van Yakata. Als stamvader hebben zij Mwanga zoon van Bosuni. Volgens hun geschiedenis zou Bosuni een slaaf geweest zijn, welke door Kwala, de stamvader van Bomenge, als zoon werd aangenomen.

Zoo ook de clan Kunda, welke met dezelfde Bomenge leeft en tot stamvader heeft Mokotobatu, zoon van Ndaba, van oorsprong Boso Efuta (van de stam Likungu). Deze Kunda verschillen veel van de overige Mowea wat betreft karakter en type.

GROEP BONJALE-BONJOI.

Tusschen het centrum Wenga aan de Lulonga en het Centrum Bolomba aan de Ikelemba bevindt zich nog een groep, welke vrijwel op zich zelf staat nl. de Bonjale Bonjoi. Zij zeggen geen bloedverwantschap te hebben met de omliggende groepen. En geven op, dat zij alleen direct verwant zijn aan Boso Ngombo; wat de laatste evenwel ontkennen. Verdere verwantschap zoeken zij met de Ngili en Gugo, maar het is hun niet bekend, waar die zich bevinden.

Als stamvader hebben de Bonjoi: Bonjale-Esikaesusu-Botɔ-Bonjoi-Mbipa, wiens zonen en kleinzonen de stamhoofden uitmaken van de 6 dorpen waaruit deze groep bestaat.

Met hen leeft samen het dorp Bogbonga dat tot de Likungu, groep Dombe, zou behooren met als stamvader Ndamba en zich verwant verklaart met de Bogbonga van de Lopori en de Bogbonga van het gewest Boso Janoa. Deze laatste bevestigen dit, maar verklaren afstammelingen te zijn van Molo mo dua en te behooren tot de Kunda groep.

Namen als Molo mo dua, Likolo, Boso Mbongo en nog vele anderen zijn eigenlijk mythische namen, welke zijn voortgekomen uit de geschiedenis van hun ontstaan.

De Bonjale-Bonjoi spreken het « Lijali » als dialect, d. w. z. de Mowea zeggen dat de Bonjale het Lijali spreken, terwijl de Bonjoi beweren dat de Mowea het Ligenja gebruiken; zelf zullen de Mowea op de vraag: « spreekt gij het Ligenja » antwoorden: ja dat beweren de Bonjoi.

GROEP BOSO NGOMBO.

Deze groep bevindt zich tusschen de Lopori en de Maringa (Luo) ten noorden van het Centrum Motumbela. De Boso Ngombo

ontkennen directe verwantschap met de Bonjale-Bonjoi en zeggen, dat zij behooren tot de groep Ngbandi-Bosengo. Of zij daarmee verwantschap willen beduiden met de Ngbandi uit Ubangi is niet geheel duidelijk. (1)

Volgens de ouderlingen van de Boso Ngombo is Sangadɔ de stamvader van de Boso Ngombo en zijn tweelingsbroer Bogbonea de stamvader van Pɔ, welke op de rechter oever van de Lopori wonen bij de monding van het riviertje Mantoku. De Bogbonea (Pɔ) worden wederom verwant beschouwd met de Ngonje groep in de omstreken van Lisala. Tot de Ngonje behooren eveneens de Bondunga, Gbenjali en Libona, welke ook door de Boso Ngombo als aanverwant worden opgegeven. Verder noemen zij ook Bogbo, maar dit kan niet anders als aanverwantschap zijn, daar de Bogbo beweren deel uit te maken van de groote Likungu groep ten westen van Boso Melo. Iyele, welke ook als verwant vernoemd wordt door de Boso Ngombo, zou misschien Boso Yele kunnen zijn van de Mweno-Dolo groep.

Met de Boso Ngombo groep leeft nog een kleine groep Bombati, welke een deel is van de zeer verspreid levende Bombati stammen. Volgens de geschiedenis verteld door de Bombati, zou Masinga, het stamhoofd van Mbelenge, van de stam Yumba (?), door het dorp gekomen zijn van de Bombati, terwijl de vrouwen palmolie aan het maken waren. Masinga vroeg om wat olie, maar werd door de vrouwen van wege zijn één oog uitgelachen. Daarover zeer verontwaardigd riep Masinga zijn stam ten strijde Zij overvielen het dorp van de Bombati, terwijl de mannen op jacht waren, en doodden de vrouwen en kinderen. De Bombati, die van de jacht terug kwamen, vonden hun families uitgemoord: en na eerst nog de Mbelenge verslagen te hebben uit weerwraak, besloten zij uiteen te gaan eenieder naar zijn bonɔkɔ (familie van vader of moeder). Zoo ging Esiso naar Boso Ngombo, Njeli naar Boso Molanga, op den noordelijken oever van de Kongostroom en welke Mowea schijnen te zijn. Embengeni ging naar Boso Dono: deze vormen waarschijnlijk een deel van de Boso Demba-Dolo-Mweno groep nabij Boso Melo. En een zekere Mbipa ging naar de Bonjoi (deze Mbipa is evenwel niet te verwarren met Mbipa, de directe afstammeling van Bonjoi). Volgens de Boso Ngombo zou dit de eenige verwantschap zijn tusschen hen en de Bonjale-Bonjoi.

De Boso Ngombo spreken het zelfde dialect als de Bonjoi n. l. het « Lijali ». Ook gezegden en spreekwoorden specifiek Bonjale worden bij de Boso Ngombo gevonden.

Hun geschiedenis wijst uit, dat Bonjoi en Boso Ngombo vroeger langen tijd samen geleefd hebben, maar dat er oneenigheid is ontstaan waardoor de Boso Ngombo zich van de Bonjale afscheidden. Het schijnt ook dat de Bonjale-Bonjoi die in de Ikelemba gestuit werden door de komst van de blanken, nog terug zijn gegaan tot Waka op de linker oever van de Maringa, waar de Boso Ngombo zich toen bevonden, om wederom vriendschap met hen te sluiten, maar de Boso Ngombo hebben niet gewild, zoodat de Bonjale-Bonjoi weer terugtrokken.

Stammen van de Bombati worden ook nog gevonden in de gewesten van Boso Janoa, Bumba en Bomboma.

Van de groep Gwaka in de omstreken van N. Antwerpen is hier weinig bekend, tenzij dat deze groep de aangehaalde Likungu zou zijn.

H. Noordman
(Mill-Hill)
Mampoko

1) Zie Aequatoria, 2e jrg. blz. 16.

Résumé.

Les Ngombe de la Lulonga se divisent en deux groupes : les Doko et les non-Doko (parfois appelés Kunda et Mako). Chaque groupe se divise en plusieurs tribus, dont l'auteur indique la parenté et la situation géographique. Ils montrent des différences dans les coutumes et le dialecte. Le matriarcat décrit de chez les Doko de Lisala n'est pas confirmé pour ceux de la Lulonga.

La Grossesse et l'Enfantement chez les Nkundo.*)

6. Le foyer de l'accouchée.

Concernant le foyer de l'accouchée il n'y a qu'une seule loi: l'accouchée ne peut manger les morceaux ramassés, que ce soit du poisson ou de la viande.[73]) Elle ne peut même manger de nourriture provenant de foyers où l'on a cuit ces morceaux, ni manger dans les récipients qui ont servi pour eux. C'est pourquoi il convient de faire un préservatif. On prend la racine d'un arbrisseau (j'ignore le nom) on la racle et on brûle les raclures au foyer. Dès lors l'accouchée peut sans inquiétude manger des (aliments préparés aux) foyers de tout le monde indistinctement. Et tous peuvent manger des aliments préparés par l'accouchée.

Je dois ajouter qu'on ne peut introduire dans la maison de reclusion de la viande d'éléphant, même si on ne la prépare pas.

7. La palme.

Lorsque la première banane a été mangée, la femme qui l'a préparée coupe une feuille de palmier Elaeis. Elle en prend le sommet qu'elle suspend à l'entrée de la maison dans laquelle l'accouchée est recluse. C'est comme un « nseká » (signal de prohibition). Quand on a attaché la palme, l'accouchée ne peut plus sortir, ni l'enfant non plus. Et personne ne peut la faire sortir. L'accouchée ne sort que pour aller « derrière la case » (bakusa).

On lie la palme pour ceci: quand on vient voir l'accouchée et l'enfant de bon matin, il y vient aussi quelques personnes qui ont eu des rapports sexuels pendant la nuit. Et si elles viennent ainsi l'accouchée aura des défaillances pendant sa reclusion. Pour éviter cela on place la palme.

Pendant que ton épouse est dans la maison de reclusion (qui s'appelle aussi: jánga = palme), toi, mari, dois prendre garde de ne pas la transgresser:[74]) c'est à dire, tu ne peux pas aller avec d'autres femmes. C'est un interdit important. Les lois qui te concernent ne sont terminées que quand ton épouse sera sortie de la reclusion.

8. La fin de la reclusion.

L'accouchée demeure dans « la palme » longtemps, jusqu'aux honneurs que lui rendront sa mère, ou son mari, ou ses beau parents, ou d'autres parents.

Lorsque l'accouchée veut sortir de la reclusion, il n'y a aucune action spéciale la veille de la sortie. Tout ce qu'on fait est de chercher des fruits de palme pour préparer les légumes de la « réunion » (bangánju bá losanganya)[75])

A la pointe du jour l'accouchée et l'enfant sortent sur la cour, pourqu'elle se prépare et s'orne. On lui tresse les cheveux et elle fait sa toilette, comme couper les ongles, se faire tondre les bords de la chevelure, etc. Le mari fait de même. C'est qu'ils ont dû observer leur interdit depuis la con-

*) Suite de l'article: cfr. Aequatoria, VII, p. 14 et 63.

73) On appelle « ɛtɔ́nyi » (plur. bitɔ́nyi) tout menu objet qu'on ramasse de terre à la façon d'un oiseau qui picote (-tɔ́na).

74) Voir note 20.

75) Bangánju est le nom pour les feuilles de manioc employées comme légumes.

servation de la grossesse, et cet interdit ne se termine que ce jour même que l'accouchée sort de sa reclusion.

Lors donc que l'accouchée est sortie, elle ne peut pas encore mettre quelque chose en bouche. Elle attend. La préposée à la reclusion est allée cueillir des feuilles de manioc le matin très tôt. Des fruits de palme avec lesquels on va préparer les légumes, personne ne peut en choisir ne fût ce qu'un seul, pour le manger soit cru soit cuit dans les cendres.

Entretemps les feuilles de manioc sont arrivées. On bout les légumes comme d'habitude ; seulement on augmente la quantité parceque ceux qui en mangeront sont nombreux Si l'on possède du maïs, on en met, mais ce n'est pas nécessaire

Les légumes sont prêts ; on pile les fruits de palme pour obtenir du « bosáká (huile non purifiée) ; mais on met de côté quelques fruits pour les manger avec les légumes. Devant l'entrée de la maison de reclusion on creuse un puits pour y étendre la feuille dans laquelle l'accouchée et les autres femmes mangeront les légumes. Lorsque le puits est creusé, on y étend une bonne feuille qu'on a passée au feu et on y verse les légumes. Pour les hommes on verse les légumes dans un plat (lokóngó), et on leur donne aussi des fruits de palme. Ensuite on crie : « Venez manger le losanganya ». Tous ceux qui veulent, hommes et femmes, viennent. Ils ne mangent pas ces légumes avec les doigts ni avec des cuillers, mais comme cuillers on emploie des cornets de feuilles, parce qu'on jettera ces feuilles cuillers dans le puits pour les enterrer. Personne ne commence à manger, avant que l'accouchée n'ait mangé la première cuillerée ; ensuite tous mangent. Quand les légumes et les fruits de palme sont finis, tous réunissent toutes les feuilles et les fibres et les enterrent ensemble dans le puits. Quant aux novaux des fruits qu'on a pilés, les femmes les ramassent et les lancent vers les hommes. Il y a là un peu de tohu bohu. Enfin la préposée à la reclusion comble le puits.

Tout le monde se disperse La préposée à la reclusion a mis à bouillir de l'eau pour le bain de l'accouchée. Pendant que l'eau est sur le feu, la gardienne rase le bord de la chevelure de l'accouchée sur une tempe, le mari rase sur l'autre tempe. Puis le père et la mère font de même à l'enfant, chacun d'un côté. Ensuite la gardienne coupe un ongle à l'accouchée, le mari coupe de même. On ne coupe les ongles qu'à la mère, pas à l'enfant.

Ensuite la préposée prend une bande d'écorce de bananier et y noue trois noeuds ; la préposée tient son noeud à elle et le tranche. Puis elle remet au mari de l'accouchée le couteau ; le mari et l'épouse tiennent chacun son noeud et le mari tranche. Chacun fourre son noeud dans la toiture ; il ne peut le jeter.

C'est ainsi qu'ils coupent le « bofofó ». [76]) Le mari a triomphé de l'épreuve. [77]) Même si ensuite l'épouse devient malade ou n'importe quoi, le mari n'aura plus de palabre.

76) Bofofó : terme juridique pour une bande d'écorce de bananier ; le nom ordinaire est ómbó. Mr Possoz nomme cet acte : preuve de décharge (Eléments de Droit Coutumier Nègre, p. 115)

77) Voir note 49.

V. L'ALLAITEMENT DE L'ENFANT.

Nous avons vu la façon d'allaiter l'enfant, soit par la mère seule, soit avec le mari, soit avec d'autres hommes. Il n'existe pas d'autres coutumes.

Mais il existe encore une maladie qui tue les enfants à cause de l'inconduite des parents. Cette maladie s'appelle ndota. Elle ne s'attaque pas à un membre déterminé. [78]) C'est encore une chose que nous ne comprenons pas bien. Elle persiste jusqu'à ce que l'enfant atteigne la sixième ou septième année, c'est-à-dire à l'époque que l'enfant cesse de coucher ensemble avec ses parents et de s'asseoir sur leurs genoux.

Lorsque plus tard la fille a des relations sexuelles avant l'âge normal, elle attrape la même maladie. Et si un adolescent s'unit à une femme qui le surpasse en âge il attrapera aussi la ndota.

On ne manque pas de moyens et de médicaments pour ces choses. Ainsi lorsque le mari allaite avec son épouse, [79]) il n'a aucun interdit spécial vis-à-vis d'autres femmes; mais il doit posséder certains médicaments, breuvages ou lilóso [80]) pour les administrer à l'enfant. S'il s'est uni à une autre femme il prend ce lilóso et en frotte l'enfant sur tous les membres. Ou bien il lui fait boire le breuvage. Ainsi l'enfant n'a pas d'accidents. La mère ne fait ainsi que lorsque l'enfant a été sevré, mais qu'il n'a pas encore cessé de s'attacher étroitement à elle. Lorsque alors elle a des rapports avec un autre homme, elle administre à l'enfant des médicaments pour éviter la ndota.

C'est là une occasion de discussions et de querelles entre les épouses et les maris. Car c'est comme s'accuser soi-même vis à-vis du conjoint qu'on s'est méconduit. C'est pourquoi les médicaments contre la ndota sont toujours administrés en cachette, pendant que l'autre conjoint est absent.

La ndota est comme une fièvre. On la reconnait: 1° aux yeux qui se retournent en haut; 2° à une forte diarrhée.

Cependant une forte diarrhée peut avoir une autre cause. Si des personnes étrangères ont eu des rapports sexuels et que le matin elles prennent l'enfant, l'enfant évacue des selles sans discontinuer. Cette maladie s'appelle « genoux » (baɔngɔ). [81]) Il existe des médicaments contre les « genoux ». Mais si on ne soigne pas la maladie et qu'elle traine, elle se transforme en ndota et l'enfant meurt.

Pendant que la femme allaite elle ne mange pas les poissons « lokombe » et « hŏnga ». Si elle en mange, l'enfant attrape les maladies lokombe et liónga. [82]) Il existe des préservatifs, mais je ne les connais pas.

VI. L'AVORTEMENT.

Ce n'est pas seulement d'aujourd'hui que les femmes pratiquent l'avortement.

78) Cfr notre « Mariage des Nkundo » p. 491.

79) Traduction littérale de l'expression mongo. On veut dire que pendant l'allaitement les parents continuent la vie conjugale normale comme il a été expliqué plus haut.

80) Le terme lilóso signifie l'application de la sève obtenue en frottant des plantes entre les mains ou les doigts (verbe: lósa).

81) L'incontinence qui engendre pareille maladie ou d'autres suites funestes (chasse infructueuse, etc.) se dit aussi: baɔng'ôbé (mauvais genoux).

82) Remarquez la concordance des noms. On appelle « lokombe » une forte douleur à l'endroit du foie. « Liónga » se manifeste par des éruptions cutanées et des selles difficiles.

C'est depuis nos ancêtres. Mais l'avortement n'est pas une loi qu'on doit observer. On dit en proverbe : On ne va pas à la chasse à cause d'un projet du prochain (Tabá tswáká mpao la wǎngo wǎ wsbi). Et : Ndoí áokela, em ńkele : lokolo kwǒ ! (Mon ami l'a fait : (mais) que je fasse de même) : voilà ma jambe cassée !) Ces proverbes nous défendent l'imitation servile Il en est de même pour la grossesse. Beaucoup de personnes désirent avoir des enfants : même à notre époque à l'européenne elles désirent engendrer. Mais il y a quelques personnes qui ne veulent pas d'enfants : quand celles-là deviennent enceintes elles pratiquent l'avortement.

Certaines ne veulent pas devenir mères parce qu'elles craignent les urines et les excréments de l'enfant. [83]) D'autres qui aiment avoir des enfants ont un tas d'ennuis avec eux. C'est pourquoi quelques femmes, quoique ayant déjà eu une ou deux couches ou davantage, enlèvent certaines grossesses par crainte de ces difficultés.

A. Mobiles pour avorter.

1. Avortement par colère contre le mari.

Certains hommes, lorsque leur épouse a accouché, se méconduisent avec d'autres femmes. L'épouse s'excite à la colère et à la jalousie. Matin et soir (= toute la journée) ce n'est que du vacarme. Cette fois l'enfant sera sevré sans rien de plus. Mais qu'on en vienne au suivant : le mari ne change pas sa conduite, il se méconduit toujours ; voilà que le cœur de l'épouse devient mauvais ; dès qu'elle est enceinte elle se fait avorter, pourqu'elle se méconduise comme bon lui semble tout comme son mari. Si le mari se méconduit pendant l'allaitement, l'épouse, aussitôt qu'elle a sevré l'enfant, se met à se venger : [84]) le libertinage du mari diminue aussitôt. En voyant cela les femmes pratiquent l'avortement par colère.

2. Avortement pour cause de grande fécondité.

Lorsque entre deux enfants il n'y a pas un intervalle d'une année ou que l'un est allaité et une seconde grossesse survient, on craint la difficulté pour allaiter ainsi que les autres soins à donner à l'enfant : c'est pourquoi on recourt à l'avortement. Dans ces cas-là aussi des maris font à leurs épouses des allusions malveillantes au sujet de cette fécondité. La femme perd vite patience et elle se fait avorter.

Par crainte de pareille fécondité, d'autres personnes cherchent un autre moyen cotre la grossesse suivante. Elles l'écartent. [85]) Cet écartement ne permet plus à la femme d'avoir désormais des enfants. C'est comme l'assassinat de la maternité. Car lorsqu'on veut de nouveau la mettre en ordre, cela ne réussit plus et la femme demeure définitivement stérile. Les femmes qui sont devenues stériles par l'écartement de la grossesse sont nombreuses.

---

83) Cette expression doit être comprise dans un sens plus large que ne l'indiquent les mots employés. Elle englobe tous les inconvénients que cause un bébé.

84) En se méconduisant comme le mari. Beaucoup d'adultères, de fugues, de divorces proviennent soit d'une exaspération de la jalousie, soit du désir de tirer vengeance de l'humiliation causée par les actes du conjoint.

85) Le terme spécifique est : kengya jemi. Kengya signifie proprement : mettre à l'écart, totalement en dehors de la voie. La réparation de l'acte s'appelle : longya : régler, mettre en ordre.

3 Avortement à cause de la mort des enfants

A cause de la syphilis dont elles ont été atteintes, certaines femmes ne gardent aucun enfant. Elles deviennent enceintes, mais parfois l'enfant meurt dans le sein, parfois l'enfant vit quelques semaines ou des mois, puis meurt. [85]) La grossesse entraine beaucoup d'ennuis : une femme qui voit qu'elle met au monde des enfants sans pouvoir les bercer sur ses genoux fait avorter une prochaine grossesse.

4. Avortement pour ne pas manquer d'amants ou d'argent.

Actuellement on trouve dans les centres européens beaucoup de femmes célibataires. Etant femmes elles n'ont pas de livret de travail ; tout leur gagne-pain consiste à s'attacher à des hommes. [87]) La vie dans les centres est très difficile. Ainsi donc elles ne veulent pas d'enfants, elles ne tiennent pas à être mères. C'est pourquoi elles pratiquent l'avortement comme bon leur semble.

5. L'avortement dans les missions.

Le proverbe dit : Bonto ûmbaka likambo la nsɔ́nyi (On perd un procès par la honte). La honte peut faire du bien à l'homme et elle peut aussi lui faire du tort. La mission est un lieu de prière : les fautes honteuses ne peuvent y être commises au vu et au su de tous. Par crainte de cette honte et aussi pour ne pas faire du tort au bon renom de leurs parents, des jeunes filles se font avorter.

Voilà les motifs de pratiquer l'avortement. Beaucoup le font, mais celles qui ne le font pas sont aussi nombreuses.

B. Les médicaments abortifs.

Dans l'exposé des raisons pour lesquelles les femmes pratiquent l'avortement, j'ai mêlé aussi l'écartement de la grossesse. En effet, les médicaments se divisent aussi en deux sortes : ceux pour avorter et ceux pour écarter la grossesse.

Les médicaments pour avorter sont les mêmes que ceux qu'on emploie pour les lavements, notamment ceux qui sont très purgatifs et agissent violemment. Comme : le lofángé (Tephrosia vogelii Hook. F.) ; le boongo (Cassia alata L.) qui est aussi un stupéfiant, mais moins fort que le lofángé ; le botokó wă ikásá [88]) ; le liambá de la rivière (on emploie son écorce) ; le bokungū (Piptadenia africana Hook. f.) : on emploie l'écorce.

Des trois stupéfiants nommés on prend les feuilles et on les triture dans l'eau.

Il y en a encore d'autres, mais je ne les connais pas.

Quand à l'écartement de la grossesse, je ne connais aucun des médicaments ; mais on m'a raconté qu'on les mange avec des légumes de feuilles de manioc.

---

86) Ici l'auteur emploie le verbe : fitana, être détérioré. Cet euphémisme est de rigueur quand on parle d'un cas déterminé. Dire clairement que tel enfant est mort équivaut pour le Nkundo à ne plus vouloir engendrer. Car un bébé ne meurt pas totalement : son âme est prête à se réincarner dans le sein de sa mère. En s'apercevant qu'on le déclare mort, il en conclut qu'on ne veut plus de lui et s'en va ailleurs. C'est pour ce même motif que les bébés étaient (sont encore parfois) enterrés dans la case ou à proximité immédiate.

87) Il n'est pas rare d'entendre dans les milieux visés des propos comme : Les hommes ont leurs bras ou instruction pour gagner de l'argent : mais nous femmes n'avons que notre corps N'est-ce d'ailleurs pas pour cela que Dieu nous l'a donné ?

88) Littéralement : stupéfiant à petite feuille. Indéterminé.

VII. LES MEDICAMENTS DE LA FECONDITE. [89])

Tant jadis qu'à présent les gens ne manquent pas de désirer engendrer des enfants. Sans doute, nous gémissons que nous nous éteignons, que nous nous éteignons complètement, mais notre pensée n'est pas bien fixée à ce sujet. Tout le monde se rend compte de l'extinction, mais la seule cause que les gens en connaissent est la mortalité excessive. Ils ne comprennent pas que « lorsque le bananier meurt, il reste un rejeton ». Ce proverbe signifie que, même si un homme meurt, la tribu ne meurt pas ; mais la tribu meurt et s'éteint quand il n'en naît pas d'autres et qu'ils ne succèdent pas sur le sol battu [90]) et dans les droits des parents.

Certaines personnes stériles désirent engendrer des enfants elles aussi. Elles fabriquent des médicaments et les mettent en lavements continuellement, dans l'espoir que peut-être un jour Dieu leur sera miséricordieux. C'est surtout chez les Batswá que ces médicaments abondent. Il y a aussi des Baotó [91]) qui en connaissent, mais ils sont rares : et encore ceux qui les connaissent, les connaissent par les Batswá.

Voici quelques uns de ces médicaments de fécondité ; tous sont employés en lavement :

bofooko wà kala (Vernonia conferta Benth.), on prend deux éclats d'écorce, un de chaque côté de l'arbre ;

efanja herbacé : on le prend en entier, on le pile, et on le fait bouillir ;

bɔsénga (Pycnanthus kombo Warb.) ; on prend deux éclats d'écorce, un de chaque côté de l'arbre et on les fait bouillir ;

bɔmpɔngɛ [92]) : on cueille des feuilles et on les fait bouillir.

Comme ceinture la femme s'attache une petite liane qui croît dans les marais, mais dont j'ignore le nom. Elle ne porte pas d'autre ceinture. Quand cette liane se casse, elle la met sur le lit entre la claie et la natte.

Pendant que l'épouse emploie ces médicaments de fécondité, le mari ne peut s'unir à d'autres femmes et ne peut leur tordre le bras. [93]) Il en est de même pour l'épouse : un homme ne peut lui tordre le bras. Une personne quelconque ne peut s'asseoir sur le lit des conjoints (pour les autres sièges il n'y a aucune défense). On observe cette observance de crainte que quelqu'un d'autre n'emporte avec lui la « disposition » à la grossesse. [94])

Certaines personnes ont beau prendre ces médicaments, elles n'engendrent point. Mais d'autres assez nombreuses deviennent enceintes. Pour nous ces moyens ne sont pas sujets à discussion : dans le cas où la femme n'engendre pas c'est

89) Le terme usité est : beté bya jwékó. Jweko désigne l'acte du verbe *ébola* ou *kébola* : enlever ce qui entrave, barre, empêcher (ici sous-entendu : la conception).

90) L'ómbo ou, au pluriel, baómbo, est souvent employé au figuré pour désigner l'habitation.

91) Nom de la race dominante Mongo par opposition aux Pygmoïdes Batswá.

92) Arbre de la forêt non déterminé.

93) Cfr Aequatoria, VII, p. 18. - De cette phrase il ne faut pas déduire que l'adultère est licite pour les Nkundo. En s'exprimant comme il le fait, l'auteur (comme tous ses compatriotes) veut dire que dans les circonstances données l'adultère rend les médicaments inopérants et que donc l'observation de ces interdits est une condition d'efficacité.

94) En lɔmɔngɔ : íla ou yíla ; cfr la note 6 dans Aequatoria, VII, p. 16.

que telle est la volonté de Dieu [95]) ou bien qu'elle a dans son sein un empêchement ou quelque *elom.* [96])

CONCLUSION.

Nous ne pratiquons pas pour rien ces observances de l'enfantement. C'est une législation provenant de nos ancêtres. [95]) Et quoiqu'il existe d'autres observances et interdits pour la chasse et la pêche, cependant aucune observance ne surpasse celle de la grossesse. Car la grossesse est un danger mortel, une époque critique. Quand la femme était enceinte et qu'elle a accouché, c'est que tant le mari que l'épouse ont tous les deux triomphé de l'épreuve [97]).

Nos ancêtres observaient les pratiques de la conservation de la grossesse pour des raisons qu'ils avaient découvertes: car personne n'est capable d'établir des lois quand il n'a pas vu des manquements à corriger.

« Lifokú lilímbá jěmi ale nd'ôlolé: ńa l'ǎ́fénɛ ɛsɛngɔ ěyɔ̨kɛndé baníng'â jɔmbɛ́ é? (La jeune femme qui prétend à tort être enceinte [98]) est une imbécile; que ne voit-elle pas le magnifique spectacle de ses compagnes munies de bandoulières? » [99]) Voilà un proverbe venu de nos ancêtres: ils instruisaient ainsi par allusion les jeunes femmes pourque chacune désire un enfant et qu'à cause de ce désir elle se surveille.

Actuellement le pays est changé; les naissances manquent. C'est que les coutumes des autochtones et celles des étrangers se sont mêlées; et voici que l'égarement nous tue. Où irons-nous? Nos anciens intelligents eux-mêmes ne réagissent pas. Même si je disais que chez nous aucun homme dans la force de l'âge connaît les lois, qui me contredirait? Il y en a peut-être quelques-uns, mais ils sont certainement très rares.

Les vieux disent: « Nsátélá lɔmbé ale ndé bokofo w'ɔnénɛ: Porter sur l'épaule une bandoulière est une grande gloire ». Ainsi ils nous démontrent l'honneur de la fécondité. Eux-mêmes mettaient dans les mains des jeunes filles des bâtons, pourqu'elles les portent avec elles dans l'obscurité et aux danses nocturnes, pour empêcher les hommes de les toucher. Vraiment, les temps sont devenus différents. Par où convient-il de passer maintenant?

Personne ne fait un travail qui ne rapporte pas. Civiliser un homme n'est pas une petite affaire. C'est au contraire une œuvre importante. Mais les hommes ne sont pas égaux en fait de courage. Les uns sont héroïques, les autres semblent courageux mais les passions les enchaînent et ils ne sont plus capables d'énergie. L'héroïsme va dans plusieurs voies. Les uns sont héroïques dans le combat; d'autres sont héroïques dans le travail; d'autres sont héroïques dans le redressement de la tribu en méprisant les critiques et les railleries de leurs congénères; d'autres enfin ne sont héroïques qu'en paroles.

Chacun a aussi ses défauts. Chez nous le plus grand mal est que chacun ne

---

95) Nous traduisons ainsi le mot « bosisé » qui, à proprement parler signifie: ordination, législation, ordonnance et qui est communément employé pour désigner les lois émanant de Dieu par la nature ou par le truchement des ancêtres, par opposition à «*boèko*» qui désigne une loi purement humaine.

96) Voir la note 4 dans AEQUATORIA, VII p. 15.

97) Cfr la note 49.

98) parce que ses règles ne sont pas revenues.

99) dans lesquels on porte les enfants.

cherche que son propre bien, et nullement celui des autres et du peuple. Ce n'est pas dans notre nature; c'est quelque chose de nouveau venu avec l'époque actuelle. Voilà la raison pour laquelle nous allons à la mort. Il y a d'autres causes, mais pour moi c'est là la principale. Qu'y a-t-il à faire?

Il y a deux voies: Si les autochtones aiment de nouveau leur tribu d'un amour passionné et qu'ils aiment aussi leur prochain comme eux-mêmes, je crois qu'alors le peuple se ressaisira un peu.

Une autre voie est: Que les Blancs aiment encore davantage leurs Noirs afin que cet amour leur donne le désir ardent de remettre de l'orde dans la vie de ces gens. Car l'amour est l'origine de la bienveillance qu'on témoigne à un autre homme ou à un animal domestique qu'on élève.

P. Ngoi.

Dénatalité.

Le RECUEIL DE TRAVAUX DE SCIENCES MEDICALES AU CONGO BELGE, n° 2, contient deux études fort instructives sur la dénatalité dans la Tshuapa.

Le Dr H. Ledent publie les résultats de son enquête rigoureuse, menée dans un petit groupement Nkundo. Les analyses démontrent que la syphilis ancienne et l'hérédo-syphilis sont des agents puissants de dénatalité. La coexistence, chez les Pygmoïdes, d'un bon indice de fécondité avec un fort pourcentage de réactions positives s'explique par la fidélité de cette race à une discipline sexuelle. Les femmes Pygmoïdes contaminées propagent peu l'affection: la loi coutumière est assez forte. La fécondité des familles indemnes compense la natalité défaillante des autres. « Le même phénomène se passe d'ailleurs chez les Nkundo, mais à une échelle infiniment moindre. Il reste parmi eux quelques familles qui ne participent pas à la licence générale des mœurs: certaines d'entre elles... sont prolifiques: ce sont elles qui régénéreront la race; il convient de les soutenir moralement en poussant activement et opportunément à l'extension du christianisme ».

Le Dr D. H Baker de la D. C. C. M. étudie la situation sanitaire et démographique des environs de Bondombe. Les chiffres obtenus au cours du recensement médical démontrent que, excepté chez les Topoke, les jeunes adultes sont moins feconds que les vieux. « Les Topoke protègent leurs filles et leurs femmes et connaissent peu l'adultère. Ils n'ont pas de maladies vénériennes et leurs mariages sont féconds. » Par contre les autres villages semblent approcher « rapidement de l'extinction causée par la stérilité. La disparition des anciennes restrictions tribales et l'absence de nouvelles restrictions soit morales soit civiles augmentent l'adultère: l'adultère répand les maladies vénériennes: les maladies vénériennes causent la stérilité. Il y aurait urgence à introduire de nouvelles restrictions civiles et morales parmi ces populations et à mener une lutte sévère contre leurs maladies afin de prévenir l'extinction de ces malheureux primitifs. »

DOCUMENTA

BUT DE L'ENSEIGNEMENT EN A.E.F.

Il ne nous échappe pas que cette partie (« former les enfants ») est la plus importante, la plus délicate, et va jusqu'à engager la philosophie même de notre colonisation C'est en effet là que réside le grand problème : Former et éduquer les enfants pour qu'ils deviennent des hommes, des vrais hommes, capables de mettre au profit de la collectivité les ressources de leur caractère et de leurs initiatives, des hommes ayant acquis le sens des responsabilités, qualité sans laquelle il est vain d'espérer une évolution dans le bon sens. C'est ce point de vue qui a permis au service de l'enseignement de ne pas rester un organisme neutre, sans horizon, et de ne pas se considérer comme une fin en soi. L'Ecole, c'est la vie, c'est l'avenir de nos sociétés indigènes, avec ses complexités et ses nuances, c'est le principal appui de notre politique indigène, c'est encore l'instrument incomparable de l'évolution économique, et c'est l'auxiliaire tout désigné de la politique sociale. En un mot, l'école doit préparer activement à la mise en valeur du domaine et à l'évolution de l'homme africain, mise en valeur matérielle, sociale, culturelle et spirituelle.

(F. EBOUE, L'A.E.F. et la Guerre, 1943, p. 29)

QUESTIONS SOCIALES EN A. E. F.

La similitude de nombreux problèmes qui se posent dans les colonies africaines fait que les diverses nations colonisatrices ont beaucoup à apprendre les unes des autres Cela est particulièrement vrai pour les territoires dont la situation géographique et le caractère des populations se ressemblent davantage.

Nous croyons donc faire œuvre utile en présentant ci-après quelques extraits du discours de feu Monsieur le Gouverneur Général F. Eboué et qui fut publié sous le titre L'A.E.F. et la Guerre (Brazzaville, 1943). Ces extraits donneront une idée sur les grands progrès accomplis en matière sociale par nos amis français nonobstant la guerre. (*N.d.l.R*)

MAIN-D'ŒUVRE INDIGÈNE.

Une surveillance plus stricte de l'utilisation de la main-d'Œuvre ... doit amener à une amélioration de la situation qui reste sérieuse, car les demandes de main-d'œuvre dépassent de beaucoup les disponibilités des territoires (le Tchad mis à part), compte tenu surtout de l'effort de guerre demandé aux indigènes pour la récolte du caoutchouc.

Il demeure indispensable d'arriver par l'emploi de moyens mécaniques à réduire les besoins de main-d'œvre et d'obtenir de celle qui reste nécessaire le meilleur rendement : la fourniture d'une ration abondante et variée, les soins médicaux, l'installation de villages modèles près des chantiers, le paiement d'un salaire suffisant, etc ... sont les meilleurs moyens que possèdent les employeurs pour retenir les travailleurs sur les chantiers. Du côté administratif, l'application de la réglementation doit aller de pair avec la surveillance des déplacements des indigènes, pour empêcher la création d'une masse de sans travail qui vit dans les centres ou dans les régions où les chantiers sont nombreux et qui évolue normalement vers le vagabondage et la paresse. Il est surtout nécessaire de veiller à ce que les travailleurs engagés sur contrat à la suite d'une autorisation régulière de recrutement soient effectivement rapatriés en fin de contrat, pour qu'ils ne soient pas perdus pour leur subdivision d'origine.

... la vie de famille ... sera une garantie de moralité et une protection contre tous les maux qu'entraîneraient tous ces groupements d'hommes, dépaysés souvent, et qui devenaient une proie facile pour les prostituées dont le pullulement était justement fonction de cet état de choses (p. 38).

INSTITUTION DES NOTABLES ÉVOLUÉS.

Il n'y a pas eu d'empressement très marqué, parmi les indigènes, pour profiter du statut

plus relevé que celui de sujet français qu'ils pouvaient obtenir ; pratiquement, les demandes sont toutes venues d'agents indigènes de l'administration et elles ont été plus nombreuses du jour où des avantages matérie importants ont été accordés aux notables évolués. Les artisans, les petits colons, les petits commerçants n'ont pas encore manifesté qu'ils prenaient intérêt aux possibilités offertes. Et, d'après les correspondances à ce sujet, les notables eux-mêmes ne semblent pas avoir tous compris le but de la réforme. Ce n'est pas d'ailleurs entièrement de leur faute, et il faudrait sans doute incriminer plutôt les fonctionnaires européens qui, ou n'ont pas compris non plus la portée de la création d'une classe d'évolués sur place, dont l'évolution doit continuer selon les statuts coutumiers, ou qui n'ont pas su en démontrer l'importance à leurs administrés (p. 38-39).

PRESTATIONS INDIGÈNES.

Il s'agit . . . d'une réforme qui, malgré son caractère fiscal, est proprement une réforme politique devant améliorer la condition de nos indigènes: la suppression du régime des prestations qui sera réalisée dès 1944. Le budget a prévu quelques aménagements des impôts directs pour pallier au déficit assez important qu'aurait entraîné la réforme. Donc, à partir du 1er Janvier 1944, tout manœuvre travaillant à quelque titre que ce soit, sera payé ; les travaux exécutés jusqu'à présent par les prestataires seront faits par des équipes spécialisées, et ainsi prendront fin les grands inconvénients d'un régime que depuis longtemps des esprits clairvoyants avaient dénoncé (p. 39). [1])

1) *Nous regrettons de ne pas posséder le texte législatif de cette intéressante réforme. Il sera sans doute très important pour nos gouvernants. Car il nous semble que cette réforme est destinée à produire une évolution des plus heureuses dans les populations indigènes. Nous estimons, pour notre part, que notre colonie aura tous les avantages à imiter ici nos voisins et amis français : avec le régime des prestations ou corvées on ne voit pas comment on pourra réaliser le paysannat indigène ou arriver à la constitution d'une classe d'artisans et artistes indigènes. Cela n'inclut pas que nous minimalisons les difficultés de la mise en pratique de pareille réforme* (*N. d. l. R.*)

ECOLE DE SELECTION OU ECOLE DE FORMATION.

« Les gouvernants républicains font exactement, en 1880, ce que le philosophe de 1780 auquel ils élevaient une statue, voulait qu'on ne fît pas : ils confient l'instruction à une corporation qui se recrutera, se dirigera elle-même, et développera ces instincts que vient d'éclairer l'analyse de Condorcet. Elle pensera d'abord à son pouvoir et à ses ambitions ; elle ne concevra pas, pour un enfant du peuple, destin meilleur que celui d'entrer dans l'ordre des fonctionnaires : elle ne concevra pas, pour les meilleurs de ces enfants, meilleur destin que celui d'entrer dans l'ordre des instituteurs : elle ne concevra jamais, il lui sera impossible de jamais concevoir que l'éducation du peuple ait pour but de former un homme apte à vivre avec force et capacité sa vie d'homme de métier. Le cas qu'elle fait de sa condition propre, son orgueil corporatif, l'incitent à mépriser la condition ouvrière, paysanne. Le but de l'éducation du peuple, selon elle, ce sera, le peuple étant pris comme matière, d'en extraire une élite de clercs. C'est à dire de le filtrer pour tirer de lui cette goute utile dont elle fera un fonctionnaire, cette goutte précieuse dont elle fera un instituteur. L'opération fondamentale de l'éducation nationale, ce sera donc, pour elle et ses agents, un filtrage. Le mot est usité dans les ouvrages spéciaux. En langage courant, le filtrage, c'est l'examen. Il y aura un résidu. Ce résidu, ce sera le peuple. Ne parlons donc pas d'éducation du peuple. Ce que nous avons, ou plus exactement, ce que nous subissons avec une docilité qui ne nous honore pas, c'est l'éducation contre le peuple. »

Daniel Halévy. Trois épreuves. 1814-1871-1940. Paris, Plon. pp. 158.159.

DROITS DES PEUPLES COLONISÉS.

Un des nombreux problèmes qui se pré-

seront à nous après la guerre est celui des colonies. Nous sommes certainement d'accord pour reconnaître que les peuples coloniaux ont des droits. Mais quand et dans quelles circonstances ont-ils droit à l'indépendance ? Comment exactement leurs droits vont-ils être protégés dans le monde d'après-guerre ?

Nous ne voulons pas prétendre que quelqu'un préside à la liquidation des empires britannique, français, belge ou hollandais. Mais d'autre part nous avons le droit de prétendre qu'on ne nous demande pas de signer une paix ou de prêter notre force et notre prestige pour une organisation internationale qui ne pourvoit pas à la justice pour tous. Notre conscience chrétienne aussi bien que notre Déclaration de l'Indépendance nous dit que « Tous les hommes ont été créés égaux, que leur Créateur leur a donné certains droits inaliénables, que parmi ceux-ci se trouvent la vie, la liberté et la poursuite du bonheur. »

Dans cette matière nous autres, Américains, ne sommes pas de purs théoriciens ou des rêveurs idéalistes. Pendant quarante ans nous avons exercé les Filipinos à l'autonomie locale et nationale...

A cause de notre succès nous avons tout droit pour insister que les arrangements d'après guerre prennent soin de ce qu'une nation puisse garder une colonie seulement quand sa population est incapable de se gouverner elle-même, et même qu'alors des mesures soient prises pour l'exercer au gouvernement autonome en vue de l'indépendance finale — et celà dans un laps de temps raisonnable.

Il y a des moments où il est plus dangereux de se taire que de parler ouvertement, et nous sommes convaincus que le temps présent est un moment pareil. (traduit de : The Sign, Vol. 23, n° 7, févr. 1944, p. 386)

THERAPEUTIQUE INDIGENE

Dans les « Etudes Camerounaises, n° 5 1944, p. 89 le P. J Sohler décrit quelques usages thérapeutiques indigènes de l'Alstonia congensis Engl. Les principales indications sont « la fièvre paludique » et les morsures de serpents. La P. Sohler confirme donc l'information de Mildbraed (cf. Dalziel : The Useful Plants of West Tropical Africa, p. 366).

La thérapeutique Mongo emploie cet arbre, mais je n'ai jamais entendu vanter ses propriétés antitoxiques. Celles-ci sont peut-être connues par d'autres tribus congolaises surtout parmi celles qui ont une affinité avec les peuples du Cameroun. Nous recommandons donc à nos lecteurs l'étude des usages que font de cette plante les indigènes congolais. Notons que cette Apocynacée utile porte en lomongo exactement le même nom qu'à Douala (bokuka).

Bibliographica.

L'A.E.F. et la Guerre, par Félix Eboué, gouverneur général.- Baobab, Brazzaville, 1943.

Dans ce discours, prononcé devant le Conseil d'Administration de la Colonie, le 1er Décembre 1943, Monsieur le Gouverneur Général esquisse la situation de la fédération. A cette date, la situation financière était excellente et la position budgétaire équilibrée : un vrai succès pour une Administration commencée à zéro en 1941. Mais la situation économique du pays restait dangereuse à cause de la production trop chère et des exportations insuffisantes. Il s'agit donc de « doter la colonie de moyens nouveaux, de la forcer à s'enrichir et de lui donner la faculté de s'assurer par elle-même une existence normale ».

Au point de vue de la politique indigène la situation reste sérieuse aussi. Les demandes de main d'œuvre dépassent de beaucoup les disponibilités, compte tenu surtout de l'effort de guerre demandé aux indigènes pour la récolte du etc. Et les innovations annoncées en Nov. 1941 dans la courageuse circulaire générale sur la politique indigène en A.E.F. n'ont pas encore eu le succès attendu, notamment en ce qui regarde l'institution de communes indigènes, d'une classe de

notables évolués et de l'office immobilier indigène. A louer ici l'heureuse suppression du régime de prestations et le projet d'établissement de villages à plantations industrielles coopératives, qui doivent guider l'action à mener en matière de colonisation indigène.

Monsieur le Gouverneur Général ne craint pas d'exiger une transformation entière de nos habitudes et de nos conceptions, et reste décidé à marcher de l'avant avec le maximum de hardiesse. Réussira-t-il à réaliser sa politique indigène en face des grands moyens de production laissés en mains capitalistes?

E. Boelaert.

LOVANIA, orgaan van de Oud-Studenten-Vereeniging der Katholieke Universiteit van Leuven. Hoofdkomiteit Kalina. Uitgegeven door de Afdeeling Katanga.

We ontvingen N° 1 en 2, en wenschen dit nieuwe tijdschrift alle heil, te meer daar het in beide nummers «de moreele en materieele verbetering van den inlander» in zijn program schrijft. Deze eerste nummers zijn reeds rijk aan inhoud en laten het beste verhopen voor de toekomst.

Thirteenth annual REPORT of the South African Institute of Race Relations, 1942.

Overgedrukt uit Race Relations, n° 4-1942, geeft dit rapport een overzicht der grondige en talrijke takken van bedrijvigheid van het Instituut. Waar blijven dergelijke instellingen voor Kongo en hun propaganda?

Periodica

BULLETIN DE LA SOCIETE D'ETUDES CAMEROUNAISES n° 3:

Esquisse ethnologique du Cameroun français;- Ordalie en pays Namchi;- Economie agricole au Cameroun britannique (Stanhope White).- N°4: Notes de Toponymie du Nord-Cameroun (A. Dauzats);- Pratiques de Divination Massa et Toupouri (J. Mouchet);- Contribution à l'Etude des Négrilles (M. Bertaut);- Les Basa (J. Perono);- Questionnaire pour une enquête sur la littérature orale;- Principes pour l'établissement d'une notation phonétique - N° 5: L'origine du nom Fulani (M. D. W. Feffreys);- La Numération de 1 à 10 dans les dialectes Habé (H. Baudelaire);- Proverbes Badjoué et Bikélé (H. Koch);- Questionnaire sur l'Agriculture indigène.

AFRICAN STUDIES, II, 4:

The African Chapter in the History of Writing (O. F. Raum);- The Tonal Structure of Lokele (Belgian Congo) (J. F. Carrington);- Malnutrition amongst Tswana Children (B. T. Squires);- Dabida Numerals (J. Williamson).

III, 1: The Magical Thought-Pattern of the Bantu in Relation to Health Services (J. D. Krige);- Studies in African Land Tenure (M. Gluckman);- Some Recent Publications Concerning Languages of the Sotho Group (G. P. Lestrade);- The Tonal Structure of the Ngombe Verb (E W. Price);- An Unusual Bantu Tale of the Little-Hare Series (C. M. Doke).

AFRICA, XIV, 1:

A Ritual of Kingship among the Swazi (H. Kuper);- Food as a Basis for International Co-operation (M. Mead);- The Recent Development of Crafts and Industries in Palestine (W. A. Stewart).

AEQUATORIA

VIIe Année N° 4 1944

Historische legenden II

VERKLARING DER LEGENDEN.

De studie bevat twee deelen: de zuiver historische gegevens en de gegevens met legendarisch karakter. De eerste behoeven hier geen nadere verklaring. Het zijn de laatste, nl. de half legendarische half historische verhalen, of de historische legenden, die we willen onderzoeken.

De innerlijke aard, de samenstelling en de bedoeling bij het opmaken van deze verhalen zetten ons reeds op den weg tot een juiste verklaring. Men heeft op een sprekende, concrete, gemakkelijk te onthouden manier een historisch feit aan het nageslacht willen overleveren. Dit historisch feit is de hoofdzaak; de manier van vertellen, de vorm waarin het steekt, dient maar om dit aanschouwelijk te maken. Dit moge volstaan als inzet.

Alvorens een algemeene regel van verklaring te geven willen we eerst enkele vaststellingen maken bij gekende voorbeelden.

1) Historische grond der legenden.

De vorm en het feit kunnen bij het ontstaan — het eerste opmaken der legende — allebei historisch geweest zijn.

Groep A heeft zich van groep B afgescheiden, omdat de lianenbrug doorbrak bij het oversteken van een rivier. (Cfr. in het schema: I, A, 1). Er is zeker zulk een geval historisch gebeurd; doch dat er telkens een lianenbrug brak, als er zich een nieuwe groep van A afscheurde, is niet aan te nemen. Het afscheiden van de groep, wier naam in de legende vernoemd wordt, is de historische grond, doch de vorm — het breken van een lianenbrug - is een gestereotypeerde uitdrukking geworden welke op dit feit wordt toegepast telkens als het zich voordoet.

Het historisch verband tusschen feit en vorm in het ontstaan der legende kan nochtans niet onvoorwaardelijk bij ieder verhaal aangenomen worden. B.v. waar er sprake is van het mysterieus waterbeest, over welks rug men stapt om over de rivier te geraken (I, A, 2) kan op een ander manier uitgelegd worden, zooals verder zal aangetoond worden.

2) Historische persoonlijkheid van stamvaders.

Gebeurtenissen welke bij een stam als groep gebeurd zijn, worden voorgesteld als of ze gebeurd waren met den stichter van den stam. In de stamtraditie der Lite b.v. zal men beginnen te zeggen, dat de naam Lite aan de groep gegeven werd, omdat ze aan de bron van den Ubangi (d.w.z. daar waar hij zijn naam begint te krijgen) gewoond hebben. Men geeft hier een geographische, geen anthroponymische

beteekenis aan den stamnaam. De persoon Lite als eponiem van de groep heeft dus niet bestaan. En als bewijs voegt men er nog aan toe, dat de verschillende klans behoorende tot de Lite groep geen gemeenzamen vader hebben: genealogische afstamming wordt dus ook geloochend. Doch wat verder zegt zelfde historicus nu ineens: «Kuma baarde Lite.» Hij schijnt vergeten te zijn wat hij daar even beweerde, nl. dat Lite als historische persoon niet bestaan heeft. Lite nu, gaat hij verder, krijgt ruzie met zijn zoogezegde zonen, en deze scheiden uit elkaar. De naam Lite en zijn onderscheiden zonen, die elk de eponiem van een klan zijn, verpersoonlijken dus hier klaarblijkelijk elk een groep.

Iets dergelijks kan ook bij andere groepen aangetoond worden. Bibinɔ b.v., welke opgegeven wordt als de stichter van een groote groep onder de Ngbandi, werpt zich uit wrok van een hooge boom op een juist bepaalde plaats (Cfr Geschiedkundige Bijdragen, van Mgr. B. Tanghe, bl. 36). Welnu die groep bestond zeker veel vroeger en ze komt van veel verder dan van die aangeduide plaats. In deze legende kan er dus geen spraak zijn van den stichter dezer groep. De groep Bibinɔ echter heeft wél in die streek vertoefd en werd er door omliggende stammen hevig bevochten. Om dit historisch feit aan te toonen werd de legende dus in het leven geroepen.

Een gelijkend feit vinden we bij Moeller [1]. Kisi, Koyma en Beya, mythische personen (volgens schrijver) van de Warega, worden voorgesteld geboren te zijn op de samenvloeiing van de Lugulu met de Ulindi, ofschoon het vaststaat dat de stam van verder komt.

Moet men dan a priori alle historische persoonlijkheid aan deze legendarische helden of eponiemen van stammen ontkennen? Daarom niet. Daar kunnen stammen zijn, die hun naam te danken hebben aan hun stichter, die dan ook een historische persoon is. Doch zooals men deed met anderen, waaraan men legenden heeft vastgeknoopt, zoo zal ook deze naam, ofschoon oorspronkelijk historisch, in den loop der tijden met menig legendarisch feit opgeluisterd zijn.

3) Verpersoonlijking van groepen.

Langs de weg zijner geschiedenis komt een volk in aanraking met een ander gansch vreemde stam. De ontmoeting was vreedzaam. Nauwe betrekkingen ontstaan, huwelijken worden onder elkaar gesloten, men blijft bijeen bij verdere verhuizingen. Ze zijn één groep gaan vormen. Om dat oorspronkelijk verschil en tevens dit onderweg aangenomen verband weer te geven op een concrete, typische wijze maakt men de legende van het huwelijk van een voorouder met de vrouw van dezen anderen stam. Dergelijke voorbeelden worden opgegeven in de twee volgende teksten van Moeller (bl. 245 en bl. 241.) «Les Balisi, dont l'ancêtre avait épousé une Bayew Mongbwangiri du groupe Mongingita, lièrent leur sort à celui des Bayew, qu'ils suivirent dans leurs migrations.» En verder: «Suivant une autre source, les Balisi donnent comme ancêtre Mandubu. Mandubu épouse une Bayew Mongingita et c'est la génèse des relations Bayew-Balisi datant de l'epoque où ils résidaient

1) Migrations des Bantous, bl. 4.

sur la Haute Likati. » Gelijk men bemerkt tellen namen van personen hier niet, maar wel het aangehaalde feit van verwantschap tusschen die twee stammen. In Ubangi vindt men een groot aantal gelijksoortige legenden Gati, dochter van Ngälö Ngú (een Ngbandi-groep) wordt gegeven aan Ngoro stamvader der Mbanza. Zoo wordt verteld bij de Ngbandi. Doch indien Gati wel degelijk de stammoeder van de Mbanza-groep was, zooals de Ngbandi vertellen, dan zou dit ongetwijfeld bij de Mbanza moeten bekend zijn. Deze naam komt echter in geen enkel hunner genealogieën voor. Evenmin kan ook Ngoro aan wien Ngälö Ngú zijn dochter schonk, de stamvader der Mbanza zijn, want de Mbanza-groep bestond reeds veel vroeger, voordat de Ngbandi met hen in aanraking kwamen. De zinspeling is hier dus duidelijk: een deel der Ngbandi, nl. de Ngälö Ngú-groep heeft een deel van den Mbanza groep, nl. de Ngoro ontmoet en onderworpen. Het is om de verhouding tusschen die twee stammen uit te drukken, dat de legende van het huwelijk Ngoro-Gati opgemaakt werd. Zóó bestaan tientallen legenden om analoge of andere verhoudingen uit te drukken. Het zijn de legenden vernoemd onder de rubriek II. D, welke spreken van een verwantschap langs een vrouw.

4) Uitdrukking « geboren zijn. »

Uitdrukkingen die herhaaldelijk in de stamgeschiedenis voorkomen zijn: A is geboren uit B, A is de eerstgeboren en B de later geborene, B is geboren bij A, enz... Deze uitdrukkingen worden gebruikt bij stamnamen die zeker geen historische personen vertegenwoordigen. Bij dit gezegde « geboren zijn » bedoelt men dan ook iets anders dan een physische geboorte en wel een zekere meerderwaardigheid. Deze meerderwaardigheid is niet altijd het bestuur van den stam. In de serie van afstammelingen komen dikwijls aan het hoofd namen van families of klans, die de groep niét regeeren. Klans die in een groep het meesterschap verloren hebben, zooals b. v. de Yangbate bij de Kunda, komen nog steeds aan de spits der afstammelingen van Kunda te staan, ofschoon Zanza Kunda het beheer van de Kunda-groep in handen heeft. Elders vindt men vooraan namen van kleine klans die alle gezag in de groep verloren hebben. Het zijn dikwijls de oorspronkelijke grondbezitters van de streek, bij wie de indringende groep zich is komen vestigen. Zoo b. v. de Kwe bij de Dondo.

De uitdrukking « geboren zijn bij iemand » wijst gewoonlijk op de cliëntes die in de groep vertoeven. Van daar ook dat de cliëntes in hun stamboomen hun beschermers als hun eigen voorouders opgeven.

5) Waarde van sommige bijkomstigheden. Bepaling van kultuurkring.

Gegevens uit legenden, die maar détails zijn, kunnen ons soms waardevolle inlichtingen over een stam verschaffen. Een legende waarin spraak is van nettenjacht wijst er op dat de stam vroeger in de bosschen woonde en deed aan gezamenlijke jacht Zoo kan soms ook uit de legenden opgemaakt worden, tot welk een kultuurkring een stam behoort. De legende der Ngbandi verhaalt, dat toen hun voorouders in de streek kwamen, ze er de Ngwɛ aantroffen, die een kalebas als kleedsel droegen. De Ngbandi hebben hun

het bereiden van boomschors geleerd. Zoo kunnen we besluiten dat bij de Ngwe" de penis-koker, karakteristiek der Totemkultuur, in gebruik was en dat bij de Ngbandi de « tapa » [2]), toegeschreven aan de austronesische kultuurkring, ook genoemd van het vrije patriarchaat, in voege was.

6) Legenden zijn eigen aan de groep.

De stammen van een bepaalde groep hebben de legende van de kleine « kómbere » (· - -) antiloop om de scheiding van hun broers aan te duiden, een andere groep heeft de legende van de gebroken lianenbrug. Een groep heeft de legende van het doorwaden van een water, een ander van het plukken van een vrucht om den overgang van het meesterschap te bewijzen. Dit kan ons dan ook toelaten soms ver afgescheiden stammen tot een gemeenschappelijken oorsprong terug te voeren.

Een legende waar men enkel zou spreken b.v. van ruzie ontstaan wegens dwingelandij van den oudere, zou moeilijk een eigenschap van een bepaalde groep kunnen zijn. Hier zou de legende niet genoeg gespecifieerd zijn, het is iets te alledaagsch, dat gebeurt bij alle groepen. Doch als telkens in die legende een bijzonderheid bijkomt, b. v. van het werpmes « gbô » dat de hoofdman in zijn gramschap uitwerpt en dat in een « ndúrú » (valsche katoenboom) blijft steken, dan duiden deze bijzonderheden op een gewisse gemeenschap dezer legenden. En dan kan men verder ook besluiten tot een verband, hetzij van oorsprong, hetzij van buurschap der stammen waar deze legenden gevonden worden.

Hiervan een voorbeeld, dat van belang kan zijn, omdat er spraak is van twee stammen waartusschen men geen verband vermoedt. De eerste versie der legende staat in Mgr. Tanghe's « Geschiedkundige Bijdragen », bl. 41. Het gaat over de Kutu, een volk dat in de Ubangi-streek vertoefde, vóórdat er de Ngbandi aankwamen. Ik schrijf letterlijk over. « De zoon van Kutu heette Malengba. Later was de familie uitgebreid. De oudste was Mburu masi ; de jongste, Kpwokpwo-mumvu (ook Kpwobe mumvu genaamd). Ze waren samen op weg en ze zagen « kpma » -vruchten [3]) hangen en de oudste zei tot den andere : O lo avulu ma ndo *ndongo* (ze zijn rijp buitenmate). En de jongere antwoorde hem : *Kpanga*, mo zu ni. (Bezorg ze ons, daal ermee van den boom af.) En daaruit bleven de twee namen. De oudste staan gekend onder den naam : *Kpanga*, en de jongste onder de naam : *Ndongo*. Sedertdien bestaan, benevens degenen die zich Kutu heeten, de Kpanga en de Ndongo. »

Ofschoon in den tekst uiterlijk enkel op een verandering van naam gezinspeeld wordt, is er in de legende hoofdzakelijk

---

2) Tapa is de naam door de ethnologen universeel aangenomen om de kleedingstof aan te duiden uit boomschors vervaardigd. Tapa is de inlandsche naam aan deze stof gegeven in Tahiti waar ze veel gebruikt wordt. In Afrika heeft ze ook een groote uitbreiding gekregen nl. in een strook grondgebied loopende van Hoog-Guinea tot aan Madagascar. Bij de Ngbandi wordt dit boomschorskleedsel « bongo » (.-) geheeten naar de naam van de plant waaruit het vervaardigd wordt. Bij het verschijnen der europeesche weefsels is de naam « bongo » ook op deze overgegaan.

3) Persoonlijke nota. De « Kpma » -vrucht groeit aan een slingerplant welke gewoonlijk nestelt in de kruin van een hooge boom. Haar vel is rood en binnen zitten kleine kerntjes in een wit slijmachtig vocht. Voor de Zwarten is het een echte lekkernij.

een overgang van meesterschap in het spel. [4])

Een zelfde legende lezen we bij P. Mertens in « Les Badzing » bl. 13. Het gaat, zegt schrijver, om een verandering van regiem: de jongere. (nl. de Mpej of Mpeshi) onttrekken zich aan de oudere (de Wi). « Les indigènes nous la rapportent sous la forme d'une fable le plus jeune a trompé son aîné Il s'agissait de la cueillette d'un fruit; le cadet aurait dû monter à l'arbre et c'est l'aîné qui s'est exécuté. »

Er bestaat hier klaarblijkelijk een verband tusschen die twee legenden en dus ook een verband tusschen de Kutu van Uganda en een volk onder de Badzing. Doch een verdere studie zou hier eerst moeten uitwijzen van welken aard dit verband is.

Twee legenden kunnen een genealogisch ontstaan hebben; t. t. z. dat de eene uit de andere voortkomt, omdat de legende zich verspreid heeft overal waar zich de groep, oorspronkelijke bezitters der legende, uitgebreid heeft. Of ze kan ook een geleend ontstaan hebben, t. t. z. dat de legende door een ander groep overgenomen werd. In het laatste geval hebben we twee stammen die, zooals men zegt, in symbiose geleefd hebben. In beide gevallen heeft men echter te doen met stammen die zeker aan elkaar niet vreemd zijn

7) Het localiseeren van de legenden.

Legenden veranderen in den loop der tijden, hetzij ze tot hun eigen groep beperkt blijven, hetzij ze overgaan naar een ander. In het eerste geval hebben we hetgeen men noemt het localiseeren van legenden. Dit komt klaar uit in de legende hooger reeds vernoemd bij de verzamelplaats Kwádä (Æquatoria VII, bl. 107) Deze legende wordt telkens verbonden aan een meer dat in de huidige woonstreek van den stam ligt (Enkel bij de Acholi spreekt men van een berg [5]). De legende reist dus mee met den stam en wordt telkens met een soortgelijk natuurverschijnsel verbonden.

Bij Moeller (Migrations des Bantous, bl. 61.) vinden we nog een ander geval. De legende bij de Bakumu over de Nkutu, die hen verjaagd hebben, wordt gelocaliseerd op de Hooge-Lindi. Hetgeen onjuist is volgens den schrijver. « Il peut y avoir là une trace d'une tradition plus ancienne, remontant à l'invasion des Hamites qui a mis en branle les Bantous du Banyoro.» De legende ontstaan bij den inval van een eersten indringer, de Hamieten, wordt toegepast op een nieuwen indringer, de Nkutu. Hier wordt de localiseering gedaan niet enkel op een ander plaats maar ook op een anderen stam.

8) Overnemen van legenden.

Evenals alle andere kultuurelementen hetzij van materiëelen hetzij van geestelijken aard worden ook de legenden overgenomen door andere groepen. Doch dit gebeurt zelden zonder dat de overnemende groep er iets van het zijne bijmengt. Zoo vindt men soms versmeltingen van verschillende le

4) Bemerk dat het de jongste is die den oudste om de vruchten zendt.

5) De Acholi in den Anglo-Egyptischen Soedan worden gerekend bij de Niloten. Somatisch vertoonen ze echter afwijkingen met die groep, hetgeen doet veronderstellen, dat er vermenging met andere rassen heeft plaats gehad.

genden. Bij de Ngwɛ[n] der Gbɛni vinden we de werpmeslegende (I, C, II) samen met de waterlegende (II, A, 2, a). In het dorp Gbule der Ngälö Ngú vereenigt men de legende van den bloedeisch (I, C, I, 2) samen met de palmnotentroslegende (I, C, I, 1). Hier staan we waarschijnlijk voor een overnemen van legenden uit een andere groep.

Elders zien we een bizonderheid heel en al veranderen. Bij de Gbɔdɔ vertelt men den dood van den zoon van Ngälö Ngú (Cfr. bloedeischlegende) als een moord, omdat hij visch uit de fuiken der Gbɔdɔ wou halen; terwijl er overal elders enkel spraak is van een eenvoudig verongelukken in het water. De Gbɔdɔ, watermannen en visschers, hebben die bijzonderheid, die heel en al met hun manier van leven overeenkomt, hier bijgevoegd.

9) Verwisseling van chronologische volgorde.

Een andere vaststelling is, dat de historische volgorde der feiten in de legende soms verwisseld wordt met een andere of verandert in een ideologische volgorde. Bij de Gembere en de Bira b.v. vertelt men, dat Ngbandi weggevlucht is van bij zijn vader uit de Likati streek wegens een geschil over het smeden van messen. Zij alleen spreken bij deze omstandigheid van de messenlegende (I, C, VII, 2) terwijl al de andere deelen van dezelfde groep de palmnotentroslegende aanhalen. Dit verschil krijgt zijn verklaring, als we gedenken dat het juist de Gembere Bira zijn, die op hun verhuizing uit de Likati streek zich in de nabijheid der welgekende ijzermijnen zijn komen vestigen. Het geschil wegens ijzersmeden zinspeelt dus op de plaats van aankomst en niet, zoals in de legende opgegeven wordt, op de plaats van vertrek.

Een ander voorbeeld hebben we, waar oorzaak voor gevolg staat.

Over de Ngwɛ[n], oorspronkelijke bewoners der streek, vertelt men, dat ze hun trommels en hun «törɔ» (...) (geestenvereeringshutten) aan de indringende Gbóma overhandigd hebben. Als uitleg voegt men er aan toe: 't Is omdat de Gbómá hun «tögbiä»(=meesters) waren! Anders zouden de Ngwɛ[n] hun dit nooit afgestaan hebben.» De werkelijkheid is, dat er bij het invallen der Gbómá een rechtsconflict ontstaan is tusschen de Ngwɛ[n], de grondbezitters, en de Gbómá, indringers, waarbij de laatsten de bovenhand behaalden. Dit wordt in de legende door het overhandigen der trommels en der «törö» – onderscheidingsteekens van het meesterschap – uitgebeeld. De Gbómá wären niet hun meesters, maar ze zijn het geworden. Weerom een chronologische omdraaïng der feiten.

10) Verklaring van bijzonderheden.

Indien de legenden werkelijk didactische verhalen zijn, dan geschiedt het bijbrengen van bijzonderheden niet doelloos. De vorm der legende heeft een psychologischen ondergrond. Zelfs daar waar vorm en feit hun ontstaan aan een historisch gebeuren danken, is de voorkeur van den eenen vorm boven den andere niet zonder bijbedoeling. Waarom hiér gewag maken van de kömbörö – antiloop bij het ontstaan van het geschil en ginder van een buffel; waarom hiér van een lianenbrug en ginder van een beest bij het oversteken van een rivier? Alles moet ongetwijfeld zijn uitleg hebben, doch de zaak

is, die te vinden Verdere vergelijking van legenden onder de verschillende groepen zal ons hierin kunnen helpen. Indien b. v. uit gemaakt kan worden, dat de kómbóró legende steeds bij stammen teruggevonden wordt, die hun bestaan in het bosch hebben, dan kan men met reden aannemen, dat men door dit dier te vernoemen in de legende wil zinspelen op de « bosch-economie » van den stam Zoo ook zou de buffel op een « broes economie kunnen wijzen. Evenzoo schijnt de legende van het geheimzinnig dier overeen te stemmen met de plaats van een grooten stroom, waar men in het droog seizoen over de rotsen van een stroomversnelling kan trekken hetgeen in het regenseizoen onmogelijk wordt. Zoo wordt dan ook het geheimzinnig dier samen met zijn plots verdwijnen ineens verklaard. Het eerste deel van de groep was over den stroom getrokken bij laag water, het ander deel kwam ter plaats als het water reeds aan't stijgen was, zoodat de overtocht onmogelijk werd.

Algemeene regel van verklaring

Na al deze beschouwingen durven we het wagen als hoofdregel van verklaring der historische legenden het volgende voor te stellen.

Hoofdzaak is in de legenden te kunnen onderscheiden, wat tot de fictie moet gerekend worden. In het algemeen mag men zeggen, dat de voorstelling zelf, de concrete vorm der legende, niet als zuiver historisch mag beschouwd worden. Slechts het bedoelde feit op zich zelf kan als strikt historisch gegeven in aanmerking komen. Als behoorende tot deze concrete vorm, dus met een fictief karakter, moeten beschouwd worden : 1) de namen van voorouders, aan wie om wille van de legende alléen, geen historische persoonlijkheid mag toegekend worden ; 2) aanduidingen van plaatsen in zoover ze juiste geographische gegevens zouden zijn, maar enkel in zoover ze algemeene richtingen aanduiden ; 3) tijdsbepalingen welke niet in hunne chronologische volgorde noch met een nauwkeurige berekening mogen opgenomen worden ; 4) de bijzondere manier waarop zich een gebeurtenis heeft voorgedaan. Hetgeen echter tot het historisch gedeelte mag gerekend worden is : de groepen door die personen verbeeld, hun toestanden door het verhaal afgeschilderd en de gebeurtenis in zich zelf.

P. Rodolf Mortier O. M. C.
Businga.

Résumé.

Rejeter comme dépourvues de toute valeur historique les légendes c'est renoncer à jamais écrire l'histoire des peuples primitifs. De vieilles legendes européennes ont été confirmées par les découvertes de la préhistoire. L'histoire populaire a sa valeur pour l'histoire scientifique. Il s'agit seulement de distinguer ce qui est historique de ce qui ne l'est pas.

Le style oral, selon l'exposé magistral du P. Jousse, est la forme propre pour la conservation de l'histoire chez les peuples sans écriture. La classification adoptée par certaines tribus africaines montre qu'elles distinguent nettement entre histoire et fiction. Plus le peuple est organisé, mieux la tradition historique est conservée dans sa purete.

Il existe des légendes où seulement la thèse à inculquer est historique, tandis que la forme est de pure phantaisie. Ainsi les légendes enseignant l'origine de telle loi ou coutume, ou

expliquant les phénomènes de la nature.

Chez les Ngbandi on distingue deux groupes de légendes nettement historiques : les légendes de migration et les légendes juridiques. Les premières renseignent sur les causes et les péripéties des migrations, les axes de migrations, les tribus rencontrées, etc. Les dernières expliquent l'origine de la position dans le groupe

Afin de réussir la démarcation entre le fond historique et la forme romantisée il est nécessaire d'expliquer certaines figurations stéréotypées qui se retrouvent fréquemment. Il faut encore tenir compte de certains procédés « littéraires » (comme l'attribution à un ancêtre, d'un événement commun à un groupe ; la personnification du groupe ; etc.) et comprendre la portée exacte de certaines expressions Des détails peuvent donner des indications sur une culture plus ancienne. Telle légende fait présumer entre deux tribus un lien que, sinon, on ne soupçonnerait pas Une légende peut être localisée, appliquée à un nouvel envahisseur ou empruntée. L'ordre chronologique peut être interverti.

En règle générale on peut attribuer le caractère fictif à la forme concrète: noms d'ancêtres (quoiqu'ils puissent être historiques), certaines indications géographiques, les détails descriptifs. Les déterminations de temps ne peuvent être prises au sens strict ni dans l'ordre donné. Peuvent être considérés comme historiques : les groupes, leur condition, leur position juridique, l'événement en lui même.

Addendum bij Prefixen in Kikongo.

In te lasschen in ÆQUATORIA, VII, nº 2, blz 82, in nº 32, vóór de sterretjes :

Behalve in het geval van nadruk, is de regel vrij algemeen : een noemvorm die een daarop volgenden noemvorm beheerscht staat zijn krachtiger beklemtoning af aan den tweeden, resp. den derden noemvorm. Voorbeelden boven; hier nog andere :

bâu mana 'diä (*niet* 'mana), zij, eindigen het eten, d.i. nadat ze gegeten hebben;
bu (a) fiêla 'sònikina (*niet* 'fiela), de (manier) van netjes te schrijven.

Deze algemeene regel nu is gegrond op de welluidenheid, dewelke in ons Kikongo niet graag twee of meer klankgrepen hard beklemtoont in éénzelfde kleine woordengroep. Evenzoo — en dit is merkwaardig — als een noemvorm onmiddellijk gevolgd wordt door een gewoon naamwoord dat begint met een ki'katila of met een ñ- < mu- :

bâu viökisa 'sïna, toen ze een geruimen tijd hadden laten voorbijgaan ;
bame-lêmbo 'sälu, ze hebben het werk laten steken ;
ndieka 'sümba mvika, beginnen te betalen voor een slaaf ;
töna kïta ñkĕto, beginnen te betalen voor een vrouw.

(Niet : 'viokisa, 'lembo, 'sumba, 'kita).

... Zelfs wanneer dat ki'katila of die ñ. *m.* door een prefix worden vooraf gegaan :

wïza kânga ki'kündi, hij kwam vriendschap sluiten,
fuëte s'änga buñlëmbe, je moet te werk gaan met zachtheid,
bëtu mâna kuñkänga, toen wij hem reeds gebonden hadden ;
bátu bakadi-bäka bu (a) 'küdulu mu disümu, de menschen hebben niet het (middel) van vrijgekocht te worden uit de zonde.

(Niet : 'kanga, 'sianga, 'mana, 'baka).

L. Bittremieux.

L'organisation de Coopératives en Milieux Indigènes.

Principes généraux.

Les coopératives traitent des problèmes de production, vente ou achat, transformation en commun de marchandises dans le but de faire réaliser à chaque coopérateur un bénéfice plus substantiel.

Toute activité humaine produisant une richesse peut être l'objet d'une organisation coopérative. Elle utilise la puissance d'un capital plus abondant, mis par la masse des coopérateurs à la disposition de chacun d'eux pour acheter, vendre, transformer en commun.

Dans les milieux indigènes surtout, il importe qu'un gain évident résulte de la transaction réalisée par les coopératives vis à vis de celles que l'indigène, économiquement isolé, réalise lui même. Tout est là.

Quand y a t-il intérêt à fonder une Coopérative Indigène ?

I. Coopératives de vente.

La vente ou l'achat par l'intermédiaire de coopératives a pour but la suppression de l'intermédiaire ou un contrôle plus efficace du produit acheté ou vendu

Nous trouvons dans le commerce normal, tel qu'il se pratique sur le marché intérieur de la Colonie, différentes situations.

1° Produits ayant accès sur le marché mondial :

a) Produits transportés « brut » sur le marché mondial :

Les prix de ces produits sont régis par le marché mondial et le commerce en est libre à l'intérieur de la Colonie. Tel est le cas pour le maïs, arachides etc. . . Pour ces produits, il ne semble pas qu'il y ait intérêt à créer des coopératives de vente ou d'achat. Ces marchés dépendent directement des prix mondiaux et la concurrence entre commerçants règle cette question avec souplesse. Dans ce cas, il ne semble pas qu'il soit de l'intérêt de l'indigène d'intervenir autrement que par la législation sur les prix.

b) Produits transportés non « brut » et ayant subis une transformation entre le producteur et l'acheteur d'outre mer.

Les coopératives ne se justifient pas pour autant que le travail de transformation ne puisse pas être exécuté par l'indigène. Ce commerce est régenté par des accords entre l'Etat, représentant l'indigène, et l'organisme qui travaille le produit. Tel est l'achat de coton graine, la fibre seule ayant accès sur le marché mondial. Dans ce cas, il y a une sorte de servitude obligeant le producteur à passer par un monopole d'usinage, situation nécessaire jusqu'au moment où les coopératives indigènes seront à même d'installer et d'exploiter elles mêmes de telles usines. Même situation pour les huileries, caoutchouc, etc.

2° Produits n'ayant accès que sur les marchés locaux.

Il s'agit, en général, de produits périssables tels que la viande, le beurre, etc Pour ces denrées, il y a intérêt à

organiser des coopératives de manière à faire face à nos besoins locaux avec des ressources locales. Il en résultera une conservation, dans le pays, de capitaux importants. Ceux ci sont, actuellement, exportés.

Dans la lutte pour cette organisation, un seul fait importe : mettre sur le marché un produit qui puisse concurrencer avec efficacité la production étrangère. Pour cette organisation, un seul juge : le consommateur. C'est lui qui, en fin de compte, apprécie les avantages d'une production puisqu'il l'absorbe souvent au détriment d'une autre similaire. C'est la lutte pour les marchés. Pour qu'une production indigène de ce genre ait des chances de succès, il faut mettre à la disposition du consommateur un produit contrôlé et ce contrôle n'est possible que par un organisme représentant sainement l'indigène c'est à dire la coopérative. Celle ci centralise et contrôle le produit vendu.

Deux exemples pris dans la vie indigène :

En 1929, la première laiterie fut installée au Kivu. Elle fonctionnait comme suit : les chefs envoyaient à la laiterie de Kabare des vaches venant de vêler. Le lait était recueilli dans des récipients fournis par la laiterie. La location du bétail était payée, au mois, aux détenteurs de ce cheptel. Tout avait été organisé de manière à mettre sur le marché un produit propre ayant des qualités commerciales. Ce résultat fut atteint. Les inconvénients du système furent : bétail réuni autour de la laiterie et insuffisamment alimenté ; paiement de la location des vaches par animal sans s'inquiéter du rendement à moins que celui-ci ne fut tout à fait insuffisant ; sous nutrition des veaux. Toutes ces questions pouvaient être mises au point par différents procédés. J'ignore quelle en fut la suite ayant alors dû quitter le Kivu pour l'Ituri. Dans le courant 1932, des tractations eurent lieu à Elisabethville entre l'Interfina et moi-même pour amener le beurre du Kivu sur le marché de la Province d'Elisabethville. Quelques envois eurent lieu. Les consommateurs se plaignaient du goût spécial de ce beurre. Entretemps, la peste bovine a fait son apparition au Kivu. Les pourparlers furent abandonnés.

En 1939, dans la Province de Lusambo, le centre d'amélioration de petit élevage (C. A. P. E.) produit du mouton amélioré par l'introduction de sang Persan. Le but est de produire dans les milieux indigènes un bétail plus lourd par croisement industriel. Au centre même, un certain nombre de béliers sont châtrés et un marché intéressant est recherché pour leur écoulement. Les conditions du consommateur sont celles-ci : fournir du bétail gras pesant au moins 35 kilos. A ces conditions, l'achat pouvait se faire à raison de 7 fr. le kilog. bétail sur pied, soit 3-4 frcs plus cher que le gros bétail. La moyenne des croisés persans dépassant 40 kilogs, il faut escompter 240 à 250 frcs par bête expédiée alors qu'ici ces animaux seraient payés 100 à 150 frcs. C'est donc un gain de 100 %. et nous éliminons la production étrangère qui ravitaille actuellement le Katanga en moutons.

Outre le programme mis en œuvre au centre même de Musadys, les villages indigènes des environs sont nantis de béliers améliorés et les béliers indigènes sont systématiquement châtrés. A noter, les capitas indigènes commencent à demander des

béliers issus du centre d'amélioration.

Par la suite, les castrats appartenant à des indigènes et répondant aux conditions émises par le consommateur pourront être achetés ou plus simplement vendus par l'intermédiaire du centre d'amélioration. Le produit de la vente, moins les frais, sera intégralement remis aux propriétaires. Ce sera le début d'une coopérative de vente.

Pour décider les indigènes, il faut d'abord que nous procédions nous mêmes et que nous leur exposions en détail, les modalités de l'opération. Par la suite, il ne faut compter que sur une adhésion progressive car leur méfiance est excessive. Il faudra qu'ils se rendent compte eux mêmes de l'intérêt de l'opération. Par ce moyen, nous éliminerons progressivement la production ovine étrangère de nos marchés locaux.

En conclusion, en ce qui concerne les ventes, les coopératives ne peuvent mettre sur les marchés que des produits appréciés par le consommateur. Si cette condition essentielle n'est pas acquise : inutile d'essayer. Dans chaque cas, il faut partir du produit avec toutes les qualités exigées et se demander comment le réaliser. Tout le programme doit être subordonné à cette condition essentielle : mettre sur le marché un produit ayant des qualités commerciales.

II. Coopératives d'achat.

L'achat par les coopératives n'est utile que lorsque le commerce local ne détient pas habituellement et chez plusieurs concurents, le produit que l'on désire acheter ; lorsque ausssi, la qualité du produit a une importance essentielle : par exemple : matériel agricole, achat de bétail de pur sang destiné à améliorer une race. Dans ces cas, l'achat par un capital coopératif est intéressant parce qu'il permet des achats massifs plus économiques et libérés de nombreux intermédiaires.

L'acquisition de graines sélectionnées est assurée, le plus souvent, par les stations de sélection de l'Inéac.

III. Coopératives de « transformation de produits »

Celles ci ont pour but de mettre sur le marché mondial un produit qui n'y est habituellement pas admis sans une transformation préalable tels que coton fibre, huile de palme, etc.. Tout est relatif dans ce domaine et cette relativité dépend surtout du prix, de la complexité du matériel à mettre en œuvre, du résultat c'est à dire du produit obtenu par cette technique. Cette question est très complexe et ne pourrait être abordée qu'avec des bases de comparaison très sérieuses Ces coopératives sont riches en possibilités. Elles interviennent directement dans l'évolution du paysannat indigène, car elles sont de nature à faciliter la production en la rendant moins pénible pour l'indigène.

IV. Coopératives de production.

Celles-ci ont pour but soit l'obtention d'un produit plus riche soit sa production plus économique.

En somme, leur but essentiel est de rendre le travail indigène plus efficace dans son rendement par unité de temps soit qu'il récolte des produits plus riches, soit qu'en l'heure de travail, son rendement soit largement augmenté. Ceci constitue la base du paysannat indigène.

La première de ces missions est réalisée par l'Inéac par l'introduction de graines

sélectionnées.

Dans la Province de Lusambo, la seconde est recherchée dans l'organisation de centres de traction. Ceux-ci doivent être envisagés comme un élevage de gros bétail dans lequel, le but serait non la production de la viande, mais le travail c'est à dire la production de bœufs de trait et leur utilisation pour la mise en valeur du sol par les indigènes.

Dans l'Est, les centres de traction ont échoué pour les motifs suivants.

a) *venant du bétail* : manque d'organisation des pâturages. Les bœufs de trait pâturaient sur les parcours souvent surpeuplés de bétail indigène, d'où sous-alimentation. Attelages allant d'un village à l'autre d'où risque plus certain de contamination.

b) *venant de l'indigène* : le propriétaire d'une ou plusieurs bêtes de l'attelage recevait sa parcelle et effectuait les mêmes travaux que celui qui n'avait pas fourni de bétail tout en en possédant. Le bétail fourni pour les travaux agricoles ne pouvait servir de dot,

c) *venant du matériel employé* : uniquement matériel lourd nécessitant parfois dix-huit bœufs donc peu maniable et ne permettant pas le travail individuel.

b) *venant du terrain* : l'indigène recevait parfois des parcelles de terrain pauvre parmi les lots déterminés au milieu de vastes espaces labourées.

Toute cette organisation parait avoir été loin d'être favorablement accueillie par l'indigène parce qu'elle a bousculé la vie coutumière (régime dotal), ignoré les droits du propriétaire d'un animal (boeufs fournis par une sorte de réquisition et travaillant pour d'autres individus). Elle s'est adressée à des éleveurs dont on a voulu faire des cultivateurs c'est à dire les astreindre à un travail plus rude. Il sera toujours plus facile de faire du cultivateur un éleveur que l'inverse, par suite de l'effort différent à fournir

La question du rendement du bétail indigène dans l'Est est d'abord un problème d'alimentation quelque soit l'exploitation zootechnique que l'on recherche. Elle ne paraît pas encore avoir été étudiée sous cet aspect, d une manière systématique.

Pour la province de Lusambo, l'organisation des centres de traction est entrevue sous forme de métayage, c'est à-dire payée en nature au moyen d'une part prélevée sur la récolte. L'installation intérieure devra répondre aux propositions énoncées au début de ce chapitre : l'ensemble devra être réglé comme un élevage ordinaire tel qu'il doit être conçu dans les régions subtropicales. L'outillage sera mixte : gros et petit outillage pour arriver progressivement à l'effort individuel. Le matériel tracteur, boeufs ou ânes, ne deviendra que très lentement la propriété du cultivateur et restera sous surveillance zootechnique et médicale. Si ces conditions préalables ne sont pas remplies, il semble inutile d'essayer. C'est un échec presque certain. Les petits centres d'élevage indigène pourront coopérer également dès que possible.

Les buts des coopératives ayant été brièvement exposés, il importe de rechercer les moyens de les réaliser et tout d'abord.

LE CAPITAL DE BASE, en principe, doit être versé par les coopérateurs. Sauf pour les populations très évoluées, il ne faut guère s'attendre à de tels apports. C'est une question de confiance totale et celle-ci est rarement acquise à l'Européen

au point que l'indigène croie pouvoir lui confier la gestion de ses biens, sauf s'il est momentanément impuissant de la réaliser lui-même. L'épargne indigène est pratiquement inexistante. Elle s'investit surtout dans l'habillement et le bétail. Le capital des coopérateurs pourra être constitué par des fournitures de produits. Cette ressource constituera surtout un compte d'amortissement des frais de base. Ainsi, au Kivu, l'installation de la laiterie de Kabare fut rapidement amortie par la vente de beurre. L'individu ne pouvant guère participer à l'apport massif qu'exige parfois l'installation de coopératives, il est nécessaire de de nous adresser à une source de capitaux et ceux ci doivent, autant que possible, appartenir au groupement de ceux qui vont en profiter. Les caisses administratives de chefferie répondent à ces conditions. Elles constituent une économie forcée dont l'utilisation judicieuse doit profiter à ceux qui l'ont faite.

Dès que les coopérateurs participent effectivement à l'activité de la coopérative, un prélèvement sur leurs revenus doit être effectué au prorata du bénéfice que l'action cooperative leur fait effectuer. Une coopérative ne peut jamais être une œuvre de bienfaisance : elle doit être payée intégralement par ceux qui en profitent. Il ne faut cependant pas perdre de vue le caractère éducatif de certaines organisations tels que les centres de traction qui progressivement devront se dégager de l'influence européenne pour entrer dans la coutume indigène.

DES NOTIONS RÉCEPTIF. Pour qu'une coopérative ait des chances de réussir, il faut que l'indigène soit pénétré de son utilité. Pour cela, rien de meilleur que l'image, la vue de la réalisation de profits substantiels par son intermédiaire. C'est la meilleure des propagandes et c'est celle que l'individu comprend le mieux dans tous les pays du monde. Il ne faut pas imposer les coopératives aux indigènes mais les y attirer. Il faut réaliser des installations types groupant quelques individus qui en profitent largement. La demande suivra de près la vue de tels progrès. Il faut avoir la patience de l'attendre et profiter du répit pour perfectionner la technique.

DU PERSONNEL COMPÉTENT POUR LES DIRIGER. Tout doit être fait pour que la production indigène égale le produit travaillé par l'Européen. Ainsi, il faut du beurre ayant une valeur commerciale. Il ne doit pas être mis sur le marché s'il ne l'a pas. Il en faut un contrôle sévère. Agir autrement arrive à ce résultat désastreux de déprécier à jamais, dans l'esprit du consommateur, une marchandise qui, entretemps, est peut-être devenue excellente.

La gestion et le contrôle des coopératives indigènes doivent être confiés à des techniciens pouvant en apprécier tous les éléments. Dans ce domaine surtout, il est essentiel de ne pas laisser faire n'importe quoi par n'importe qui. Nous devons avoir un cadre puissant de l'économie indigène et le cadre ne peut être fourni que par des éléments ayant reçu une préparation dans ce but. Cette préparation ne s'improvise pas ; elle est le fruit d'études parfois très longues auxquelles s'ajoutent les données d'une expérience vécue sur le terrain. Des décisions d'ordre technique sont souvent prises par des Autorités qui n'en connaissent pas le premier mot et ce, à l'encontre de l'avis des services techniques. Si on veut créer le sens des responsabilités, de telles

situations ne peuvent durer car elles sont contraires au bon sens.

En Belgique, la gérance de coopératives est confiée à des techniciens. La même situation doit se réaliser au Congo Belge d'autant plus que les coopérateurs n'ont pas comme en Europe, une connaissance très poussée des buts à atteindre.

Outre les techniciens européens, et pour chaque spécialité, il faut former des auxiliaires indigènes qui puissent toucher directement la masse de la population. Il faut des écoles de laiterie ; écoles de zootechnie sous les différents aspects de rendement animal, etc. . . Ces auxiliaires seront, en somme, les capitas d'une économie indigène mieux organisée.

Conclusion.

En conclusion, la coopérative, pour être appréciée, doit être manifestement profitable à l'individu. Elle doit être librement acceptée et même désirée par lui. Elle doit permettre de placer sur le marché un produit tel que le désire le consommateur. Elle doit être gérée avec le minimum de complications par un personnel technique connaissant la question. Il ne semble pas qu'une organisation juridique de ces organismes soit désirable dans leur état actuel : une organisation administrative bien comprise suffit pour l'instant. Les circonscriptions indigènes jouissent de la personnalité civile. Elles peuvent donc traiter comme créditeurs des coopératives. L'individu sera, au début un affilié tacite s'il s'agit de transformer des produits. Ceux-ci sont la garantie de son paiement. Pour le cas où ce serait le travail de l'indigène qui serait en jeu, comme dans les centres de traction, l'effort à fournir est de plus longue durée ; un contrat conclu entre la circonscription indigène (ou son délégué) et le cultivateur assurera la continuité du travail. Que faut-il de plus pour l'instant? Rien, semble-t-il. Toute complication doit répondre à une nécessité. Celle-ci existe-t elle? Il semble que non.

Dr. A. Jussiant
Vétérinaire Principal

Moeten we op zoek naar een Bantu-Filosofie ?

I. Leven en Dood dwingen tot een bepaalde Levenshouding.

Het is een feit dat de beschaafde Europeër, hoewel hij gedurende zijn leven veel van de kristelijke praktijken verlaten had, toch gemakkelijk tot de oude kristelijke levenshouding terugkomt als lijden of doodsgevaar hem vóór de problemen stellen van zelfbehoud en voortbestaan, van ondergang of schijnbare vernietiging van zijn wezen. Zooveel vrijdenkers, pepenvreters, spotters, geblazeerden en cynickers zoeken, bij lijden en doodsgevaar, in de eeuwenoude levenshouding van onze west-europeesche beschaving de praktische oplossing van het vraagstuk van voortbestaan of ondergang, van redding of verdoemenis. Lijden en dood blijven nog steeds twee groote apostelen in Europa, en brengen nog veel verdwaalden op het laatste oogenblik tot onze eeuwenoude levenswijsheid en levenshouding terug.

Zoo zien we ook onze Bantu, zelfs de geëvolueerden, de « beschaafden », ook kristenen, gedurig terugkeeren tot hun oude levenshouding, in oogenblikken van tegenslag, gevaar of lijden. Ook hun voorvaderen lieten hun een praktische oplossing na voor dat algemeen menschelijk vraagstuk van leven of dood, uitbloei van leven of te niet gaan, redding of ondergang. Ook zooveel van die oppervlakkig bekeerde of beschaafde Bantu worden door lijden en dood, als door een onweerstaanbare macht, teruggevoerd tot de levenshouding, die hun door hun voorgeslacht werd nagelaten. Zoo zijn ook lijden en dood bij de Bantu, en bij alle primaire volkeren, wellicht bij alle primitieven, de twee groote apostelen voor hun traditioneele, « magische » levenshouding, hun beproefde « magische » levenspraktijken.

II. Elke levenshouding veronderstelt Begrippen en Beginselen.

Als de moderne, hyperbeschaafde Europeër zich maar niet vrijmaken kan van zijn voorvaderlijke levenshouding, dan is dat wel omdat achter die levenshouding een diepe allesomvattende filosofie steekt; een klare, volle, positieve intellektueele opvatting van het heelal, de mensch, het leven, de dood en het voortbestaan van het geestelijk levensprinciep, de ziel. Die filosofie over de zichtbare en de onzichtbare wereld is te diep in den geest der west-europeesche beschaving doorgedrongen om niet onweerstaanbaar bij de groote levensmomenten naar boven te komen.

Het kan wel zijn dat zoowel voor de individuen als voor een klanieke samenleving, een volk of een kultuurgroep, de geheimenissen van leven en dood, van zelfbehoud en wezensvernieling, dat de angst voor al dat geheimzinnige, de psychologische aanleiding zijn geweest voor het ontstaan van bepaalde levenshoudingen en « reddingspraktijken ». Maar het zou onwetenschappelijk zijn enkel uiterlijke levenswoorwaarden, inwerking van de omgeving, sociale invloeden of psychologische faktoren, emoties, fantasie of kinderlijke

verbeelding als voldoende grond en volledige uitleg te willen voorstellen van een bepaalde levenshouding. Het gaat hier immers niet over de levenshouding van een paar individuen. Het gaat hier over twee levenshoudingen - de christene en de magische — die onveranderd standhouden door den tijd en door de ruimte, twee levenshoudingen die door de eeuwen heen heele volkeren en kultuurgroepen omvatten.

Voor dat onveranderlijk voortbestaan van zulke levenshouding door eeuwen van steeds wisselende en evoluëerende omstandigheden, wordt de laatste menschelijke uitleg slechts gevonden in een vast en logisch samenhangend geheel van verstandelijke begrippen, in verstandelijk gemotiveerde levens-WIJSHEID Een levenshouding wordt niet algemeen menschelijk en blijft geen eeuwen lang stand houden zonder een komplex van ideeën, een logisch gebonden systeem, een volle positieve filosofie over het heelal, de mensch en de wezens die hem omringen over het bestaan, het leven, de dood en het voortbestaan.

Zonder andere elementen. Goddelijke of menschelijke, uit te sluiten, moeten we als laatste wetenschappelijke grond van logisch algemeen menschelijk handelen, een logisch menschelijk denken postuleeren, zoeken en vinden.

Geen levenshouding zonder levensopvatting, geen levenswil zonder levensconcept, geen konstante reddingspraktijk zonder redding-filosofie.

Voor de Godsdienst der primitieven is de moderne wetenschap door historische onderzoekingsmethode tot het besluit gekomen dat de huidige godsdienst der onbeschaafden en half-beschaafden van het eenvoudige tot het ingewikkelde, van het klare en juiste tot vervaging en onjuistheden is geëvolueerd. Het wordt nu zelfs in Europa als wetenschappelijk bewezen aanvaard, dat de meest primitieve volkeren tevens de zuiverste begrippen hebben over de Opperste Geest, de schepper en bestuurder van het heelal.

Het geloof der echte primitieven aan het opperwezen ligt ten grondslag aan al de tegenwoordig bestaande godsdienstige opvattingen der half beschaafden : animisme, dynamisme, fetichisme en magie.

Zou het dan te verwonderen zijn dat we bij de Bantu en bij de primitieven in het algemeen als basis van hun tegenwoordige verstandelijke opvattingen over de wezens van het heelal, eenige diepere filosofische begrippen, zelfs een tamelijk eenvoudig, primitief menschelijk, doch logisch samenhangend ontologisch systeem kunnen ontdekken ?

Het moet mogelijk zijn op veel manieren tot de ontdekking te komen van dat ontologisch systeem. Men moet er toe kunnen komen door dieper inzicht in de taal, door hoogere ethnologie, door systematiseerende rechtstudie, en ook door ondervragende aanpassende catechese.

En het is ook mogelijk — het is zelfs de kortste weg - het diepere denken der Bantu rechtstreeks op te sporen, te doorgronden en te ontleden. Werd reeds die filosofie der Bantu en der primitieven als dusdanig grondig bestudeerd en systematisch uitgewerkt? Het is dan meer dan tijd dat iedereen zich aan het werk zette, om het grondgedacht der Bantu ontologie, die eenige sleutel van heel het inlandsch denken, op te sporen en te omlijnen.

Wij moeten niet verwachten, dat de eerste de beste zwarte, zeker de jongeren niet, ons een geordende uiteenzetting zouden kunnen geven van hun ontologie. Maar die

ontologie bestaat : zij doordringt en door deesemt heel de mentaliteit van de primitieven, richt en beheert heel hun leven.

Aan ons beschaafden, met ons geordend denken, ons gedisciplineerd intellekt, de elementen ervan op te zoeken, te ordenen, te systematiseeren.

Wie van de primitieven zegt, dat ze geen gedachten systeem hebben, beweert van hen a priori, dat ze geen menschen zijn. Ten andere die zulks schrijven, zijn de eersten om zich zelf tegen te spreken.

Om maar een enkel voorbeeld aan te halen : R Allier zegt in zijn Psychologie de la Conversion, blz. 138 : « Demandez aux Ba-Souto, dit M Dieterlen, le pourquoi de ces coutumes : ils sont incapables de vous répondre. Ils ne réfléchissent pas. Ils n'ont ni théories, ni doctrines. Pour eux la seule chose qui importe, c'est l'accomplissement de certains actes traditionnels, le contact gardé avec le passé et les trépassés. » Doch twee bladzijden verder staat : Qu'est-ce qui rend irrésistible cette opposition des chefs ? C'est la peur de rompre le lien mystique qui, par le chef, s'établit avec les ancêtres, et c'est la peur des catastrophes que cela peut entrainer. »

Wat is die « lien mystique » of die invloed van de voorvaderen op het nageslacht, tenzij een element uit een gedachtensysteem ? Is dat louter instinkt of zinlooze schrik zonder meer ? Zou het niet redelijker zijn, en heel wat wetenschappelijker, opte sporen, welke **gedachten** die « lien mystique » veronderstelt ? Dan zou men niet meer verplicht zijn dat vage woord « mystique » te gebruiken.

III. Het gedachten-stel, de eerste filosofische begrippen en principen der Bantu MOETEN opgezocht worden.

Wie de primitieven of de geëvolueerde primitieven wil bestudeeren, kan onmogelijk tot degelijke wetenschappelijke besluiten komen, zoolang hij niet is doorgedrongen tot hun metafysiek. A priori beweren dat primitieven geen gedachten over de wezens, geen ontologie hebben en niet logisch zijn, is geen rekening willen houden met de werkelijkheid. We weten, we zien en hooren en ondervinden elken dag dat primitieven nog wat anders zijn dan kinderen met een fantastische verbeelding. We leeren hen hier ter plaatse kennen als MENSCHEN. En folklore alleen, of oppervlakkig beschrijven van eigenaardige gewoonten, zijn niet voldoende om ons de primitieve MENSCH te laten ontdekken en verstaan. Ethnologie, taalkunde, psychanalyse, rechtswetenschap, sociologie en godsdienstwetenschap zullen maar hun laatste woord kunnen zeggen, als eerst de filosofie, de ontologie der primitieven systematisch bestudeerd en volledig beschreven zal zijn. Als de primitieven hun eigen opvatting hebben over het heelal, een EIGEN ontologie, dan zal het die eigen ontologie zijn, die het eigendommelijk karakter, de eigen inheemsche kleur geeft aan hun godsdienstopvattingen en praktijken, aan hun zedeleer, hun recht, hun taal, hun instellingen en gewoonten, aan hun psychologische reacties en aan heel hun menschelijk doen en laten. En zooveel te meer, daar, naar ik meen, de Bantu en alle primitieven meer dan wij beschaafden, van GEDACHTEN en naar gedachten leven.

Dit voor degenen die de Bantu en de primitieven willen BESTUDEEREN.

Doch een dieper inzicht in de gedachtenwereld der Bantu is evenzeer onontbeerlijk voor al degenen die onder de Bantu

leven. Dit geldt voor alle kolonialen, doch meest van al voor hen, die de Bantu willen besturen, voor die hen willen oordeelen, voor hen die willen zorgen voor de juiste, de goede evolutie van het inlandsch klanrecht, voor allen eindelijk, die de Bantu willen « beschaven », opvoeden en omhoog helpen. Dat geldt voor alle kolonialen van GOEDEN WIL, en in de hoogste mate voor missionarissen.

Als men het diepste denken, de diepste eigen persoonlijkheid van de Bantu niet doorgrond heeft, den grond niet kent waarop al hun doen en laten gesteund zijn, dan verstaat men de Bantu niet. Men geraakt met hen niet in geestelijk kontakt. Men kan zich onmogelijk doen verstaan vooral waar het hoogere geestelijke werkelijkheden betreft. Men loopt gevaar, met te willen beschaven », den mensch te dooden en het getal der ontwortelden aan te dikken, en aldus opstand voor te bereiden. Men weet met de inlandsche gebruiken en het inlandsch recht geen weg. Want men kan niet keuren en schiften, men heeft geen vast en zeker kriterium om ENKEL het goede en het juiste, doch ook AL het goede en juiste uit het verkeerde te lezen, om dit te eerbiedigen, met zorg te bewaren, te zuiveren en te veredelen, en het dan als schakel en brug te doen dienen tot wat er bij ons aan « echte, diepe, werkelijke » beschaving bestaat. Het is maar van de juiste, oeroude goede, inlandsche basis uit, dat we de Bantu brengen kunnen tot de eenige ware Bantu-beschaving.

Dat men tot nog toe van hoogerhand met de Bantu geen weg weet, dat er nu minder dan ooit een vaste Bantu-politiek bestaat, en dat er nog geen vaste, betrouwbare richtlijnen werden gegeven voor hun evolutie en beschaving, ligt wel hieraan dat men hun ontologie nog niet genoeg kent, dat men hun gedachten-synthese nog niet heeft opgesteld, en dus niet... OORDEELEN kan.

Men heeft ook gezegd en herhaald, dat evangelisatie en catechese moeten aangepast zijn..... aangepast aan wat? Men kan kerken bouwen naar inheemschen trant, inlandsche melodieën overnemen voor kerkzang, de kleeding dragen van Bedoïenen of mandarijnen, maar de eenig ware, tevens de meest noodzakelijke aanpassing is de aanpassing van den geest. Doch daarover later meer. Ik zal trachten een proeve van aangepaste catechese ter beoordeeling voor te leggen.

IV. De kloof tusschen blanken en zwarten blijft bestaan en verwijdt gedurig zoolang we hun ontologie onaangeroerd laten.

Waarom verandert de zwarte niet? Waarom is de heiden, de onbeschaafde standvastig? En waarom zooveel geëvolueerden en kristenen niet? Omdat de heiden leeft van zijn eeuwenoude ontologie en theodicee, die gansch zijn leven omvatten en hem een volledige, positieve oplossing geven van het levensprobleem, en omdat van den anderen kant de geëvolueerden en veel kristenen hun nieuwe levenshouding niet in verband of overeenstemming weten te brengen met hun eigen filozofie, die onaangeroerd bleef of in blok met al hun gebruiken misprezen en afgekeurd werd. Die filozofie was nochtans het diepste « mensch »-zijn van de Bantu; ze was zijn innigste wezen zelf. Zich daarvan ontdoen is voor hem een geestelijke algeheele zelfmoord.

Is het dan te verwonderen dat de zwarte steeds blijft doorkomen onder het

vernis van zijn nieuwe « beschaving » ? Men verwondert er zich over, dat de zwarte, na jaren bij de blanken geleefd te hebben, na een paar maanden terug aangepast is aan de samenleving van zijn eigen woonstreek, en opnieuw gelijkgeschakeld. Hij moest zich niet eens opnieuw aanpassen, vermits hij innerlijk, in zijn diepste denken, nooit veranderd was. Wie of wat zou hem wel van zijn filosofie ontdaan hebben ?

Hoeveel gecivilliseerden of waarlijk geëvolueerden zouden we reeds tellen onder de Bantu ? Gederacineerden en gedegenereerden zooveel men maar wil. Materialisten, die geen houvast meer hebben aan de filosofische nalatenschap hunner vaderen, noch aan de kristelijke wereldopvatting en filosofie der blanken, die bestaan er genoeg. Ofwel bleven ze volledig « muntu » onder het vernis van blanke naäperij. Lijk die klerk van de staat, een kristen, bij wie men bij gelegenheid van de jongste opstand huiszoeking deed. Men vond bij hem een schrijfboek vol magische filosofie en praktijken, afgeschreven uit dat van een andere klerk, die het op zijn beurt weer van een andere klerk had, enz. enz.

Aan wie de schuld ? Aan de zwarte zelf ? We doen hier best een algemeene schuldbekentenis ; of laten we ten minste eindelijk eens onze oogen openen. Wij allen, missionarissen, rechters, bestuurders, al degenen die leiders zijn of moesten zijn van de Bantu, we waren niet tot de « ziel » van de zwarte doorgedrongen, zoover als we het wel zouden gewild hebben. Ook de specialisten niet. Laat dit nu meer een spijtige vaststelling zijn, dan een rouwvolle schuldbekentenis ; toch staat het vast, dat als we de ontologie van de Bantu niet begrepen hadden, we niet in staat waren hem een verteerbaar zielevoedsel, of een verstaanbare geestessynthese op te disschen. Het staat vast dat door met een « het is dwaas, het is slecht » het geheel van hun zoogezegde « kinderachtigheden of wildemans gebruiken » te veroordeelen, wij allen er het onze hebben toe bijgedragen om in de Bantu den « mensch » te vermoorden.

Maar het blijkt tevens dat al de intellektueelen van goeden wil, al de leiders hier bij de Bantu, zelfs . . meest nog de missionarissen, . . . nog van eenig nut kunnen zijn voor de beschaving van de Bantu. Want om ze tot ware beschaving te brengen is er nog heel wat anders noodig dan stoffelijke welstand, dan de zoo geprezen sociale actie en sociale verbeteringen, meer ook dan schoolonderwijs en klerkenfabricatie, iets meer ook dan het « kifrançais ».

Ik meende vroeger ook met zooveel anderen, dat men de « Bantu onnoozelheden » kon wegtooveren met degelijke causeries over natuurfenomenen, hygiëne, enz. Alsof natuurwetenschappen hun levenswijsheid, hun filosofie zouden omversmijten ! We troffen daarmee niets anders dan « hun » natuurwetenschappen, de diepste gedachten over het heelal lieten we onberoerd.

Een voorbeeld om dat klaar te maken. Hoeveel gevallen zijn wij allen al niet tegengekomen, waar een zwarte beschuldigd werd de oorzaak te zijn geweest van ziekte of dood van een andere zwarte, enkel en alleen omdat hij in ruzie met hem lag, hem verweten of verwenscht of bedreigd had ? Dat is een alledaagsche palaber. En de beschuldigde betaalt, dikwijls zonder veel tegenstribbelen, soms tegen de uitspraak van een europeesche rechtbank, de geëischte schadevergoeding.

Voor de Bantu is die zaak klaar en onbetwistbaar. Zij hebben van de betrekkingen tusschen menschen, van oorzake-

lijkheid en verantwoordelijkheid een ander BEGRIP, een ander verstandelijke notie dan wij. En wat voor ons onverstaanbare, onlogische redeneering schijnt van duistere zwarte koppen, of wat wij misschien voor hebzucht, geldbejag en uitbuiterij van den zwakke door den sterke zouden houden, is in den diepsten grond voor hen de logische gevolgtrekking uit een dieper inzicht in den aard der wezens, een ontologische noodzakelijkheid.

Zouden we nu trachten de zwarten te overtuigen van hun onredelijkkeid, door hen, te doen inzien hoe die mensch ziek geworden of gestorven is, welke de aanleiding en de fysische oorzaak van zijn ziekte of dood is geweest, dan verspelen we onzen tijd en onze moeite. We zouden hun een kursus kunnen geven van mikroben-leer, en hen met mikroskoop en chemische ontledingen met eigen oogen de « oorzaak » van ziekte en dood laten zien of zelf laten ontdekken. Maar daarmee is voor hen de kwestie niet opgelost. De chemische of medische kwestie wel. De eigenlijke diepere kwestie van de ontologische oorzaak, de ware « oorzaak », blijft toch evengoed bestaan voor hun dieper denken, voor hun ontologische wijsheid. Zij zijn en blijven logisch en we zullen later zien, hoe.

Zoo leert dan de zwarte bij ons lezen en schrijven, rekenen en boekhouden, vakkundigheden en mekaniek, maar zoowel hij als de dorpsmenschen worden tevens gewaar en ondervinden dagelijks dat door ons onbegrip en door de « macht » van den blanke hun « redenen » niet erkend worden en hun diepere levenswijsheid wordt gekrenkt. Zijn achting voor ons, zijn betrouwen in den blanke dreigt reddeloos verloren te gaan.

V. Zijn die grondbegrippen en eerste beginselen werkelijk filosofie ?

Men heeft de laatste tientallen jaren achtereenvolgens beweerd, dat de grondslag, het uitgangspunt van den godsdienst der primitieven was : het manisme, het animisme, de mythologie der hemellichamen, het totemisme, het magisme, tot men eindelijk ontdekt heeft dat de primitieven zijn uitgegaan van het geloof aan en de vereering van het Opperwezen, de scheppende Geest.

Al die ismen werden beschreven en bestudeerd en het is wonderlijk hoeveel auteurs den grond van al die systemen of praktijken, namelijk de grondgedachte van de primitieve ontologie, hebben vermoed, aangevoeld en aangeraakt.

Doch werd al ergens die ontologie systematisch bestudeerd ? Waarom bestaat er nog geen vaste, welomlijnde en vooral ... algemeen aangenomen definitie van animisme, dynamisme, totemisme of magie ? Ontbreekt den Europeër voldoende verstand of de noodige woorden ? Ik denk, dat al die primitieve stelsels niet systematisch filosofisch genoeg van het primitief standpunt uit bestudeerd en gedefinieerd werden. Veel zoogezegde definities beschrijven enkel de uiterlijke of oppervlakkige kant van de inlandsche gebruiken.

Waarom wordt de algemeen bekende « munganga » of hoe hij ook heeten mag, volgens de verschillende auteurs: toovenaar, feticheur, nécromancien, medecijn man, l'homme de l'art, enz. genoemd ? Geen vaste definitie dus. Doch wat denkt de zwarte over die persoon ? Het is dié definitie die we moeten zoeken.

Neem nu dat de zwarten « animist » zouden zijn, in dezen zin, dat ze aan al

de bestaande wezens een « ziel » zouden toeschrijven, of dat ze « dynamist » zouden zijn, in den zin, alsof een « mana » of een alles bezielende kracht in de wezensgemeenschap zou aanwezig zijn. Dan blijft nog de vraag, aan de Bantu zelf te stellen: Hoe KUNNEN volgens u die zielen of die algemeene kracht op de wezens inwerken? Hoe KUNNEN de wezens op mekaar inwerken? Hoe KAN de bwanga (dat zoogezegd magisch geneesmiddel, amulet, talisman...) volgens u den mensch genezen? Hoe KAN de mfwisi, muloji de kwaadlotwerper, u dooden, zelfs op afstand? Hoe KAN een doode herboren worden? Wat verstaat ge door dat zoogezegd herboren worden?

Hoe KAN de initiatie ceremonie van een gewoon mensch een munganga, een magisch geneesheer, beter nog een ontologisch geneesheer maken? Wie initieert feitelijk: de mensch of de geest? Hoe krijgt de geinitieerde « kennis » en « kracht »? Waarom heeft vervloeking verdelgingskracht? Hoe KAN ze die hebben? Waarom zeggen geloofsleerlingen een paar dagen vóór hun doopsel, bij het exaam dat ze moeten ondergaan: Ja de « magische geneesmiddelen hebben « kracht », maar wij kristenen mogen er geen gebruik van maken »?

Die vragen gaan verder en dieper dan het uiterlijke van de praktijken. En het antwoord bestaat - door Bantu gegeven - één zelfde, steeds hetzelfde antwoord. Al wat men magie, animisme, manisme of dynamisme noemt, al de Bantugebruiken feitelijk, steunen op éénzelfde grondbegrip over de natuur, de INNERLIJKE AARD VAN de wezens in het algemeen, op het grondbegrip van hun eigen ontologie. Of is de eerste notie, het eerste verstandelijk begrip over het wezen, het zijn, en de werkelijk bestaande dingen, iets anders dan ontologie of wezenskennis?

VI. Hebben o. a. de Bantu een Filosofie?

Algemeen wordt aangenomen, dat het menschdom evolueert. De Bantu, waaronder we leven, zijn niet meer de zuiver primitieven. Zij ook hebben reeds geëvolueerd. Zeker evolueerde hun godsdienst. Hetzelfde zal ook wel waar zijn voor hun levenshouding, hun gebruiken en praktijken.

Men heeft beweerd dat aan de basis van de godsdienst der primitieven lag: het manisme, of het animisme, of het totemisme, of de magie. Volgens de laatste wetenschappelijke besluiten staat het historisch vast, dat de vereering van het Opperwezen ten minste zoo oud is als, zooniet ouder dan de magie.

Wil dit nu zeggen dat de Bantu, bijvoorbeeld, achtereenvolgens God-vereerders, dan animist, en later totemist, enz., zouden geweest zijn, dus telkens van godsdienst zouden hebben veranderd? Zou men gaan aannemen dat die verschillende godsdienstsystemen omwentelingen, revoluties zijn geweest, of zou het niet juister zijn te zeggen dat die godsdienstige systemen een geleidelijke evolutie waren van de oorspronkelijke godsdienst? Die kwestie is dunkt me zonneklaar. Geen revolutie maar evolutie.

Ziehier ten andere het schoonste bewijs. De tegenwoordige Bantu gelooven en beleven nog altijd die oeroude elementen van het primitieve Godsgeloof, en ze zijn daarbij terzelfder tijd én manist, én animist, én dynamist, én totemist, én magiebeoefenaars. En het is daarbij een feit-en

iedereen kan dat ter plaatste heel gemakkelijk vaststellen dat de huidige Bantu betreffende dat zoogezegde manisme, animisme, fetichisme, enz. vast beweren: « Dat alles is door God, de opperste geest, gewild en ons gegeven tot hulp van de menschen. »

Gaat men dan nog zeggen dat de Bantu bij het aannemen van die verschillende praktijken telkens van mentaliteit, van gedachtensysteem en wereldopvatting zijn veranderd? En als nu in werkelijkheid bij de Bantu de elementen van al de genoemde praktijken samen bestaan, en volgens hun zeggen mekaar niet uitsluiten maar aanvullen, zou men dan nog durven beweren dat de Bantu tegenwoordig er terzelfdertijd zes, zeven verschillende filosofieën op na houden?

We kunnen redelijkerwijze geen ander gevolgtrekking maken, dan dat al die uitingen beantwoorden aan één zelfde levensopvatting, één zelfde begrip van het heelal, één zelfde metafysische opvatting van de wereld.

Van hun standpunt uit worden al die godsdienstige gebruiken, lijk de daaruitvolgende rechtsopvatting en hun regeling van de samenleving, logisch verbonden en verrechtvaardigd door éénzelfde filosofie, door de Bantu ontologie.

Het gaat er niet om de oorsprong, de geschiedenis op te zoeken van de Bantu filosofie. Het gaat er voorloopig ook niet om, te OORDEELEN over de juistheid van hun grondgedacht, hun eerste ontologische beginselen en principen. Laten we voorlopig alle beoordeeling van kant, en laten we eerst en vooral trachten te ontdekken welke de Bantu-opvatting is, hun intellektueele voorstelling van het heelal, van de wezens, de levende en de levenlooze, de zichtbare en de onzichtbare wereld. En die verstandelijke opvatting mag nu goed of verkeerd, juist of onjuist zijn, dat dieper inzicht in den aard en de natuur der dingen is Bantu ontologie, echte metafysiek.

Niet de zwarten maar wij moeten filosofischer leeren denken. Ethnologie zonder filosofie is maar folklore. We mogen ons niet tevreden blijven stellen met uitdrukkingen als deze, die men zooveel tegenkomt, « forces mystérieuses des êtres », « certaines croyances », « influences indéfinissables », of « une certaine conception de l'homme et de la nature ». Zulke definities zonder inhoud zijn geen definities, zijn ver van wetenschappelijk. Het is niet zeker dat de Bantu zelf ons een volledige filosofische terminologie gaan aan de hand doen. Een proeve van systematisch uitgewerkte Bantu ontologie moet van ons komen. En als die eenmaal bestaat, dan zullen wij aan de Bantu kunnen zeggen, en klaar zeggen, wat zij in hun innigste wezen denken over de wezens, zij zullen zich zelf in onze woorden erkennen en ons zeggen: « gij hebt ons verstaan, gij kent ons nu heelemaal, gij « weet » lijk wij « weten ».

Wat meer is, als we de ware godsdienst aan het goede van hun ontologie aanpassen, dan krijgen we, zooals ik zelf heb ondervonden, van deze bedenkingen te hooren: « nu zijt ge niet meer mis, nu spreekt gij heelemaal gelijk onze voorvaderen: we hebben altijd wel gedacht dat wij gelijk hadden. . . . »

Nog een laatste Bemerking.

Feitelijk zijn deze inleidende gedachten maar geschreven nadat de eigenlijke studie over de Bantu ontologie reeds klaar was, na het ordenen van de filosofische

begrippen der Bantu, na het aanpassen van onze godsdienstige begrippen, van de catechese aan hun filosofie. Analyse en inductie hebben ons tot de ontologie gebracht.

Deze inleiding is een antwoord op de bedenkingen en opwerpingen van medebroeders op de studie en de uiteenzetting van de Bantu ontologie zelf. Ze zijn de vrucht van soms zeer geanimeerde diskussies geweest. Het is uit hun bedenkingen dat het noodzakelijk is gebleken, de opwerpingen te voorkomen die zonder deze inleiding waarschijnlijk heel veel intellektueelen zouden gemaakt hebben.

Ik hoop dan dat de weg is voorbereid en geëffend.

Velen zullen overtuigd zijn dat filosofie, echte filosofie ook bij primitieven mogelijk is, en dat ze dus moet opgezocht. Meerderen hebben me reeds gezegd: ja, dat is het wat ik altijd gedacht heb.

De kwestie der Bantu ontologie, van het bestaan der Bantu-ontologie is gesteld, en we kunnen dus beginnen met de uiteenzetting van de filosofie der Bantu, en waarschijnlijk die van alle primitieven, van alle klanvolkeren.[1])

Kamina, 6-6-1944. P. Placied Tempels O. F. M.

---

1) L'auteur nous apprend que son étude paraîtra intégralement, en traduction française, dans le Bulletin des Juridictions Indigènes (N. d. l. R.)

Etudes relatives aux Langues Bantoues en Afrique du Sud. [1]

Dans son rapport sur « l'Education des masses parmi la population africaine » le Comité Consultatif de l'Education dans les Colonies, à Londres, déclarait qu'il avait été frappé « par les progrès faits en Afrique du Sud, où les recherches linguistiques et l'enseignement de l'art d'écrire pour les Africains, à l'Institut des Etudes Bantoues à Johannesburg, avaient été grandement aidés par les facilités d'impression et la publication de livres et périodiques vernaculaires sortis de presse à Lovedale (Cap) ou Morija (Basutoland) ».

L'article qui suit nous donne une idée de ce qui a été fait et de ce qui se fait encore dans ce domaine.

Bien que par le passé l'Université du Witwatersrand ait à diverses reprises organisé des cours de langues bantoues, ou entrepris des travaux de recherches sur ces langues, ce n'est qu'en 1923 que fut établi le « Département des études bantoues ». Madame A. W. Hoernlé fut chargée du cours d'Anthropologie sociale et moi même des « Langues bantoues » et de la « Phonétique ». A ce moment là l'intérêt allait avant tout au Zulu qui devint un des sujets reconnus pour l'obtention du B. A. (licence ès lettres). Puis fut organisé un cours de « Loi et Administration indigène », donné d'abord sous forme de cours par échange avec l'Université de Prétoria, qui permit l'obtention d'un « diplôme inférieur d'études bantoues » destiné avant tout à aider les fonctionnaires du département des affaires indigènes et les missionnaires dans leur contact avec les indigènes. Ce diplôme qui pendant longtemps se révéla utile devint plus tard le « diplôme des affaires indigènes » qui se prend dans le département des études bantoues.

Madame Hoernlé enseigna l'Anthropologie sociale jusqu'à ce que le cours devint un des sujets principaux, porté à deux ans, pour l'obtention du diplôme. Bon nombre d'étudiants même se spécialisèrent sur ce sujet et obtinrent des distinctions académiques qui leur valurent des positions importantes. Quatre de ces étudiants allèrent même jusqu'au doctorat, et l'un d'entre eux est maintenant chargé de cours à l'université après avoir fait des recherches au Zwaziland qui furent d'un grand secours pratique pour l'administration de ce Protectorat. Un autre d'entre eux est maintenant Directeur de l'Institut Rhodes Livingstone, en Rhodésie. D'autres ont entrepris des recherches importantes et fructueuses dans les territoires indigènes et les régions urbaines, s'attaquant au problème épineux des conditions changeantes de la vie des indigènes, l'assainissement des agglomérations urbaines, la disparition du système tribal, les conditions d'hygiène, la criminalité etc... Le travail accompli par cette section particulière du département, mériterait un chapitre à lui seul.

« La Loi et Administration indigène » est un sujet qui a pris une énorme extension depuis 1923, époque à laquelle il n'était traité que dans des cours organisés par échange avec d'autres universités. En 1924 fut créé un poste de lecteur et peu avant la guerre Mr. Lewin fut appelé comme chargé de cours. Depuis lors, le cours non seulement entreprit de nombreux travaux de recherche, mais il devint un des sujets essentiels, portant sur deux années d'étude, pour l'obtention de la licence ès lettres (B. A.)

Développement de la Phonétique.

Au début je fus chargé de tout ce qui avait trait aux langues indigènes et à la phonétique. Mais les cours se multiplièrent : il y eut bientôt trois de Zulu, langue qui devint un des sujets principaux, et un cours de Sesutho méridional pour lequel on nomma un chargé de cours (le sesoutho commençait à devenir populaire) Les études plus poussées des langues bantoues comprirent aussi des cours de philologie compa-

[1] *Cet article nous a été aimablement communiqué par Monsieur l'Attaché de Presse au Consulat Général de l'Union de l'Afrique du Sud à Léopoldville.* (Réd.)

tée des langues bantoues. Tout cela justifia la nomination d'un chargé de cours pour la phonétique ; son programme d'abord peu chargé réclame maintenant tout son temps.

La phonétique est essentielle dans l'étude des langues bantoues, mais elle est utile aussi pour l'étude des langues modernes Le Dr. P. de V. Pienaar fut nommé chargé de cours, et son département aussi considérablement développé. La phonétique devint un des sujets principaux de la licence, portant sur deux ans, et l'on développa de même parallèlement la « Logopédie ». L'élocution fut introduite au programme des étudiants des écoles normales et, progrès des plus importants, on établit une clinique de travail correctif du langage qui est subventionnée par l'Etat. Un nouveau chargé de cours et deux cliniciens furent adjoints à la clinique, on institua un « Diplôme de Logopédie » et augmenta considérablement le nombre des professeurs d'élocution. Cet enseignement se développa de telle façon que cette année l'on dut créer une chaire de « Phonétique et Logopédie » dont le Dr. Pienaar devint le titulaire.

En plus des cours conduisant à la licence et au diplôme, la faculté a offert plusieurs cours de vacances ayant trait à ces études indigènes, dont quelques-uns se tinrent conjointement avec le comité inter-universitaire pour les études africaines, comité avec lequel l'université du Witwatersrand a coopéré de grand coeur depuis plusieurs années. Dans ce cours de vacances, de même que dans les expéditions entreprises en temps de vacances par les étudiants et les professeurs s'établirent des contacts avec un grand nombre de missionnaires, de fonctionnaires, de travailleurs sociaux et autres.

Revue Trimestrielle.

Une des activites les plus importantes du département des études bantoues a été la publication de son journal trimestriel « Bantu Studies ». Il fut fondé par Mr. J. D. Rheinallt Jones, qui obtint dès 1921 l'appui financier du Conseil de l'Education du Witwatersrand. Ce journal a gagné une réputation internationale et a permis la publication d'articles de grande valeur ainsi que de nombreux travaux de recherche en linguistique bantoue, anthropologie, loi, histoire et archéologie. Sous la direction de Mr. Rheinallt Jones et de moi-même ce journal atteignit sa 15e année en 1941. Son titre et sa portée furent alors élargis et en 1942 il devint « African Studies ». La revue « Bantu studies » se chargea alors du développement d'autres activités de publicité telles que l'impression de monographies sur les langues bantoues, coutumes indigènes, lois indigènes, administration indigène etc... et prit à sa charge les « Bantu treasury series » (séries de trésors bantous) dont nous parlerons plus loin. Une des tâches les plus fructueuses de ce journal a été l'encouragement qu'il a apporté aux investigateurs, missionnaires, fonctionnaires du gouvernement et autres, ceci du Cap à l'Equateur et même au-delà, en leur offrant un moyen de publier des travaux de réelle valeur.

En 1931, le travail linguistique de ce département de la faculté fut reconnu par la création d'une chaire de « Philologie bantoue ». J'en fus le premier titulaire, et obtins l'aide d'un chargé de cours en Sesutho (feu le Rév. René Ellenberger) et d'un assistant pour les langues Nguni (Mr. B. W. Vilakazi). Récemment l'on nomma encore un chargé de cours adjoint, en la personne d'un des étudiants les plus avancés de la faculté. Mon département a toujours poursuivi une politique militante en ce qui concerne les travaux de recherches et l'enseignement. Vu la pénurie de grammaires, le premier devoir du département fut d'en faire, et il publia successivement : une grammaire zulu, sesutho méridional, (M. S. de feu E. Jacottet) et lamba (Rhodésie du Nord). La question de l'orthographe était d'importance primordiale, et l'on fit des recherches dans le système phonétique d'un bon nombre de langues : sesutho-zulu-lamba-ila-bemba (voire même quelques langues bushman). Le département prit une part active dans les diverses conférences sur ce sujet, et l'on stabilisa l'orthographe zulu-xhosa-sesutho septentrional et tswana. En 1929 je fus envoyé auprès du gouvernement de la Rhodésie du Sud et grâce à l'aide d'une bourse de la Fondation Carnegie je pus faire une étude approfondie de la position linguistique de cette région. Le résultat de ce travail fut un projet d'unification des dialectes Shona, qui fut accepté par le gouvernement et qui se révéla des plus utiles pour le développement du programme littéraire de ce territoire.

Classification des langues.

Des recherches nombreuses ont été faites en ce qui concerne la « standardisation » et la classification des langues bantoues, les méthodes grammaticales et la terminologie. Le département se propose de publier des « Archives de grammaire bantoue » après la guerre. Une « Grammaire élémentaire bantoue » a été préparée pour aider les investigateurs, et l'on a établi des contacts avec des missionnaires et autres personnes s'intéressant aux quelque 20 langues bantoues encore peu ou pas connues, dans l'Union, la Rhodésie du Nord, l'Angola, le Tanganyika, l'Uganda, le Kenya, et surtout le Congo belge. Les méthodes de division des mots et de conception grammaticale, avancées par le département, sont employées par ces investigateurs.

Un des sujets de recherches les plus considérables attaqué par le département a été la préparation du dictionnaire zoulou-anglais, qui est prêt à être publié. Il contient environ 30.000 mots et a été fait en collaboration avec le département de l'Education Indigène du Natal. Nous avons une dette de reconnaissance envers Mr. Vilakazi, dont les dons littéraires furent des plus appréciables.

Nous nous sommes aussi fait un devoir d'encourager le développement de la littérature bantoue, désir qui se cache derrière toute stabilisation orthographique. C'est dans ce but que nous avons commencé une « Série de trésors bantous » (Bantu treasury series) publication qui cherche à présenter des trésors en langue indigène qui, sans cela, ne seraient jamais offerts au public, à cause de la pauvreté des lecteurs indigènes. Il a été publié jusqu'à présent 7 volumes, dont deux en sont déjà à la seconde édition. Le premier volume contient des poèmes zulu- le second, des poèmes xosa- le troisième le « Jules Cesar » de Shakespeare, tradut par feu Sol. Plaatje en Tswana- le quarrième une collection de poèmes du grand poète Muyaka en Swahili- le cinquième une collection d'essais en xhosa- le sixième une pièce très originale en zulu, conçue d'après une légende, et le septième une collection de poèmes par Mqhayi, le « poète lauréat » parmi les Xhosa.

Tous ces livres ont été bien accueillis. Il y a réel désir parmi les écrivains bantous d'atteindre une place d'honneur dans ces séries, et plusieurs manuscrits attendent la fin des hostilités et des restrictions pour être publiés dans «Bantu Treasury ».

Prof. C. M. Doke

Directeur du Département des Etudes Bantoues à l'Université du Witwatersrand.

L'Alimentation de l'Indigène.

« Notre Gouvernement a, à plusieurs reprises, institué des commissions médicales chargées de déterminer une composition normale de ration alimentaire à fournir par l'employeur civilisé à son travailleur indigène ... La ration établie par (une) méthode presque empirique a pu donner satisfaction et ne pas être cause de trop d'accidents morbides ....

(Quant à l'indigène dans sa communauté) use-t-il d'une alimentation bien équilibrée ? Nous pouvons affirmer que non, pour beaucoup de régions du Congo ... Ses possibilités n'ont jamais été ni grandes ni variées ... il a toujours tendance à choisir pour base de son alimentation le produit alimentaire qui réclame le moindre effort pour sa culture et sa préparation ...

Si le Congolais avait pour sa terre l'attachement et l'ardeur du fellah pour son feddan de terre du Nil, quelle belle race il ferait et quelle colonie resterait encore le Congo, même après l'épuisement de toutes ses richesses minières.

Il y a plus : le peu que son travail indolent et son inexpérience routinière lui avaient fait réaliser en agriculture pour son alimentation, que de fois nous, colonisateurs, l'avons-nous troublé soit par une intervention intempestive de corvées, qui ne lui laissaient ni le temps ni les bras pour faire en temps voulu et « en douce » sa culture ou sa récolte habituelles, soit par des monocultures exagérées, soit par des cultures épuisantes du sol établies sans rotation, etc.

Dans une étude que j'ai présentée, il y a 6 ans, à l'Institut Colonial International .. j'ai exposé la liste des divers aliments dont pouvait disposer notre indigène ... J'en avais alors oublié volontairement un, qui n'était qu'à ses débuts assez difficiles de culture et de consommation par les noirs ; il s'agit du SOJA,.. ce petit pois, outre une résistance caractéristique au charançon, qualité hautement économique au Congo, présente des qualités nutritives exceptionnelles (4 % de protéines, 30 % d'hydrates de carbone et 21 % de graisses) ...

Dans les régions du Congo où se trouvent naturellement abondance et variété de produits alimentaires, par exemple le long des larges plaines fertiles et plus ou moins giboyeuses, bordant des rivières poissonneuses, dont les eaux débordantes chaque année viennent refertiliser le sol, l'alimentation de l'homme sera très suffisante et assez bien équilibrée ; c'est là que vous rencontrerez les plus belles races noires ; voyez les pêcheurs du Fleuve.

Au contraire, les habitants de la haute savane, ne cultivant primitivement que des graminées et quelques légumineuses, dont la production en fonction du régime de pluies les laissait assez souvent en disette, sinon en famine, et plus tard après l'introduction du manioc, se nourrissant principalement de cette farine de qualité nutritive insuffisante, constituent en général des races hyponourries, de constitution physique déficiente; voyez les races de toute la bordure sud du Katanga.

Les défauts d'une alimentation à base de manioc ont été dénoncés aux Indes par W. R. Aykroyd et B. G. Krishman, signalant chez les peuplades nourries de manioc principalement, la chute de la valeur physique des individus et l'augmentation de leur réceptivité pour certaines maladies.

CONCLUSIONS. a)- Comme peuple colonisateur nous avons le devoir de mettre en œuvre ce que nous pouvons pour le développement physique et moral des peuplades dont nous avons la tutelle.

b)- Une bonne alimentation est la base d'une bonne santé physique et morale de nos peuplades indigènes, qui elles-mêmes constituent la première et principale richesse du Congo.

Ces deux préjudicielles étant indiscutablement admises ne devraient jamais quitter les pensées et les actes colonisateurs de chacun de nous et spécialement des autorités responsables.

Il faut évidemment que nos pupilles se soumettent comme nous à la loi du travail ; encore faut-il que le travail qu'on leur demande soit compatible avec l'existence normale de la communauté et de l'individu, et qu'une bonne partie du bénéfice de ce travail serve à leur relèvement phy-

sique et moral.

Il faut que la communauté indigène produise suffisamment de vivres de diverses qualités pour nourrir ses membres, même ceux qui sont allés travailler au loin; il faut lui demander la production et la récolte de produits agricoles et industriels, qui lui apporteront un peu de richesse et un peu de confort et lui permettront l'achat de produits alimentaires nécessaires mais rares chez elle, comme les protéines animales dans beaucoup de régions du Congo; il faut lui faire exécuter certaines corvées d'hygiène ou de routes utiles à la communauté.

Mais tout cela doit être dosé avec une sage et humaine mesure, de façon à permettre une vie normale à cette société indigène. Sous le slogan que « en temps de guerre les conditions économiques priment tout », slogan qui oublie que la première richesse du Congo est le nègre, les temps présents ont tiré avec exagération sur la trame qui unit la communauté indigène; celle-ci se disloque en beaucoup de régions de la Colonie, et à mon avis, aucune autorité européenne n'est capable de reconstruire cette trame fondamentale, que l'on déchire, disons inconsciemment et inconsidérément. » (Dr L. MOTTOULLE, dans: LOVANIA, n° 3, 1944, p. 26-33)

C'est certainement avec grand intérêt que nos lecteurs auront lu ces extraits d'une conférence faite par le spécialiste renommé de l'hygiène des indigènes, à la clairvoyante activité duquel les travailleurs de l'Union Minière, de la Forminière, etc. doivent tant de progrès hygiéniques et sociaux. Sa grande autorité aura sans doute une heureuse influence sur les pouvoirs compétents pour réparer les torts causés aux communautés indigènes par l'effort extraordinaire qui leur a été demandé par la guerre.

Quant à nous, nous ne voulons pas croire irréparable la dislocation de la communauté indigène. Mais il est évidemment grand temps de faire quelque chose. Car sans cela, où peut-on aboutir sinon à la prolétarisation totale de la Colonie, avec tout ce que ce mot implique de misères, de pleurs et de sang.

Il appert du texte cité, comme de l'expérience commune, que l'indigène resté chez lui n'a pas été l'objet des sollicitudes gouvernementale constantes dont ont bénéficié les travailleurs. Cela ne veut pas dire qu'on s'en est désintéressé. De agronomes et des agents agricoles ont été députés dans les territoires pour améliorer, étendre et varier les cultures vivrières. Mais, nous dit avec raison le Dr Mottoulle, ces interventions n'ont pas toujours eu le caractère voulu. N'ont-elles pas souvent été considérées par les indigènes comme servant moins à l'amélioration de leur alimentation qu'aux besoins directs ou indirects des Européens ? Pourtant on ne fait rien de durable sans la collaboration bienveillante des indigènes. Et l'imposition de ces cultures n'a-t elle pas suivi trop souvent une situation déficiente provoquée par ce manque de mesure et de méthode que souligne le texte et qui ne date pas des conjonctures présentes ?

Nous croyons qu'après cela on ne doit pas trop incriminer certaines carences qui peuvent faire figure d'explications trop faciles pour des situations souvent fort complexes.

Parmi les plantes dont la culture a été stimulée ou imposée on ne trouve, dans les régions que je connais, aucune espèce améliorant le régime indigène ; à part le riz dont la culture, même si elle profite au producteur, a pour but manifeste le commerce européen. Pareilles initiatives, si intéressantes soient-elles par ailleurs, ne peuvent pas faire grand bien à la cause de l'amélioration des cultures vivrières pour l'indigène.

L'avantage du soya est reconnu universellement. Sa culture est facile par ex. à l'Equateur. Cependant les missions y ont été seules à essayer d'y habituer l'indigène. Malheureusement elles n'ont pu enregistrer les succès obtenus par Mgr Matthijsen et ses missionnaires. [1]) Depuis plus de dix ans les écoles du vicariat de Coquilhatville tentent de faire apprécier cette légumineuse. Dans les internats scolaires diverses préparations ont été essayées par les Soeurs. Le soya est mangé

---

1) Le Dr Mottoulle nous prie de rappeler ce que le Congo doit à Mr J. B. H. Lejeune, directeur de la station INEAC de Rubona, « qui fut le grand introducteur du soja en notre Colonie sous ses diverses variétés... il fit de nombreux travaux pour l'implanter au Congo et en faire connaître les qualités alimentaires. »

avec du riz, mais alors on lui préfère les haricots divers. Récemment une cuisson avec des « épinards » de feuilles de nkolo (Colocasia antiquorum) et un peu de poisson a obtenu du succès. Les graines sont aussi consommées grillées, mais moins prisées que les arachides. Le principal obstacle est le goût fade. Et dans ce domaine la femme est souveraine. Il s'agira donc de trouver les ingrédients et les mélanges pour diminuer la fadeur. Il faudra encore gagner à la cause du soya d'abord la femme. On ne peut trop compter sur l'instruction des garçons. D'ailleurs, dans beaucoup de régions, ceux-ci exercent peu d'influence sur l'agriculture: ils préfèrent émigrer comme clerc, etc, but de leur passage par l'école. Il paraît aussi vain de tabler sur les instituteurs indigènes: la plupart sont attirés à d'autres professions; la vie à la campagne n'a guère d'attraits pour eux. Espérons que du moins les diplômés des écoles d'agriculture rendront quelque service à l'amélioration des cultures vivrières des Congolais.

Dans plusieurs régions de la Colonie le problème de l'alimentation est plus urgent pour l'indigène de l'intérieur, voire dés villes, que pour la main-d'œuvre au service des grandes sociétés industrielles. Cependant celles-ci doivent tirer leurs ressources en hommes de l'intérieur.

Nous serions heureux si les collaborateurs d'AEQUATORIA voulaient trouver dans cette communication une invitation à l'étude de ce problème dans les circonstances locales. « Mens sana in corpore sano » vaut en Afrique comme ailleurs, pour la communauté comme pour l'individu. Le problème de l'alimentation n'est pas sans importance pour l'élévation spirituelle des indigènes (G. Hulstaert, M. S. C.)

La Dénatalité dans les Milieux Indigènes.

Dans le n° 2 de BELGIQUE D'OUTREMER (Léopoldville) M. Pierre BORLÉE publie sur ce « plus grand obstacle au développement du Congo Belge » une étude qui est parmi les meilleures qui aient paru sur ce problème.

La dénatalité menace déjà de disparition de grandes cultures économiques et de faillite tels grands moyens de transport. La légère augmentation de la population signalée dans les rapports officiels est due « à la vitalité étonnante de certaines populations... qui compense le déficit considérable... chez les 3/5 de la population du Congo Belge. Depuis 1935 spécialement, dans de nombreuses régions, y compris des régions qui, jusque là avaient connu une très forte natalité, de nombreuses personnes en contact avec les milieux indigènes... signalent une chute rapide dans le taux des naissances... En 1940, de nombreuses populations se trouvaient donc dans un état critique qui eut exigé et des ménagements et des mesures hardies pour les revivifier. Au lieu de cela, les nécessités de la guerre obligèrent le Gouvernement à bouleverser davantage la vie des populations et à augmenter le nombre des travailleurs occupés en dehors des villages de 430.000 à 700.000, saignant ainsi à blanc toutes les populations. Il est difficile actuellement de calculer l'étendue du ravage accompli... Tous les témoignages concordent cependant pour dire que le choc a été violent, qu'il aura accéléré la mort de populations malades et que vraisemblablement il aura compromis l'équilibre de nombreux groupes encore prospères...

Toutes les crises humaines ont des causes multiples et souvent cachées. La crise de dénatalité, crise essentiellement humaine, possède à un haut degré ces caractéristiques. »

Comme causes de la dénatalité l'auteur cite, après une enquête approfondie:

1. Les maladies : « il est fréquent de rencontrer 30 à 40 % de la population adulte d'une région atteinte de blennorhagie. »

2. L'exode des villages : avant 1940, 16 % de la population mâle adulte valide était employée dans les exploitations européennes, (dépasser le taux de 10 % est considéré comme compromettre le développement des collectivités indigènes).

Depuis lors on a puisé plus de 25 % soit la plus grande partie de la jeunesse indigène. D'où conséquence immédiate : le danger de voir tout ce qui reste jeune et sain quitter à la première occasion le village où l'on meurt d'ennui, où les corvées retombent sur un trop petit nombre, où rares deviennent les parties de chasse et les fêtes joyeuses. »

3. « Notre occupation, avec l'expansion économique, ses règles d'ordre public a bouleversé de fond en comble toute l'économie de la structure morale et familiale de la vie indigène . . L'indigène n'a plus d'intérêt majeur à avoir des enfants, ni à assurer leur formation morale . . . sa femme émancipée n'en veut plus . . . Le fardeau de la vie est trop dur aux épaules de la mère de famille quand les autres femmes n'ont ni charge ni souci . . . et peuvent, revêtues de beaux

pagnes, aller jacasser aux fêtes et aux marchés . . . J'ai vu un village de plus de 100 femmes qui jusqu'en 1937 avait eu une natalité normale, ne pas avoir un seul enfant en 1938 et 1939, et cela sans cause apparente. »

4. « La faillite de l'éducation morale de la jeunesse indigène. Les parents s'en désintéressent. . Les nombreuses institutions coutumières qui avaient pour mission la formation des enfants sont battues en brèche. Plus rien ne les retenant garçons et filles à peine pubères se livrent à tous les excès de la passion sexuelle . . Certaines tribus sont jusqu'à présent parvenues à préserver leurs enfants: et ceux-ci où qu'ils se trouvent ont une magnifique progéniture . . .

5. « La classe paysanne plie sous le poids d'un trop lourd fardeau: Elle a, outre sa nourriture, à assurer . . le développement des grandes cultures économiques... Ces travaux à peine terminés, elle est requise de construire et d'entretenir des routes (avec quels moyens dérisoires d'ailleurs), d'édifier des maisons de chefs, écoles, gîtes d'étapes: un travail important est-il à effectuer dans la région... pendant des mois elle doit quitter ses foyers. La tâche, spécialement dans les régions peu peuplées, est devenue écrasante. Plus jamais le paysan ne sait ce que le lendemain lui apportera. A un tel rythme de vie, si perpétuellement changeant, les notables indigènes ne parviennent pas à adapter la vie de leur communauté... Le peuple qui n'est plus guidé, se livre à ses instincts, languit et meurt »

6. Dans les milieux extra coutumiers: souvent « l'habitation ne respecte pas les principes moraux des travailleurs; le milieu est essentiellement asocial et inorganique: l'enfant est une lourde charge pour le travailleur, pas assez n'a été fait pour l'éducation des enfants, spécialement à l'âge critique de la puberté. »

Après avoir exposé plus largement ces causes, l'auteur propose des remèdes. Pour les milieux extra-coutumiers, il s'agit de donner aux travailleurs une habitation avec cour sauvegardant l'intimité familiale; le nombre des femmes doit être égal à celui des hommes: l'enfant doit redevenir un avantage pour les parents par l'octroi d'une ration suffisante: le camp des travailleurs doit être organisé en vraie communauté; enfin l'auteur propose un projet très hardi pour l'éducation: camps de jeunesse à l'époque de la puberté. 1)

Dans les milieux coutumiers les prélèvements doivent être limités. « Pour qu'une société ébranlée par le départ d'un trop grand nombre d'hommes puisse se relever il lui faut certainement près d'une génération . . . il y a nécessité absolue d'avoir une politique de longue durée . . . Accordons à toutes les communautés qui peuvent encore le faire la chance de se relever en y interdisant pendant dix ans tout recrutement et déclarons que dans telle chefferie ou dans tel village, atteint à mort et mal situé

---

1) Cette dernière mesure sera certainement très discutée, car elle comporte un grave danger (pensez aux institutions similaires dans certains pays européens); il faudra des précautions extrêmes pour l'écarter et risque que le meilleur ne devienne l'ennemi du bien. L'internat scolaire dans des missions serait préférable à notre avis. Mais la première mesure nous semble être l'assainissement moral des centres et des camps. Et je pense à la surveillance de l'exode de la jeunesse, à la punition d'office des atteintes à la pudeur, à la prostitution, à l'aide à donner par les autorités aux parents dans la protection de leurs filles, à la répression de l'adultère, à la limitation des divorces officiels ou clandestins, etc. (G. H.)

économiquement, les recrutements peuvent être effectués jusqu'au dernier homme. » [2])

Ensuite, « pour qu'un village, un clan, une tribu prospère, il faut non seulement qu'il jouisse d'un minimum de stabilité mais qu'il vive dans la joie et le bonheur » [3])

Dans la lutte contre les maladies vénériennes il ne suffit pas, dit Mr. Borlée, de soigner un centre ou un camp ; on doit « s'attaquer en même temps à tous les foyers existant dans une région. » Puis il propose l'établissement d'une taxe frappant les indigènes et variant selon le coût de la lutte antivénérienne.

En outre, pour les régions à basse natalité, l'auteur propose un impôt à payer par tous les hommes valides adultes depuis plus de 5 ans et ne pouvant justifier de deux enfants en vie par femme. « Cet impôt serait versé à un fonds de natalité qui servirait à verser une prime importante à la femme, lors de la naissance d'un bébé . . . Il faut que les primes compensent au moins ce que la débauche peut rapporter. »

Mr. P. Borlée conclut : Si nous ne voulons pas que le chiffre de la population indigène descende catastrophiquement, il importe que le plus tôt possible nous agissions en même temps et de manière constante sur toutes les causes de la crise. » Et il forme le vœu que le Gouvernement belge jette hardiment un regard sur l'avenir . . . qu'il proclame la primauté de l'homme et de la société humaine sur les prétendues nécessités économiques. »

* * *

L'étude de Mr P. BORLÉE peut être considérée comme faisant partie de ce qu'on pourrait nommer une prise de conscience nationale devant le problème le plus urgent de la Colonie. Après quelques voix entendues vaguement à des intervalles trop éloignés, enfin les cris d'alarme se font plus pressants, jusque dans les journaux. Ainsi, dans le Courrier d'Afrique : P. R. rapporté dans notre n° 1 de cette année; puis Mr J.Esser et le Dr T. Prum; tandis que Mr. A. Ruwet essaie d'atténuer leurs affirmations et de minimiser la gravité du problème.

Ces deux positions se font souvent jour dans les discussions sur cette question. On pourrait les considérer, grosso modo, comme deux partis parfois dénommés optimistes et pessimistes. Les premiers donnent l'impression de craindre un ralenti dans le progrès économique et « civilisateur » ou une atteinte au bon renom de la Colonie Les derniers mettent à l'avant-plan des préoccupations humaines, accordant à la société indigène la primauté et jugeant leur attitude plus favorable, même à l'économie, si l'on regarde l'avenir

On ne devrait pas si facilement crier au scandale quand ce sujet est touché. On dirait qu'il éveille des susceptibilités. C'est à se demander de qui ou de quoi on a peur. Un fait est plus important qu'un lord-maire, disent les Anglais. Comme l'exprime le Dr Prum: « le sujet ne doit plus être tabou. Ce serait une faute grave d'ignorer pudiquement la question, comme autrefois les maladies vénériennes. » Heureusement, continue-t-il, « nous

---

2) A l'encontre de cette dernière mesure il faut rappeler que même envers ces groupements malheureux nous ne pouvons décliner notre responsabilité, ni jouer à Pilate. Le regroupement des populations, s'il est fait prudemment et avec les ménagements nécessaires, pourrait conjointement avec des mesures sociales et morales rendre la vie à plus d'un groupement qu'on croit inévitablement voué à l'extinction. Nous ne pourrons avoir la conscience tranquille qu'après avoir fait tout ce qui est en notre pouvoir. (G H.)

3) Cette condition du progrès démographique est trop souvent négligée Il lui faut un climat psychologique et social, dont le bonheur calme et la confiance dans l'avenir sont des constituantes « Il règne dans ces hameaux sans hommes, une morne une mortelle tristesse, et bientôt la natalité s'y tarit; car les noirs - c'est un phénomène d'observation constante - n'engendrent que dans la joie; les groupes découragés ne désirent plus, ne veulent plus, n'ont plus de progéniture « (P. Ryckmans Dominer pour Servir, 1931 , p. 206). (G. H.)

ne sommes plus traités de Cassandre ou de « gens auxquels il faut apprendre à se taire » ... Nous savons aujourd'hui officiellement ce que chacun essayait d'ignorer. » Voilà donc le premier pas posé Notre conscience et notre honneur national sont engagés.

En attendant les mesures que prendront les autorités compétentes, nous souhaitons que, dans les discussions inévitables et utiles dans un problème si complexe et encore imparfaitement étudié, on reste toujours objectif et qu'on évite toutes sortes d'allusions ou de comparaisons - personnelles, nationales, ou autres - comme on en entend et lit parfois et qui ne font aucunement progresser la question, mais au contraire se départent de la sérénité et du sérieux commandés par un problème si important pour l'avenir de la Colonie. (G. H.)

Corvées et Prestations.

Un texte du Service de l'Information annonce que: « Une ordonnance législative en date du 13 octobre 1944 permet aux autorités indigènes, après avoir pris l'avis du Conseil des notables, d'accorder la faculté de racheter certaines corvées.

Cette nouvelle disposition présente l'avantage de permettre aux meilleurs agriculteurs de s'adonner à leurs travaux pendant toute l'année sans être dérangés inopportunément par l'obligation d'exécuter certaines prestations. D'ailleurs, les prestations rachetables peuvent être beaucoup mieux exécutées par de la main-d'œuvre spécialisée qui pourra être payée par le produit du rachat.

Cette mesure existait déjà dans la plupart des colonies britanniques en Afrique. Dans le territoire de Mahagi, le rachat est appliqué à titre d'essai depuis 6 ans avec beaucoup de succès. »

Nous pouvons ajouter que des essais ont été tentés encore ailleurs. Dans la Tshuapa l'essai que nous avons vu dans une région relativement évoluée n'a guère duré: dans cette population clairsemée avec forte tendance à l'émigration, le nombre des bénéficiaires était tel qu'il ne restait pas assez de bras pour les corvées jugées nécessaires ..

Cette mesure demandera donc un grand doigté dans l'application. Et cela d'autant plus que le pouvoir d'autoriser le rachat est attribué aux autorités indigènes, dont l'impartialité est loin d'être garantie. On peut craindre que cette mesure alourdira le fardeau de telle classe de la population et privilégiera encore davantage telles autres classes, e.a. les grands polygames. Dont conséquence : accentuation de l'exode de la jeunesse vers les centres.

Bien donc que cette mesure constitue un réel progrès « vers la suppression du travail forcé sous toutes ses formes » et vers la délivrance du paysan indigène « de l'obsession de la corvée », nos préférences vont à la mesure intégrale telle qu'elle a été décrétée par feu le Gouverneur Général F. Eboué. Voici les principaux articles de cet arrêté :

« 1. L'impôt des prestations est et demeure supprimé en A. E. F. à partir du 1er janvier 1944.

2. En cas de sinistre, de calamité publique et dans des circonstances exceptionnelles obligeant à l'utilisation sans délai de main-d'œuvre indigène, les Chefs de département ou de subdivision pourront requérir verbalement ou par écrit les services des indigènes valides du sexe mâle pour l'exécution de travaux présentant un caractère d'urgence absolue, ou immédiatement indispensable pour la sécurité publique.

Les Chefs de département ou de subdivision devront rendre compte d'urgence à leur Chef de territoire des réquisitions qu'ils auront opérées, en indiquant les raisons ayant motivé ces réquisitions, la façon dont elles auront été opérées, le nombre d'indigènes qui auront été requis, les salaires payés d'après les tarifs en vigueur dans la région intéressée, les résultats obtenus. »

Nous exprimons à Monsieur le Gouverneur Général de l' A. E. F. nos sincères remerciements pour nous avoir bienveillamment communiqué le texte de cet arrêté.

(G. Hulstaert)

DOCUMENTA

ARTS ET MÉTIERS INDIGÈNES.

A ce problème, la revue AFRICA consacre le numéro d'octobre 1943 Cette importante contribution contient mêms des études concernant les pays civilisés. Sir Hanns Vischer et Mr Meyerowitz ont raison d'affirmer que ceux qui s'occupent de ces problèmes en Afrique ont beaucoup à apprendre d'autres peuples se trouvant devant des situations analogues. Nous croyons donc faire oeuvre utile en empruntant quelques résumés.

En Nigérie.

Les arts et métiers traditionnels étaient variés et bien distribués. Ils tenaient une place importante dans la structure sociale du pays. L'influence du goût européen et la demande des produits par les Européens, ainsi que la concurrence des produits importés affectèrent sérieusement l'artisan indigène. La fabrication de nattes, paniers et cordes était peu affectée. La poterie suffit encore aux besoins locaux et pourrait se développer.

Dans le travail du bois, du cuir et des métaux la demande européenne donna lieu à de nouvelles industries. Celles ci n'atteignent pas la haute qualité des arts traditionnels ; il leur manque aussi l'organisation. L'emploi de dessins et matériaux d'origine européenne dans l'industrie textile a eu pour conséquence un travail inférieur.

Les efforts du gouvernement pour encourager les arts et métiers traditionnels n'ont pas obtenu de grands résultats. Les élèves dans les écoles de métiers n'étaient pas les enfants des artisans traditionnels. L'importation d'articles fabriqués à bon marché eut un mauvais effet sur les industries indigènes

Il est de première importance d'encourager les Africains à apprécier leur art ancestral et de développer en eux la faculté de discernement qui leur donnera confiance en eux-mêmes, tout en les empêchant d'accepter sans critique les apports étrangers

Les techniques nouvelles et l'organisation pour la vente doivent s'adapter à la vie sociale des indigènes.

Le problème est urgent, car avec l'allure croissante des changements et de la désintégration nous risquons de manquer l'occasion. (K.C. Murray).

En Afrique Occidentale.

Le développement des industries secondaires est nécessaire au progrès agricole. Ce développement doit être adapté à la vie sociale du groupe. Les métiers doivent être en rapport avec les besoins de l'endroit même. Alors ils peuvent faire face à la concurrence des marchandises d'importation.

Les nombreux problèmes soulevés par l'industrialisme ne peuvent être résolus que par des recherches approfondies. Toute dépense faite pour ces recherches sera toujours plus profitable que les subventions et les tarifs protecteurs (R. W. Stopford).

Industries secondaires en Afrique Tropicale.

En examinant la possibilité de l'installation en Afrique tropicale de grandes entreprises industrielles, il faut envisager toutes les conséquences, bonnes et mauvaises, afin d'éviter les misères causées par le mouvement industriel dans d'autres pays.

C'est la population indigène qui achètera la majorité des produits industriels. Il est donc nécessaire d'augmenter sont pouvoir d'achat. Une amélioration de la technique agricole doit donc aller de pair avec le développement industriel

Pour cela les industries secondaires, ayant besoin de peu de capital, semblent tout indiquées. Elles devraient répondre aux demandes indigènes et se servir des matières premières trouvées sur place, utilisant le sens artistique et l'habilité de l'artisan indigène.

Ainsi le développement industriel conduira à une amélioration des conditions de vie pour les Africains et les rendra indépendants des fluctuations des prix et de l'importation coûteuse. Il est à espérer qu'un contrôle officiel évitera aux Africains les souffrances subies par d'autres peuples (T. Cahan)

Progrès des Arts Indigènes.

L'étude et les essais sur plusieurs points de l'Afrique ont conduit à l'appreciation de la haute valeur esthétique des arts et métiers africains. L'observation a montré que chaque fois qu'un Européen a l'occasion de s'entretenir en artiste avec un Africain, les barrières de race et de langue disparaissent.

Il est important, en vue de preserver ces talents précieux et cette tradition d'art, d'améliorer les conditions économiques et de mettre les métiers indigènes en état de trouver leur place dans la structure économique de la société contemporaine. Ceci nécessite la formation d'artisans et de professeurs, l'application de méthodes modernes, l'étude des matières premières locales et l'organisation apropriée pour la vente. Il importe avant tout de faire une étude préalable et détaillée des conditions sociales et économiques. Ce développement ne peut se faire qu'en marchant de pair avec l'éducation au sens le plus large, et à condition d'améliorer l'agriculture et les conditions de vie en général.

Six ans furent donnés à l'étude et aux échanges de vues entre plusieurs artistes, hommes de science, Africains et Anglais, ayant à cœur les intérêts de l'Afrique. Il en résulta une subvention de 127.000 livres sterling, octroyée par la Trésorerie britannique au débit des fonds du Colonial Development and Welfare Fund, pour la fondation au Collège d'Achimota (Côte de l'Or) d'un Institut d'Art, d'Industrie et de Sciences Sociales de l'Afrique occidentale.

Les arts et métiers lancés à Achimota ont connu un essor particulier à cause de la guerre qui a augmenté considérablement la demande de leurs produits. L'attitude des Africains instruits à l'égard de l'artisan a grandement changé : de nombreux évolués et chefs dirigent leurs enfants vers cette profession. Des indigènes ayant terminé leurs études secondaires demandent l'admission à l'école des arts et métiers. Ce qui constitue une réfutation éclatante de l'accusation que l'Africain instruit n'a d'autre ambition que de devenir bureaucrate (H. V. Meyerowitz).

En Pologne.

Les efforts faits pour préserver en Europe les arts populaires ont généralement échoué. Plus haute est la valeur esthétique des produits faits à la main, plus ils sont menacés par les bas prix des articles fabriqués en masse par l'industrie.

Avant d'entreprendre une action pour sauver l'art populaire, il faut étudier ce qui a été fait ailleurs. Car, en principe, le problème est le même partout.

L'expérience en Pologne a démontré que seuls ceux qui respectent l'individualité de chaque artisan comme de chaque région ou tribu sont capables de guider les artistes indigènes. En voulant imposer ses vues propres on fait fausse route. Quand on se limitait à faire revivre la confiance dans l'art ancestral et à assurer l'écoulement des produits, le succès était complet. Mais les amis de l'art populaire qui proposaient leurs propres idées n'ont eu que des échecs, malgré les efforts et les millions dépensés.

Dans une industrie de couvertures quelques artisans de talent furent appelés pour relancer les anciennes méthodes. Ni dessins préparatoires, ni modèles : l'artisan compose au fur et à mesure directement sur le métier. Ce n'est que lorsqu'il est devenu suffisamment habile qu'on lui montre des modèles étrangers sévèrement sélectionnés : on voulait absolument éviter l'imitation. Le succès fut complet.

Au contraire, des artisans conduits à la ville pour se perfectionner par l'étude avaient rétrogradé.

Certains tissus étant fort demandés à l'étranger, on se mit à les produire méchaniquement en les teignant avec des colorants industriels. Après quelque temps l'étranger ne voulait plus de cette camelote et on en inondait le marché intérieur. Ce fut une faillite complète et les vrais artisans furent découragés par ces ouvrages inférieurs des villes.

Une autre expérience obtint un tel succès que l'économie en reçut un développement au profit de la communauté entière. Les fables et chants anciens rentrèrent en vogue. L'enthousiasme se communiqua aux villages environnants : une nouvelle vie y semblait infusée.

« L'expérience en Pologne a prouvé que pour éveiller la confiance mutuelle et pour affermir l'amitié entre gens de milieux différents, rien ne surpasse l'activité pour un idéal commun de beauté, qui comme un idéal de bien, est un attribut du

Créateur ».

« Je suis convaincu que les artistes Blancs et l'artisan Noir peuvent arriver à se comprendre en travaillant ensemble ; car la technique de l'artisan se trouve, comme une valeur absolue, en dehors du royaume du langage humain. »

« Mesures, formes, dessins, etc. sont dictés aux artistes vivants par l'intérêt personnel et tribal comme par les nécessités de la vie. Le but est la préservation de la richesse tribale en harmonies de formes et de couleurs, à laquelle l'humanité devrait attacher autant de prix qu'à la préservation des harmonies de formes et de couleurs dans la nature. »

« La préservation des caractères tribaux de l'art populaire a d'autant plus d'importance actuellement que tout ce qui est beau est menacé par la crise par laquelle passe la civilisation entière de la race blanche... L'énergie de cette race a été tendue, durant des années, dans l'unique sens du triomphe sur le temps et l'espace. L'homme blanc a employé la vitesse uniquement pour l'acquisition de la richesse, pour les transports, pour l'exploitation des trésors accumulés par la nature ou pour la destruction des résultats des efforts accomplis durant des siècles par les générations passées. Nous approchons des limites extrêmes de la possibilité. Après avoir dépassé ces limites nous arriverons, par la loi de la réaction, à la faim de la paix, de la contemplation et de la beauté » (A. Plucynski).

VILLAGES A PLANTATIONS COOPÉRATIVES.

Nous sommes reconnaissants à Monsieur le Gouverneur Général de l'A. E. F. pour des informations complémentaires sur ce sujet, dont a traité feu le Gouverneur Général Eboué dans son opuscule « L'A. E. F et la Guerre » (signalé dans le n° précédent d'AEQUATORIA). Nous croyons que ces renseignements intéresseront nos lecteurs.

« L'idée du village à plantation industrielle coopérative procède du village juif de Tel Aviv, avec cette modification capitale que le principe de propriété est respecté à l'échelon familial (limite à fixer suivant la coutume : père, oncle ?).

Théoriquement le village est organisé par l'agrégation des secteurs des propriétés familiales, d'étendue proportionnelle au nombre des membres de la famille.

Les produits de récolte sont traités au centre du village dans les installations industrielles et suivant les règles de la mutualité.

Plusieurs villages peuvent se grouper par la création d'organismes plus importants (tanks pour le transport de l'huile ou du latex, centres d'épuration et de conditionnement, etc.)

Des directives ont été données à certaines unités administratives pour examiner la réalisation pratique de l'idée, mais c'est là une expérience qui demandera du temps et de la patience. »

Nous serions très reconnaissants à nos lecteurs s'ils voulaient bien nous faire parvenir des renseignements sur ce qui a été fait en ce domaine dans leurs régions respectives. (*Rédaction*)

Bibliographica

R. van CAENEGHEM, Scheut. — Kabundi Sprookjes, Vromant, Brussel 1938; 240 blz.; - 60 fr.

Het is wel jammer dat we dit werk niet vroeger konden recenseeren. Voor dergelijke uitgaven is het echter nooit te laat De rijke schat der inlandsche woordkunst is immers nog zoo bitter weinig bekend in de literatuur.

P. van Caeneghem geeft ons 75 fabels over éénzelfde diertje, dat evenals Reynaert de Vos het middenpunt vormt van een heele cyclus, zooals wij er bij alle Afrikaansche volkeren aantreffen rond een of ander dier dat de zegepraal verbeeldt van slimheid en verstand over macht en geweld.

De inlandsche tekst is vergezeld van een vertaling en van uitleggende notas. Dit lijkt ons het beste model voor dergelijke uitgaven. En o.i. moet men er niet voor terugschrikken die annoteering breed op te vatten. De aangifte van naam en stam der inlandsche verzamelaars is zeer waardevol en zou in dergelijke uitgaven nooit mogen ontbreken.

P. van Caeneghem's grondige kennis van de taal, de gebruiken en de mentaliteit van zijn volk zijn een waarborg voor de degelijkheid van dit werk, waarvoor zij tevens de onmisbare voorwaarden zijn.

In de inleiding wijst S. op het belang van de studie van taal en woordkunst voor de kennis van het geestesleven en de psychologie der inlanders, alsook op de ethnologische waarde der fabels.

Wij bevelen P. v. Caeneghem's boek warm aan als model voor verdere publicaties van de woordkunst der Kongoleesche volkeren.

G. H.

A. M. JONES, African Music; 33 pp. Rhodes-Livingstone Museum, Livingstone, N. Rhodesia. 1943.— 1/6.

De auteur bestudeert de muziek der Bemba, Lala, Swaka en andere stammen van Noord Rhodesië. Als er hier sprake is van « African » en « Bantu » zijn op de eerste plaats die stammen bedoeld. Toch is het gewettigd die termen in meer algemeenen zin te verstaan, want aan de menigvuldige muzikale uitingen liggen algemeene principen ten grondslag die wel overal in Afrika hun toepassing zullen vinden.

Het is juist de uiteenzetting van die algemeene principen die het boekje zoo interessant maken. Wat S. zegt over de houding die wij tegenover de muzikale uitingen van de Afrikanen moeten aannemen, geldt niet enkel voor het Engelsch volk. Eerstens zijn wij geneigd om te veroordeelen wat ons ongewoon voorkomt; tweedens beschouwen wij onze eigen muziek als de éénig-ware, onze gam als de éénig natuurlijke, enz. Maar dat is de goede houding niet. Wij moeten ons eerst van sommige vooroordeelen ontdoen willen wij iets begrijpen van deze muziek.

Uit de eerste twee hoofdstukken blijkt dat de Afrikanen niet enkel de meeste door de Europeanen beoefende genres van muziek hebben, maar ook de meeste soorten van hun instrumenten, zij het dan ook met minder mechanische verwikkelingen. Het zal zelfs blijken dat sommige genres door de Afrikanen beoefend worden in een mate die ons Europeanen verbazen moet.

Het gansche vierde hoofdstuk over trommelen zal voor meer dan één lezer een revelatie zijn. Het Afrikaansche rythme staat zoo ver van het west-Europeesche rythme af als « manhood from infancy ». Het dooreenstrengen van drie, vier rythmes zonder dat de hoofdslagen te samen vallen is voor ons iets ongehoords. En toch is dàt het trommelen bij de inlanders. Maar dàt is het ook, wat de dansers zoo opjaagt.

Neem ook maar wat S. zegt over dat klein handpianotje wat uw sentinelle uren lang betokkelt zonder moe te worden, of over het zingen en de polyphonie. Want er is echte polyphonie bij de zwarten, waarin de stemmen onafhankelijk van elkaar evolueeren in goede samenklank. Ik denk hierbij aan sommige phonograafrollen destijds door P. Hulstaert opgenomen, zoomaar volgens natuur bij het dansen van Nkundogroepen. Onderworpen aan het oordeel van een

gekend musicoloog werden ze van de hand gewezen als « Europeesch », ofschoon het louter inlandsch was, zóó zuiver was de polyphonie ! Iedere blanke die bv. de iyaya-dans der Nkundo hoorde moet toegeven dat de inleiding echte meerstemmige zang is.

Het boekje besluit met een hoofdstuk uit het Handboek van het Rhodes-Livingstone Museum over de muziek instrumenten aldaar verzameld, en met een klein essai over de sociale beteekenis van de muziek bij de Barotse, door den directeur Dr M. Gluckman.

Warm aanbevolen aan al wie zich aan inlandsche muziek interesseert.

V. A.

RITCHIE, J. F.: The African as Suckling and as Adult.- The Rhodes-Livingstone Institute, Livingstone, 1943, 64 pp. 2 s.

Schrijver is overtuigd Freudist en wil ons een psychologische verklaring geven van het karakter der zwarten. Volgens hem is de zwarte slecht voorbereid om zijn eigen verlangens- en gevoelswereld aan te passen aan de buitenwereld, mist initiatief en persoonlijk objectief denkvermogen. De hoofdoorzaak hiervan ligt in het feit, dat de zwarte zuigeling al zijn grillen door moeder ziet ingevolgd, zoodat zich in hem een gevoel ontwikkelt van almacht en van de volledige goedheid der buitenwereld. Daarop volgt echter de brutale spanning, waarbij het kind zich machteloos ziet tegenover een totaal slechte buitenwereld. In persoonlijke reactie ziet hij geen baat, en laat zich dus passief terugvallen in de handen van moeder en verder voor hem zorgende surrogaten van moeder.

Het boekje is dus vooral een Freudiaansche verklaring van de verstandelijke inhibitie der zwarten, en heeft alle hoedanigheden en gebreken van een dergelijke Freudiaansche verklaring.

E. B.

LEWIN Julius: The Colour Bar in the Copper Belt. - Race Relations, Johannesburg, 1941. 20 pp. 6 d.

Alle ronkende beginselverklaringen ten spijt is er een dreigend gevaar, dat de ekonomische colour bar, en dus de onrechtvaardige achteruitzetting der inlanders zich uitbreide van Zuid-Afrika over de beide Rhodesiën en Nyasaland naar Oost-Afrika en misschien wel naar Belgisch Kongo ook.

Onder voorwendsel dat de rechten der blanken voorgaan, en dat hun geprivilegieerde positie en hun hoogere levensstandaard moeten beschermd worden, willen de blanke werkliedenbonden beletten, dat niet-gesyndikeerde werkkrachten aan eender of lager loon hun plaatsen zouden kunnen innemen in hooger of lager vakwerk.

Die streving is akuut op de Copper Belt, en de schrijver stelt vier middelen voor om ze te overwinnen: instelling van zwarte werkliedenbonden, rechtvaardige regeling der blanke immigratie, instelling van een onpartijdige loon-commissie, en betere politieke vertegenwoordiging der inlanders.

E. B.

HUGHES Philip: The Popes' new Order. Burns Oates, London, 1943. pp. 232. - 9/ - net.

Dit boek is een systematische samenvatting van de pauselijke sociale encyclieken en brieven van 1878 tot 1941. Het behandelt voornamelijk den oorsprong van het staatsgezag, de rechten en plichten van den staat tegenover de Kerk, den enkeling, het huwelijk en gezinsleven, het kapitalisme en den werkman, en de internationale orde.

Het is een handboek geworden, dat elk katholiek, die zich met de studie der sociale orde onledig houdt, in hoofd of hand moet hebben. Het zet in schel licht, hoe totalitaire systemen en oorlogen enkel een droef-noodzakelijk gevolg zijn van liberalistische en democratische dwalingen en overdrijvingen met hun illusie van voorruitgang en haast desperate levensvoorwaarden voor enkeling en familie, met hun miskenning van natuurwet en goddelijke wet. Zoowel de rechten van enkeling en familie, als die van de internationale orde gaan boven die van den staat en moeten door den staat gediend worden.

Dat is leer van Paus en Kerk, die niet enkel met den mond, maar ook met ter daad moet herkend worden om te komen tot een socialen en internationalen vrede.

In hoeverre de wereld bereid is om die leer te herkennen, zal nog eens blijken uit het

feit of die wereld bereid zal zijn om aan Paus en Kerk een plaats te geven in de komende conferenties, die het lot dier wereld moeten regelen.

E. B.

SMITH, R.A.L.: The Catholic Church and Social Order.- Longmans, London, 1943.- pp.162 7/6 net.

De moderne staat, en niet alleen de totalitaire, knot meer en meer de vrijheid van den mensch. Goed, bloed en leven mag hij vragen: maar niet de eeuwige ziel. Op dat punt kunnen en moeten alle kristelijke belijdenissen pal staan en één front vormen, steunend op hun gemeenschappelijk geloof, en hun gemeenschappelijke opvatting over de natuurwet en over de organische inrichting der maatschappij.

Op het terrein der opvoeding moeten zij eischen, dat de Staat de primeerende rechten der ouders erkenne, het godsdienstig onderwijs bevoordeelige en de vrije scholen gelijkberechtige met de andere.

Op gebied van huwelijk en gezin, moet de Staat door verplicht familieloon, door een goede huizing-, prijs- en huurpolitiek het gezinsleven mogelijk maken, en verder de onverbreekbaarheid van het huwelijk bekrachtigen.

Op ekonomisch gebied moet een politiek van persoonlijk eigendom, persoonlijk grondeigendom primeeren langs lijnen van vrije korporaties.

Uitsluitend geschreven met het oog op moderne toestanden in Engeland, is dit boekje een buitengewoon rijke bron van inzicht in de sociale implicaties van de kristelijke wereldbeschouwing. Toch vind ik het jammer, dat politieke, kultureele en ethnische implicaties totaal zijn over het hoofd gezien.

E. B.

SHEED, F. J: Man, the Forgotten.- Sheed en Ward, Londen, 1943.- 1 s. net.

Wie een rechtvaardige orde wil scheppen onder de menschen, moet de menschen recht laten wedervaren. Het recht van elk mensch staat geschreven in zijn natuur of wezen. Wie die natuur verkracht, schept noodzakelijk chaos. Zoo doet Hitler.- Deze vrij algemeene waarheden zegt het brochuurtje vrij duidelijk. (E. B.)

QUINN Edward: Fundamentals of Peace.- Burns Oates, London 1942. pp. 70.-2/6

Aan de hand der vijf vredespunten uit de pauselijke Kerstboodschap van 1939 beschrijft deze brochuur den geest, die alleen een rechtvaardigen vrede kan brengen. De Kerk mag en moet hier spreken, omdat haar ministerie zich uitstrekt tot elken hinderpaal tusschen mensch en God. Maar de kristenen hebben sterk gefaald in de beleving van hun Geloof. De schrijver is erg pessimistisch voor de onmiddelijke toekomst, maar spoort des te sterker aan tot grondige werking.

E. B.

René TONNOIR.- Mani. Roman. 409 pp. Imprimerie Avenir Colonial Belge, 1944. En vente exclusive à la librairie Elite, Léopoldvillle. Edité au bénéfice des œuvres de Guerre. Prix . 75 fr.

Mr Tonnoir nous présente des scènes coloniales : il décrit des administrateurs, des missionnaires, des commerçants, des soldats indigènes, des femmes indigènes aux mœurs légères, des sorciers indigènes. Rien de pâle ni de conventionnel. La scène est toujours grouillante de vie. C'est le film interminable mais authentique des aventures et des sentiments de céans.

Tout y est écho direct de la vie coloniale. Pas de mythologie à la manière allemande, pas non plus de simples introspections à la manière française, mais plutôt des allusions à des types vécus, à la manière italienne. Blancs et Noirs défilent devant nous, tantôt bons et supportables, tantôt méchants et exécrables.

Le but du livre est évident : attirer l'attention des lecteurs sur la puissance occulte des sectes secrètes, en particulier de la secte de Mani. L'auteur a voulu nous dépeindre les machinations compliquées des Manis et leur obéissance aveugle au grand prêtre. Peut-être a-t-il voulu aller plus loin : nous prouver qu'il ne faut pas détruire ces forces cachées mais les utiliser, les canaliser. Sans les milliers d'adeptes de Mani, Poutrel n'aurait pas pu découvrir le voleur Gomina Albert, ni venger

la mort de Diana Nicefield ni rendre la vie à l'Excotaca.

On voit qu'une tolérance aimable inspire le « chroniqueur » dans presque tous les problèmes psychologiques. On voit aussi qu'une connaissance sérieuse des habitudes indigènes guide cette plume inventive et réaliste.

Celui qui connait le Congo lit avec plaisir ce livre, reflet des vies de brousse, et celui qui n'a pas encore pris contact avec la Colonie, le parcourt tel un album bien tenu...

Bref, ce livre a sa patrie et cette patrie, c'est le Congo Belge.

J. Esser, Lazariste.

Periodica.

AFRICA XIV, 6: Practical Anthropology in the Lifetime of the International African Institute (A. I. Richards); The Economics of Sixteen Ibo Individuals (J. S. Harris); Mass Education in African Society (Hanns Vischer); African Music (Fela Sowande). - 7: The Significance of Descent in Tale Social Structure (M. Fortes); Joking Relationships in Tanganyika (R. E. Moreau); Nutrition in East Africa (G. M. Culwick).

AFRICAN STUDIES III, 2: Land Tenure in the Transkei (S. H. Fazan); Political Changes in the Upper Lukenyi Area of the Congo (G. Brausch); The Drum Language of the Lokele Tribe (J. F. Carrington); The Written Representation of Inter-Vocalic Glides in Nyanja (T. Price) - n° Proverbs of the Nyanja People (E. Gray); Sc Lobolo Cases in Native Law (J. Lewin); Colon from three Angles (G. V. O. Bulkeley).

BULLETIN DE LA SOCIÉTÉ D'ÉTUDES CAM ROUNAISES, n 6: Rites agraires et Clas d'Age (J. Mouchet); Autobiographie d'une fem Banen (R. Duqast); - N° 7: Le Pays et la Pop lation Matakam (G. Lavergne); Un peu zoologie à propos d'un proverbe (J. Sohler).

BULLETIN DE L'INSTITUT FRANÇAIS D'AFRIQUE NOIRE (Dakar) Vol. I, 1 - 4: L Associations d'âge chez les Foulbé du Fouta - Dj lon (Saikhou Baldé); La représentation huma ne dans les dessins d'enfants noirs (B. Appia) Les coutumes et le droit chez les Kel Tadélé (Joubert); Le gage des personnes au Soudan françai (H. Ortoli); Glossaire des mots français passé en malinké (Fily Dabo Sissoko); Notes sur le premières populations de la région de Dosso-Nige (M. Robin); Grammaire et lexique diola d Fogny-Casamance (H. Weiss); Notes sur la socié té et l'état chez les Twareg du Dinnik (F. Nico las); Les tribus du Sahel mauritanien et d Ri de Oro, I. (H. Martin); Contribution à la Préhis toire de la région de Tichitt- Mauritanie (P. Lafo gue et R. Mauny); Famille, vie sociale et vi religieuse chez les Birifor et les Oulé (M. S dibé); L'association agricole en Mauritanie (H Martin).

Le n° 1 de l'année prochaine sera consacrée à l'étude de la POLYGAMIE.

Nous invitons toutes les missions à bien vouloir nous envoyer deux exemplaires de chaque publication en langue indigène, accompagnés d'une courte notice sur le sujet, le but et la valeur linguistique de l'ouvrage. Cette contribution permettra de faire connaître dans la colonie et à l'étranger ce que le Congo Belge réalise dans ce domaine.

L'empressement à payer l'abonnement fait éviter des frais et épargner du temps!

N° 1 van 1945 zal gewijd zijn aan bi dragen tot de studie van de VEELWIJVERIJ.

Wij richten tot alle misssies het verzo om ons twee exemplaren te willen zenden va alle uitgaven in inlandsche talen, met beknop aanduiding van onderwerp, doel en linguistisch waarde. Aldus zullen wij aan binnen- en buiten land een overzicht kunnen geven van hetgee op dit gebied bij ons gepresteerd wordt.

Tijdige betaling van het abonneme bespaart onkosten en tijd!