AEQUATORIA

VOLUME IX

1946

Rédaction et Administration
Mission Catholique

Opstel en Beheer
Katholieke Missie

COQUILHATVILLE

INDEX

		pp.
Bittremieux L.C.I.C.M.	Het Bantoe koppelwoordje -A	49
Boelaert, M.S.C.	Les Batswa de l'Equateur	58.153
	La Philosophie bantoue selon le R.P. Tempels	81
Delille P.A.,O.F.M.	De Huwelijkstitel bij de Chokwe	9
Heyboer B.M.	De Ngombe-stammen der Lulonga	128
Hulstaert G.,M.S.C.	La Propriété chez les Mongo	20
	L'Ethnie Mongo	69
	Rechtstreeksche Rede en Chronologie	100
	Connectieve Bijzinnen in Lomongo	135
Lacops M.	Proefnemingen bij Landbouwonderwijs	7
	Landbouwonderwijs in B. Congo	41
	Hoevescholen	121
Masuka A.	Proverbes Ba-Kongo	1
Mortier R.,O.M.C.	Ubangi onder linguistisch opzicht	104
Rombauts H.,C.I.C.M.	Ekonda e Mputela	138
Stanislas P.,C.P.	De Atetela-Asambala	91
Tanghe B.O.Mgr. O.M.C.	De Ngbaka	64
Van Caeneghem C.I.C.M.	Het prefix KU	13

DOCUMENTA

Bulkeley	Sur la colonisation belge	115
Campbell	L'enseignement de la Grammaire	113
Bourdillon	L'avenir des autorités indigènes	33
Cattier	Enseignement	79
	Assistantes sociales	79
Halleux	Situation démographique à Watsa	77
	Dénatalité	79
Holding	Enseignement pour femmes adultes au Kenya	116
Muller	Quelques aspects de l'évolution du Congo	155
Naus	Démographie sur la Lopori	114
Quix	Pour un institut d'études	32
X.	Stabilisation rurale dans le Sankuru	154
	C.E.P.S.I.	155

BIBLIOGRAPHICA

Bouchaud	Petite Géographie du Cameroun (V.A.)	118
Bouton J.	Pluies tropicales (E.B.)	38
De Bouveignes O.	Ecoute s'il conte (E.B.)	119
De Cleene N.	Le clan matrilinéal (E.B.)	157
Doke	Outline Grammar of Bantu (G.H.)	36
Evans-Pritchard	Some Aspects of the Marriage among the Nuer (G.H.)	157
Fabian Publications (E.B.)		37
Gluckman M.	Essays on Lozi Land (G.H.)	156
Gonella G.	The Papacy and World Peace (G.H.)	156
Malinowski	The Dynamics of Culture Change (E.B.)	158
Mineur G.	L'organisation politique Indigène du Ruanda-Urundi (A.R.)	38
Roussel	Koloniale Plichtenleer (V.R.)	159
Rubbens	Dettes de Guerre (E.B.)	34
Schapera	Notes on some Herero Genealogies (E.B.)	36
Sohier	Le mariage en droit coutumier Congolais (G.H.)	34
Van der Kerken	L'Ethnie Mongo (G.H.)	69
Van Thiel	Mbitagwambibuki (B.H.)	37
X.	La Conférence africaine française (E.B.)	117
	Les Abandiya	119

AEQUATORIA

IX• Année N° 1 1946

PROVERBES BA KONGO.

La sélection de proverbes Ki-ngana (Bi-) [1]) que cet article présente à la bienveillance des lecteurs fut recueillie par l'auteur au cours de ses expéditions apostoliques dans l'entre Nsele-Lukunga, portion N. E. du territoire de l'Inkisi, district du Bas-Congo.

De chaque proverbe nous donnons d'abord le texte Kikɔngɔ suivi de sa traduction, puis l'explication du proverbe par les autochtones — explication qui dans plus d'un cas constitue un second proverbe — suivie elle aussi de sa traduction [a]; enfin une traduction libre [b].

Nous ne doutons pas que d'autres chercheurs ne trouvent des proverbes analogues chez d'autres tribus leur confiées.

1. Dya kutika, nzala lumvutu.

Ramasse-toi des provisions, car la faim va revenir.

a. Ngeeyɛ bu udya umaanisa, nga mbasi nki udyɛ ɛ?

Si tu engloûtis toutes tes provisions, demain avec quoi apaiseras-tu ta faim?

b. Il faut prévoir l'avenir.

2. Kuvita ya ya, kɔɔkɔ mu kiinsu.

Ce n'est que là où réside une personne de ta connaissance que tu auras à manger.

a. Muuna gɔata gaana ukweenda, gɔ ka gɑyita nduku kɔ, nzala ufwɑ.

Qui visite un village où il ne trouve aucun ami, ne trouvera personne qui l'invite.

b. Crée-toi des relations.

3. Mbeemba gɔ dyeengene dyeengene, kundulu mmfuma.

Quand l'épervier Mbemba (Cypohierax angolensis) a tournoyé dans le ciel pendant longtemps, il se pose finalement sur le faux-cotonnier Mfuma (Eriodendron anfractuosum.)

a. Gɔ leengelɛ leengelɛ, gaana uvutuka, ku gata dyaaku.

Tu as beau parcourir la terre, tu finiras par aboutir chez toi.

b. On ne se sent nulle part aussi tranquille que chez soi.

4. Mvula kaanda kinɔka kinɔka, ka yaaka ikyɛ.

Au village du clan la pluie tombe sans discontinuer et sans jamais finir.

a. Maambu ma kaanda ka masukaa kɔ, kizɔɔnza kizɔɔnza.

Les affaires claniques poursuivent leur cours malgré des arrangements réitérés.

b. Incidents suivis d'arrangements se succèdent indéfiniment.

5. Lɔɔngɔ, lukaku ka lusukaa kɔɔla kɔ.

Le mariage ressemble à une clôture de chasse dressée en forêt et que le piégeur ne cesse de cacher par de menus rameaux.

a. Nzila lɔɔngɔ kulaanda kulaanda, kani mu kyeesi, kani mu mpasi.

Une fois marié le mari doit fréquenter les parents tuteurs de son épouse tant aux jours heureux, qu'aux jours malheureux.

b. Dans le bonheur comme dans le malheur il faut reconnaître la parenté de ta femme.

6. Bungudi bu lɔɔngɔ, yi bungudi bweetɔ; bungudi bu kaanda, manzala gɑ laka.

La parenté par alliance est pleine de préve-

---

1) Note de la Rédaction. - Dans les textes Kikɔngɔ du présent article :

n (ou nn) devant g ou k représente la nasale vélaire.

g sans n = la fricative vélaire sonore.

nances; la parenté clanique te plante les griffes dans le cou.

a. Mu kaanda lutɔɔndɔ nkatu.

Ne cherche pas trop la paix dans le clan.

b. Les ennemis de l'homme sont ses familiers.

7. Ngee bu udya nkɔlumuna, mwaaka kiluunga mabuundu bakutala.

Si tu engloûtis le tout sans rien garder, comment t'y prendras-tu au jour où ta parenté se réunit chez toi au grand complet?

a. Dya kutika. (Cf. n. 1)

Mange à ta faim mais sans épuiser tes provisions.

b. Sois prévoyant.

8. Yaaya sala kasala, ngee saanga kyaaku.

Si grâce à son travail ton aîné gagne sa vie, ajoute ta quote-part à la sienne.

a. Mpaangi mu luunda, ngee mpi luunda ki kyaaku, nga gɔ ka bwɑɑ kɔ, lumbu yuungene

Si ton parent fait des économies, à toi de faire de même, faute de quoi un jour tu seras vu.

b. Ne compte pas seulement sur tes parents, il s'agit de collaborer.

9. Kaanda ka zaandu kɔ, na : uta uluta.

Au marché la foule achète et se disperse sans plus ; il n'en va pas de même pour le clan.

a. Ngeeye bɔɔnsɔ bu usiila, mu kaanda mu wuunina.

Quoi que tu fasses, tu appartiens au clan.

b. Quoi que tu fasses, tu appartiens au clan.

10. Maama ubuta bɔɔle, ugaambula tɔɔndɔ.

Une femme a eu deux enfants; elle a engendré l'inimitié qui les sépare.

a. Lumbu sa usa, nde : mɔnɔ ibutuka kwaamɔ kuuna ! mɔnɔ ibutuka kwaamɔ kuuna ; nkyɔngɔ baana ba ngudi mɔsi.

Un jour tu prétendras : je suis né moi ici ! tel autre dira : je suis né moi là-bas ! alors que ce sont des enfants issus d'une seule et même mère.

b. L'opposition d'intérêts finit par triompher de la parenté consanguine.

11. Nkeentɔ ukwɛela mbwaadi bakweelululaa ; mwaana ubuta nkweenɔ ka bambutululaa kɔ.

Rien n'empêche que l'on prenne comme femme la veuve de son voisin, mais non la fille qui l'accompagne.

a. Mwaana tuukidi ku yakala di nkaka, beesele ye ngudi aandi, k'uleendi kunkweela kɔ.

Il y a empêchement au mariage entre un homme et la fille issue d'une union antérieure de la femme.

12. Kyaaku kyaaku, kingani kingani.

Tes affaires te regardent, les siennes le concernent.

a. Muuntu i kyaani, muuntu i kyaani.

A chacun de veiller sur ses propres affaires.

b. Chacun pour soi.

13. Nzala mu kivumu gata dyaandi.

La faim choisit l'estomac comme lieu de résidence.

a. Dya kusukaa, nzala ka isukaa kɔ.

Le repas se termine, la faim revient à intervalles réguliers.

b. On n'a jamais fini de manger.

14. Maama mbi, mu nseke keele.

Ta mère est affreusement laide, mais elle se dépense pour te procurer de quoi te refaire.

a. Maama kani umbi keena, ngee umvwiidi k'uleendi kungeta kɔ.

Quelle que puisse être la laideur de ta mère, à toi son enfant elle apparaîtra attrayante.

b. Pour un enfant, sa mère est une maman.

15. Ngyeenda ku gata di taata, k'yeendi ku gata di ba taata kɔ.

Je puis me présenter hardiment chez mon papa, mais je n'éprouve pas la même assu-

rance quand je me présente chez ses puînés.
a. Taata ukubuta, si kakuvwɑ luzitu ; ku nzɔ zi ba taata ba nkaka luzitu ka lu lwi ngi kɔ.
Tu peux attendre des prévenances de la part du père qui t'a mis au monde ; ne compte pas trop sur celles de ses puînés.
b. L'amour paternel ne se partage pas.

16. Nkutu k' utuunga kɔ, ka bananikaa nnkɔdi kɔ.
N'attrape pas par les fibres le sachet que tu n'as pas tricoté.
a. Bumbamu ka bumbɔte kɔ; dya kisadidi ngee mɔsi.
Exploiter les gens est un crime, que ton propre travail suffise à ton entretien.
b. Mange ton pain à la sueur de ton front.

17. Mvwɑ kyaani mbuta, mu nkɔlumuna mbɔɔmbɔ nlɛɛke.
Heureux celui qui possède ; celle qui doit se contenter de regarder se sent discrédité.
a. Di kadiilá kwaani, vwɑ kavwiidi.
L'on n'a usage que de ce que l'on détient.
b. Potior est conditio possidentis.

18. Nzɔ kinzadi ye nzɔ kizitu ka ilutila nnkɔɔndɔ vita kɔ.
La parenté par alliance ne saurait rester étrangère à n'importe quelle transgression des usages.
a. Kani ku kizitu, kani ku kinzadi kubwɑ dyaambu, ufweete kweenda.
Quel que soit l'événement qui se produise au village de ta parenté par alliance, va-t'en faire acte de présence.
b. Pris au dépourvu, compte sur l'assistance de tes parentés claniques et par alliance.

19. Nzɔ kinzadi ye nzɔ kizitu ka nnlɔɔnga ba nsɔɔngini kɔ, nga ulaansuka.
La parenté par alliance est nullement pareille à une colonne de fourmis voyageuses que l'on n'a qu'à franchir d'un pas pour en être débarassés.
Même sens que 18.

20. Kudya ku nkuumbi ku luvila, ka fitakanaa ku mwɛɛlɔ mi nzɔ kɔ.
Le rongeur Nkumbi (Cricetomys gambianus) mange loin de tout regard indiscret ; on ne le rencontre jamais près de l'embrasure d'une porte.
a. K'ulɛɛndi kutaangila kɔ : gɔ zɔlɛlɛ, si kakugaana.
Compter combien de fois tu n'as rien reçu ne convient pas ; ton interlocuteur ne manquera pas de gratifier s'il en éprouve l'envie.
b. Ne pas compter sur des cadeaux.

21. Nsusu ntwiidi, kidiimbu mfumu gata.
De même que toute poule a un propriétaire, ainsi chaque village a son « sui iuris ».
a. Mwaana bwɛɛki nsuki, kituumbu ku mfumu gata.
On met sur le compte du chef le fait que les cheveux d'un gosse roussissent.
b. L'aîné du clan porte la responsabilité civile des manquements de son puîné.

22. Mbisi i badyaa i mfumu, biyisi ku nzila.
Une fois que l'on s'est acquitté de la redevance au chef, on est autorisé à consommer le gibier, tout en jetant les os sur la rue.
a. Nlɛɛke gɔ kɔkwɛɛlɛ mbisi mu nntaambu, kabu di ntete dikatuka muuna mbisi yiina di mfumu.
S'il arrive à quelqu'un d'attraper une bête au piège, la première tranche passe aux mains du chef foncier.
b. Le chef est le premier au courant de ce qui se passe autour de lui.

23. Nsaku ba nkwɑ maalu balwaalaa zɔ.
Les éclats de bois plantés sur le sentier ne blessent que les grands marcheurs.
a. Mbwa kikudi, yaangi di kundyaa.
L'ardeur à la chasse du levrier entraînera sa perte tôt ou tard.
b. Qui trop embrasse mal étreint.

24. Mamvweeta, gɔ makugeengele ngɔɔnda impa.

Si les guêpes Mamvweta ne te piquent pas, c'est qu'il y a nouvelle lune.

a. Muuntu gɔ bwiidi mu dyaambu, ba nkaka mu kunseya beena; lumbu bamɔna mɔ baau, yɔ yɔ diingalele kwaani.

Les gens se moquent de l'homme auquel il arrive quelqu'événement fâcheux; mais quand leur tour viendra, le premier se sentira à l'aise.

b. Ego hodie, cras tu.

25. Kudya ku ntiinu kuyɔka nnwɑ.

A manger vite on se brûle la bouche.

a. Dya maleembe.

Mange à ton aise.

b. Hâte-toi lentement.

26. Ntyeete mbiinsu ziinini kɔlɔ, yu unyɔkele zɔɔwɑ.

Il faut être sot pour laisser échapper l'oiselet Ntyete (Cisticola lateralis) après qu'on a réussi à lui griller une patte.

a. Gɔ muuntu zɔɔwɑ ukubaakidi mu maambu, si kakuyaambula kwaaku.

Au cas où un sot a affaire avec toi sois tranquille, tu t'en tireras.

b. Un sot ne présente de danger que pour sa propre personne.

27. Nseki gɔ ntunini yaau, ye ntuundulu nkutu k'ileendi dya yɔ kɔ.

Je refuse d'aller dans telle brousse, je renonce par le fait même jusqu'aux minimes fruits Ntundulu (Amomum albo-violaceum) qu'elle produit.

a. Muuntu gɔ tumeengene yaandi, k'imvwiidi dyaaka mmfunu kɔ.

Des gens qui s'exècrent peuvent se passer aisément l'un de l'autre.

b. On n'attend aucun service de quelqu'un qu'on ne fréquente pas.

28. Mpuku indweelɔ, luseendi lundweelɔ.

Pour rôtir un rat minuscule, une petite broche suffit.

a. Kɔɔnsɔ kiima ye ntalu aani.

Tel objet, tel prix.

b. Telle affaire, tel jugement.

29. Kabila mbeendi, kabila tutu.

Tu distribues de la nourriture au rat de brousse Mbendi (Arvicanthis pulchellus), n'oublie pas les souris qui habitent ta case.

a. Bu ukabila mwaana, kabila bibuti.

Tu entretiens ton enfant (membre du clan de sa mère), n'oublie surtout pas tes parents tuteurs (membres de ton clan).

b. Ne sois pas gentil envers des étrangers au point de rendre la vie impossible à tes consanguins.

30. Nzila ilaanda nzaau, dime disuka.

Par où un éléphant a passé, toute rosée a disparu.

a. Nzila uyeele mbuta, beenɔ baleeki mpaamba kwaani lukweenda mɔ.

Il est superflu aux puînés de s'engager dans le sentier que leur aîné a suivi.

b. Qu'avez-vous, les puînés, encore à arranger, là où votre aîné vous a précédé. Il y a arrangé le tout.

31. Nzɔ ituunga, kaansi kulu buundu k'ituunga dyɔ kɔ.

J'ai sans doute moi construit cette case, mais je ne parviens pas à savoir tout ce qui s'y trouve (p. e. souris, cancrelats, araignées ...)

a. Gɑ kaanda gɑ ngiina, kaansi ma meena gɑ kaanda maa kulu k'izeeye mɔ kɔ.

Ce n'est pas parce que je fais partie du clan que je suis au courant de tout ce qui s'y passe.

b. Il y a fatalement des chosses qui vous échappent.

32. Mateka mbuta, masuka kiwiina.

Si un aîné se mettait à puiser de l'eau, ce geste déplacé couperait toute soif.

Même explication que le n° 30.

33. Gɔ tumisi mvula, mankɔɔndɔ siikila.

Si tu souhaites l'arrivée d'une tornade, commence par étayer tes bananiers.

a. Gɔ tumisi mabuundu, madya kubika.

Si tu organises une fête, veille à ne rien manquer de quoi distribuer à tout ce monde.

b. Il faut prévoir la conséquence de ses actes.

34. Nnkila nzaangi ukufi, u beetɔ baantu unda.

Si la queue du singe est courte, celle des hommes par contre est fort longue.

a. Mu nnkaanda kitaata, ngaatu si batɔma kuzaaya; kaansi ku kaanda, kuzaayakana kuke, kimbeeni kiingi.

Quelqu'un peut être très bien vu dans sa parenté paternelle, tout en étant moins estimé dans sa parenté maternelle, où l'inimitié est tenace.

b. Si ta parenté clanique te crée des difficultés, rends-toi hardiment chez tes pères.

35. Nzɔ k'utuunga kɔ, keti si utimina gɔ matutu?

La case n'est pas ton œuvre, y creuseras-tu les galeries où se réfugient les souris ?

a. Maambu ka meena ma ngee kɔ, nki nzɔɔnza uzɔɔnza mɔ ?

Le différend ne te regarde pas, pourquoi dès lors intervenir ?

b. Occupe toi de ce qui te regarde.

36. Ubuta nkuuwu ukikuula.

Qui engendre une famille nombreuse se libère des soucis que cause l'âge avancé.

a. Ngɔlɔ zisuka, di idiila kwaamɔ buta ibuta.

Mes forces sont épuisées; si je ne manque de rien, c'est grâce à mes enfants.

b. Aux enfants de veiller à l'entretien des parents dans leurs vieillesse.

37. Nkwɑ nkeentɔ mbuta. kimɔkɔ nsɔɔmbɔkila zi nkatu.

L'homme marié jouit des avantages de la vie conjugale, tandisque le bavard qui ne s'installe dans la case d'autrui que pour jaser, ne peut attendre d'autre profit que les morsures des puces-chiques.

a. Kukweela mbuta, ngyaambila zi mpaamba nki mmfunu ubaka muuna ?

L'homme marié est le maître dans sa case. Quel profit en retire une tierce personne qui n'y entre que pour bavarder ?

b. Se procurer le nécessaire vaut incomparablement mieux qu'aller jacasser à droite et à gauche.

38. Gɔ mweene nsɔɔdi, i nsusu nkutu.

Qui voit le bec peut s'attendre à voir paraître la poule.

a. Gɔ mweene nleeke, i mbuta nkutu yuuna mweene.

Qui voit arriver un subordonné y reconnaît l'aîné qu'il représente.

b. Qui te reçoit, me reçoit.

39. Dya maaki mɔɔle, ku sina.

Tu gobes les deux œufs, ne touche du moins pas à la pondeuse.

a. Gɔ diidi mwaana nkeentɔ, buuna yu sa ubuta gɑ kaanda nga kwee katuuk'e ?

Si tu envoûtes la jeune fille de ton groupe, qui donc se chargera de multiplier les membres du clan par voie de reproduction ?

b. Ne tue pas la poule aux œufs d'or.

40. Mwaana kiyaangi ngudi aani nnkwiidi.

L'enfant frivole entraîne sa mère dans une situation pénible.

a. Gɔ mwaana wee vwaalumuna maambu, taata ye ngudi si batuuntana.

Lorsque l'enfant s'attire une palabre ses père et mère se sentent vexés.

b. Qui possède un enfant porte la responsabilité civile de ses actes.

41. Nkwɑ mpaka kitɔ kyaani kweendila gɑ geembɔ.

Les chefs de clan portent sur leurs épaules la cuisse du querelleur issu de leur groupement.

a. Gɔ bakusinini, ngee mbɔ; gɔ dyaambu umɔna, zɔɔnza ngee mɔsi.

Quand on veut te dissuader de faire ceci ou cela, tu refuses de t'y soumettre; s'il t'arrive quelque chose plus tard, tire ton plan

toi-même.

b. L'aîné, qu'il le veuille ou non, porte la responsabilité civile des faits et gestes de son puîné.

42. Mbisi nkima ngyaku.

Le singe ne gambade qu'aux endroits qui s'y prêtent.

a. Ga yiita yaaya kɔɔkɔ mu kiinsu.

Ce n'est que là où réside une personne de ta connaissance que tu auras à manger (cf. n° 2).

b. Crée-toi des relations.

43. Mvula itiina ngaandu, ku nseki nde ku nseki, ku maasa nde ku maasa.

Le crocodile fuit la pluie, mais il sera mouillé aussi bien dans la brousse que s'il se glisse dans le courant d'eau.

a. Mpaamba kwaandi utiina maambu, meena yaaku.

Si tu t'efforces de te soustraire à une affaire par la fuite, elle adhérera à ta personne.

b. Le malheur te poursuivra partout.

44. Fwa di ngeembɔ. lumpakudi uyiinga dyaau.

L'héritage laissé par la grande chauve-souris (Roussetus ægyptiacus) passe aux mains de la petite chauve-souris.

a. Kiima nketi uyiinga kyɔ, nkulu aaku siisidi kyaau.

Avant de pouvoir hériter quoi que ce soit, il faut que ton ancien l'ait possédé.

b. Les biens sont héréditaires.

45. Mfumu ka bwaa kɔ, makuunsi keti nzefɔ?

N'arrive-t-il jamais au chef de subir un malheur, ou compte-t-il sur sa barbe pour le soutenir ?

a. Ye ba mbuta ye baleeke bwaa babwaanga mu maambu.

Que ce soit un homme d'âge mûr, que ce soit un jeune, il ne peut manquer de rencontrer des difficultés dans sa vie.

b. Le malheur te guette à tout âge.

46. Ga fwiidi mfumu, ga yiingidi mfumu.

Le chef est décédé, un chef lui succède.

a. Mbuta gata gɔ fwiidi, baleeke bayiingidi kifulu kyaani.

Quand meurt l'ancien du clan, c'est parmi les puînés que l'on trouvera un successeur.

b. Le roi est mort, vive le roi !

47. Ukuyakidi mbaangala, kakuzɔlele lufwa kɔ.

La tierce personne qui réussit à saisir le gourdin déjà levé sur ta tête te garde la vie sauve.

a. Ndɔɔngisila zi mbuta zilutidi.

Le conseil d'un homme sage est d'un grand prix.

b. Il faut mettre en pratique ce que conseille un homme pondéré.

48. Kibeteti yeele mpu, nkulu aani usiisa yɔ.

Ce qui légitime l'accession au pouvoir de l'oiselet Kibeteti (Cisticola lateralis) c'est que son aîné du clan en a joui avant lui.

a. Muuntu ugɔgele dyaambu, ba mbuta baandi basiisa dyɔ.

En arrangeant un différend on ne s'écarte point des traditions ancestrales.

b. Ne point s'écarter des voies tracées.

49. Nnsadi indye.

Celui qui travaille en retire le bénéfice.

a. Nketi udya kyɔ, sala sadidi.

Si tu veux manger, commence par travailler.

b. Avant de pouvoir profiter, il faut avoir connu la peine.

50. Mwaana nsusu yelele ye ngudi aani, nnkiinsi mindweelɔ.

Si le poussin réussit à grandir avec la poule, c'est que son propriétaire n'organise pas beaucoup de fêtes.

a. Nzeenza bamaanisaanga biima pingani.

Seuls les hôtes abusent des ressources d'autrui.

b. Celui qui nourrit continuellement des hôtes, verra son bétail diminuer.

Abbé A. Masuka,
Mpese (Bas-Congo).

PROEFNEMINGEN BIJ LANDBOUWONDERWIJS IN DE LAGERE SCHOOL.

Onlangs liet de « Landbouw- en Kolonisatiedienst » Leopoldstad, een brochure verschijnen: « Les expériences dans l'enseignement de l'agriculture » door A. Becquet en J. J. Deheyn. Daarin wordt uiteengezet hoe de woorden « *expérience* », « *démonstration* » en « *essai* » moeten verstaan worden en welke passend zijn bij de verschillende onderwijsinrichtingen.

Wij meenen de heeren te mogen geruststellen, dat heel zeker de Lagere scholen niemand zullen concurrentie aandoen door het inrichten van Wetenschappelijke Opzoekingen. Doch dat men hier en daar wel in den blinde zocht naar wat eigenlijk geeischt werd, is niet te verwonderen. Daarom zijn we blij dat de schrijvers, op blz. 16, bij het besluit hunner uiteenzetting, de woorden aanhalen van Prof. Edm. Leplae. Blijvende bij den geest en bij de bedoeling, formuleeren wij die aldus: « De beste proefnemingen zijn deze van verzorgde teelten, door de leerlingen uitgevoerd in de schooltuinen en van doelmatige vee-uitbating, waaraan de leerlingen meehelpen ». Wat we kunnen omschrijven: « het onderwijs weze proefondervindelijk ».

Daartoe is vereischt:

1° dat de leerlingen zelf de culturen uitvoeren in hun schooltuin of z. g. algemeene velden;

2° dat de leerstof zoo gekozen zij, dat die gelijken tred houdt met de werkzaamheden, dus aangepast aan wat deze maand, dit seizoen wordt uitgevoerd;

3° dat men de aandacht trekke van de leerlingen ook op wat buiten de school, door de kweekers, wordt gedaan; immers de lagere school is nu juist geen specialisatie en alles kan er door de leerlingen niet gedaan worden. Dit geldt voornamelijk voor veekweek. Als de lagere school er een inrichting op nahoudt voor kippen en eendenkweek en, waar 't past, ook voor konijnen, en daar steeds de leerlingen attent maakt op de voorvallen waarbij iets te leeren valt, dan zou dit moeten volstaan. Voor wat andere dieren aangaat, als geiten, schapen en varkens, kan men veel laten waarnemen buiten de school, bij bestaande inrichtingen en daar het goede en het slechte aantoonen;

4° voor sommige gevallen, kan men enkele geleide betoogproeven aanleggen om de waarheid des te beter aan te toonen; zoo spreken we verder over veldproeven en over enkele kweekproeven.

Het is echter van belang voor een lagere school, steeds bij het eenvoudige te blijven. Om eenvoudig te mogen heeten, zou men nooit meer dan één groeifactor in één betoogproef mogen doen uitkomen.

In sommige distrikten vragen plaatselijke landbouwdiensten o. a. een proefneming op katoenkweek, met verschillend zaaitijdstip, verschillende afstanden en met of zonder bedekking. Dit is heel zeker niet om er leerlingen eener lagere school iets uit te laten leeren.

Ook ware het veruit het best, niet meer dan één betoogproef (veldproef) aan te leggen en te doen bijhouden per klas en per groeiseizoen.

Om eenigszins vooraf zekerheid te hebben dat de proefneming dit of dat zal aanwijzen, moeten we de proeffouten vermijden door gelijken grond, helling, belichting, voorvrucht, onderhoud. En wanneer bepaalde vreemde invloeden de proef in de war brengen, verklare men die nietig en men geeft de reden op.

Bij veel veldproeven past een getuige-perceel, waarop de cultuur op de gewone wijze wordt uitgevoerd. Het ware oneconomisch en onpedagogisch moedwillig een slecht midden te scheppen, om des te beter het voordeel van een te beproeven zaak te doen uitschijnen. Dit geldt nog bijzonder voor proefnemingen bij dierenkweek. Het ware dus verkeerd er moedwillig een slecht hok, een gebrekkige stalling op na te houden om goed de voordeelen van een doelmatige huisvesting aan te toonen, of dieren bewust te ondervoeden om de voordeelen eener goede voeding aan te wijzen. Wie aldus te werk gaat, zal er al gauw « doorgeboerd » geraken. Die slechte voorbeelden moet men niet zoeken; die zijn bij de inlanders genoeg te vinden en daar kan men er op wijzen.

Vooral bij dierenkweek heeft men, tegen wil en dank, altijd iets dat mank gaat, met de nadeelige gevolgen. Wanneer men, bij die tegenslagen, de leerlingen de oorzaken kan aantoonen, dan zijn het wel « dure » doch meestal « leerrijke » lessen, proefondervindelijk aangeleerd.

Hierna laten we een lijst volgen van opgaven die ons thans als passend voorkomen.

VELDPROEVEN.

1° Bemest en onbemest (getuige-perceel): stalmest of compost.
2° Vooraf groenmest of gewone broussegrassen.
3° Diepbewerkte grond of gewone oppervlakkige bewerking.
4° Planten op afgeronde bedden of op vlakken grond (past bij hellend terrein) b.v. voor maniok.
5° Meermaals hakken of minder (onkruid verwijderen door wieden).
6° Zaaien of planten op verschillende tijdstippen (b. v. voor katoen; gewoon of laat).
7° Afstanden verschillend.
8° Op lijnen zaaien of met de volle hand (b. v. sesaam).
9° Grondbedekking of niet bedekking.
10° Met of zonder tusschenplanting.
11° Ras-, soort- of varieteitsvergelijking; b. v. groote of kleine maïs; gewone boonen uit de streek of Phaseolus angularis, Vigna of soja, enz.
12° Gewoon zaad of uitgelezen zaad.
13° Verschillende plantwijzen b. v. bij maniok of banaan.
14° Gezond of gewoon zaad of plantgoed.

HOENDERKWEEK.

1° Oude of versche eieren (hoogstens 8 dagen) laten uitbroeden bij kippen.
2° Idem bij eenden (Oude van 15 dagen soms nog de beste).
3° Eieren-voortbrengst: nagaan van goede en van slechte legsters.
4° Opkweeken van kuikens uit een gewoon of van een verbeterd ras.
5° Een bepaald bijvoeder geven aan een afzonderlijken toom, aan ander niet. Legopbrengst nagaan.
6° Bij ziekteverschijnselen weerstand nagaan bij ingebrachte of bij inlandsche hoenders.

KONIJNENKWEEK.

1° Nakomelingen nagaan (aantal en hoedanigheid) van goede en van een minderwaardige vooi.
2° Opkweeken van eenige jonge dieren in vrijheid, andere in rennen.
3° Een bepaald bijvoeder geven of niet; b. v. gekookte zoete patatten, zout, soja, enz.
4° Aanbrengen van bakjes om er het nest in te maken of niet.
5° Een bestrijdingsmiddel gebruiken of niet.

Br. Lacops, M. (V. Roels)
Molegbe (Ubangi)

DE HUWELIJKSTITEL BIJ DE CHOKWE.

In zijn merkwaardig boek « Éléments de Droit coutumier nègre », dat over het negerrecht zooveel nieuwe vergezichten opent, schrijft de Heer Possoz blz. 185,7/,2e al. het volgende: « D'après le R.P. Hulstaert c'est un droit de propriété. « (namelijk het instrumentum of titre de mariage, wat de Chokwe noemen: chihákó) - « d'après nous c'est la simple détention du dépositaire. » [1]

Dus de vraag is voor ons: Wordt het chihákó, bij de Chokwehuwelijken, eigendom van de partij die het ontvangt, of krijgt die partij dat chihákó enkel in bewaring?

Wij zijn geneigd te denken dat het chihákó overgaat in eigendom.

1° Omdat het chihákó als zoodanig niet lang bewaard wordt. Het gaat gauw over in het alledaagsch gebruik. En moet het later bij onvoorziene omstandigheden teruggegeven worden, dan zal men wel iets dergelijks vinden om in de plaats te geven.

2° Het geven en ontvangen van het chihákó heeft als corrolarium bij den dood der vrouw « een vergoeden » dat bij de Chokwe geschiedt onder vorm van « phéphé » en « fútó ». Nu, bij het eischen en aanbrengen van die vergoeding, wordt over het Chihákó niet meer gerept door de « schade - lijdende partij ». Ten hoogste brengt de man in herinnering wat hij allemaal als « upite » (= bezit, rijkdom) heeft gebracht tijdens zijn huwelijk, om aldus het gemoed zijner schoonouders te stemmen tot grooter genade; doch hij spreekt niet van zijn eigendom dat « bewaard » werd en maakt er ook geen aanspraak op.

3° Voor « wat in bewaring » gegeven werd, hebben de Chokwe geen eigen woord. Ze noemen dit eenvoudig: upite wa mbála = andermans goed. Wel bestaat er een woord om te vertalen wat wij « borg » heeten, namelijk « kápópó ».

Soms hoort men « chihákó » omzetten door « kápópó ». Evenwel ten onrechte, meenen we. Kápópó ku milónga = van borg spreekt men maar bij palabers. Iemand heeft schuld bij een derde. Als borg geeft hij hem zijn geweer. Zoodra het verschuldigde gebracht is, wordt het geweer teruggegeven. Het « kápópó » blijft het eigendom van den schuldenaar.

Maar zoo wordt niet gesproken als het gaat over het « chihákó ». De man die het meisje getrouwd heeft zal niet zeggen: ik heb dit of dat bij uw vader staan in borg of in bewaring... Het huwelijk is geen « mulónga », geen palaber - of twistzaak.

* * *

Dit bondig betoog vergt eenige opklaring, waarbij dan ook zekere bijkomstige kwesties die er verband mee houden in het kort behandeld worden.

1. Wat verstaan de CHOKWE door « chihako ».

« Chihákó » is wat M. Possoz heet: instrumentum of titre de mariage of titre de preuve du mariage.

Etymologisch komt het woord chihákó van het ww. ku-hákwila, applikatieve vorm van ku-hákula.

ku-hákula = steunen bij redekaveling, zaak bepleiten. Ku-hákwila = iemand steunen, voor hem ten beste spreken, dat men hem die vrouw wier hand hij aanvroeg, toezegge.

Chihako is afgeleid van chi, den stam hak en den uitgang o en beteekent: het voorwerp dat getuigt dat aanvrager gesteund werd opdat hij de verlangde vrouw bekome. Hadden de voorstanders van het aangevraagde huwelijk hun stem niet laten hooren, dan ware de aanvraag zelf verworpen geworden. Datgene wat de jonge man overhandigt « uit zijn eigen » en we « chihako » heeten, is als de bekrachtiging van die gunstige beslissing in den schoot van den familieraad der vrouw. Van nu af aan kan, ten overstaan van haar, geen andere aanvraag nog in aanmerking komen. Die vrouw is niet meer vrij. En de man kan zeggen: het is de « mijne » en dat met al de rechterlijke gevolgen die M. Possoz zoo uitvoerig beschrijft in zijn reeds vermeld werk.

We hebben het geval gekend van een jongen die na het overhandigen van het « chihako » (in voorkomend geval was het een « schoteltje ») aan de familie der vrouw, zijn meisje bij de Zusters had geplaatst en dan naar het werk was gegaan op den vreemde. Het meisje werd ziek en stierf. De jongen heeft de gebruikelijke vergoedingen moeten betalen aan de familie der vrouw, alhoewel hij beweerde ze nog niet gekend te hebben.

1) CH staat hier voor den klank die anderen TSH schrijven.

Door het overhandigen van dat « chihako - voorwerp » en het aanvaarden daarvan door de familie der vrouw, is deze laatste ten volle geworden « pwo lya ulo » hetgeen beteekent: vrouw van het huwelijk: ook soms « pwo lya ha chifuchi » geheeten (= vrouw van uit het land), dit in tegenstelling met « pwo lya ha chihunda » = vrouw van uit het dorp. « Vrouw van uit het dorp » is onder anderen een nicht langs moederskant, die gegeven wordt aan haar neef, - een slavin die door haar meester afgestaan wordt aan zijn onderdaan of kind, - een vrouw die men erfde en waarvan geen naaste familie meer in leven is. Met zulkdanige vrouwen tot zich te nemen verwerft men geen rechten en neemt men geen verplichtingen op zich, diensvolgens kunnen andermans rechten niet gekrenkt worden en geen verantwoordelijkheid ontstaan. Dit om deze groote eenige reden dat voor het verleenen van de hand van een « vrouw van uit het dorp » geen beraadslaging plaats greep in den familieraad en ook geen « chihako » gegeven werd, met andere woorden « geen huwelijkskontrakt » gesloten werd.

We moeten nog hier bij doen aanmerken dat het « chihako » niet bepaald wordt door de familie der vrouw. Het is de man zelf die naar eigen gedacht en zin dit of dat voorwerp overhandigt, hetgeen het eigenlijke « chihako » uitmaakt.

In vroeger tijden was dat « chihako » door den band een « schoteltje of kommetje ». Nu ook een « geringe som geld » of een of meer « ellen stof. »

Zoodra dus de aanvraag naar de hand van een vrouw, uitgaande van een familieraad, ingewilligd wordt door den raad van een andere familie, en het « chihako » dat de eerste familie overhandigt door de tweede wordt aanvaard, is het eigenlijke huwelijkskontrakt afgesloten.

Daarna pas wordt door de familie der vrouw bepaald en den man bekend gemaakt wat hij dient te brengen als zijnde het « aanvullend upite » = de huwelijksgiften, geschenken. Dezen staan gansch buiten den eigenlijken huwelijkstitel en zijn bestemd om verdeeld te worden onder de familieleden der vrouw ten teeken van vreugde en voldoening genoten bij het uittrouwen hunner bloedverwante. Uitzonderlijk zal een mannelijk lid gansch het ontvangen « upite » voor zich nemen om zelf op zijn beurt een huwelijk te beredderen. Doorgaans echter worden de « huwelijksgeschenken » verdeeld om de bovenvermelde reden, en ook een beetje uit voorzorg, namelijk voor het geval dat die huwelijksgeschenken moeten teruggegeven worden, bij voorbeeld bij scheiding. Waar slechts één persoon al de geschenken ontving en verbruikte, zal het hem, in voorkomend geval, moeilijk zijn die weer bij elkaar te krijgen. Waar ze echter verdeeld werden onder velen, zullen er ook velen zijn om ze weer bij een te brengen. De huwelijksgeschenken die heden ten dage meest gevraagd worden, zijn: geweer, stoffen, deken, schaap, geld...

M. Possoz, o. c. spreekt van « composition des titres de mariage. » Ik heb de zaak grondig onderzocht en heb niet kunnen bevinden dat over « chihako » - datgeen dus dat het huwelijk wettig maakt voor den klan -, moet « beraadslaagd worden en overeengekomen door les pères juridiques des époux. » Blz. 180: 162. 5/

Ik kan dat wel aannemen voor de bijkomende « upite » of geschenken, die door velen begrepen worden onder de benaming: chihako. Doch gansch ten onrechte en tot stichting van verwarring en misgrijpen in de praktijk. Hoogstens kan men, voor aleer kristene huwelijken in te zegenen, veiligheidshalve eischen dat de man ook al de verlangde huwelijksgeschenken drage naar de familie zijner vrouw. Overigens pleit het geenszins voor de goede gesteltenissen van den man tegenover zijn aangetrouwde familie zoo hij draalt en maar uitstelt om die geschenken te bezorgen aan wien ze toekomen.

De voorwerpen die het « upite » uitmaken behooren niet tot de wezenheid van het « chihako », en zijn er geen innerlijke bestanddeelen van. Een trouw in de moderne wereld is trouw, al geschiedt die om 7 of om 11 uren. Zoo ook trouw, vóór den clan, is trouw al wordt « het chihákó » afgeleverd met of zonder « upite ». Men zet er een eer op te trouwen om 11 u. Doorgaans zet de neger er zijn eer op te trouwen met « upite » aan zijn schoonouders.

Samenvattend zou ik het « chihákó » aldus omschrijven: het is dát voorwerp dat, bij wijze van titel, de man geeft en de vrouw aanvaardt, en waardoor het eigenlijk huwelijkskontrakt wordt afgesloten.

Dus zoodra dat voorwerp gegeven en aanvaard is, stante pede (d. i. nog vóór het « upite » bepaald is geworden) noemt de man die vrouw « de zijne » met al de rechtsgevolgen in en buiten den clan, als daar zijn:

dat ieder weet van nu af aan dat die man en die

vrouw mogen wettig samenleven en kroost verwekken:

dat zulks bekend is in beide families en clans.

dat hun kinderen wettig zullen zijn.

Het « chihako » is aldus nog als een **bevestiging van onderling** vertrouwen tusschen beide partijen of families waarbij de ouders der vrouw verhopen en die van den man beloven, dat de vrouw door den man goed zal onderhouden worden, verzorgd en behandeld: dat hij haar zal verdedigen: dat hij zich verantwoordelijk stelt voor het « kwaad » dat heur zou kunnen overkomen, zooals: verkocht worden door den man, verloren gaan, sterven.

Het « chiháko » is de grondslag waarop een huwelijkskontrakt wordt gesloten waarin enkel voorkomen: wederkeerige tegemoetkoming, minzaamheid, goedgunstigheid, vriendschap, hoop op nieuw leven tot versterking van den clan.

En dat zoodanig wel de diepere beteekenis is van het « chihákó » bewijst het feit dat waar de man sterft en de kinderlooze vrouw terugkeert naar haar familie, dat « chihako met de voorafgaande en begeleidende upíte » worden teruggegeven. *Doch niet, zoo die vrouw moeder werd.*

Blijft ze dan in het dorp van heur man met heur kinderen of gaat ze wonen in dat van heur familie, dan wordt niets teruggevraagd, daar die eisch de kinderen zou treffen en krenken in hun teerste gevoelens en hen doen besluiten dat hun vader en diens familie ze niet beminnen.

Als dusdanig is het « chihákó » iets eenigs in het heidendom. Het mag niet verward worden met wat hebzuchtige menschen er bij kunnen denken, of waarmee ze een zaakje willen maken ten hunnen voordeele.

Zoo beschouwd kan men nog moeilijk aannemen dat het « chihákó » iets is dat in « bewaring » gehouden wordt. Het is als één geworden met het leven in de familie: uit spontanen dank werd het gegeven en uit hoop op leven werd het aanvaard. En het zal maar teruggegeven worden als die dank herroepen wordt en die hoop te niet gedaan.

Dat gebeurt bij scheiding. Maar dan wordt in den regel alles weergegeven: én

chijikiló (= voorwerpen waardoor de vrouw *besproken* werd), én

chihákó, én

upíte, én

kazúndú (= geschenken gebracht bij het afhalen der vrouw en overbrengen naar 's mans dorp), én

mishinga (= geschenkjes langs den weg naar 's mans dorp), én

yónda (= onderlinge, wederkeerige voedselgeschenken tusschen schoonouders en schoonzoon.)

Maar *niets wordt weergegeven bij den dood der vrouw*, hetgeen er op duidt dat alles overging in eigendom. II. Bij den dood der vrouw wordt niet meer herinnerd aan het « chihákó » doch enkel, zooals reeds gezegd, aan de bijkomstigheden, en dat nog maar incidenteel door den weduwnaar.

Ingevolge dat « chihákó » is weliswaar de man, bij het afsterven der vrouw, gehouden tot « goed maken en vergoeden. » De familie verloor een lid; dat verlies is voor hen « schade, » vermindering in hun clanwezen; het treft hen ook in hun gemoed, ze lijden er onder.

En die verplichting van «vergoeden en goed maken» bindt den man om het even nu waar « zijn vrouw » sterft, in of rond zijn huis of dorp, of in het huis of dorp van **haar vader**. Dat de man alleen « *territorialement* responsable » is « de la tête de la défunte », zooals M. Possoz het beweert (ib. 186, 3°) is voor de Chokwe moeilijk te verdedigen. Zoolang het kontrakt door beide partijen niet werd opgezegd en het « instrumentum » niet werd teruggegeven en aanvaard, blijft de verplichting « tot vergoeden en goed maken » bestaan.

a/ Hij moet **vergoeden** voor de pijn en het verdriet waarvan hij, zoo niet de oorzaak, dan toch de aanleiding is: - voor de berooving die de familie leed met hem hun dochter te schenken, bij dage en bij nachte, voor zijn nut en voldoening: - voor het zich ontzeggen van den troost van haar werk en haar lieftalligheid.

Al die « hun rechten » op haar hadden ze aan hem voorloopig afgestaan... en nu is ze dood...

Dat moet vergoed worden, en die « vergoeding » wordt geëischt op een toon die geen minzaamheid meer, maar gramschap en bitterheid te kennen geeft.

Het nw. dat al die klein dingen waarvoor moet vergoed worden beduidt, is afgeleid van het ww. ku-ha = geven, in de aanvoegende wijze, tweede persoon, enk. Doch het pers. vnw. viel weg, om nog over te houden: phé. Het nw. is dan **phéphé**.

Wie het woord « phephe » hoort, weet dat er sprake is van vergoeding bij de dood der vrouw.

De voorwerpen of zaken die vallen onder « phé-

phé » zijn: hier een paar franken, daar een schotel, een kleed, een schaap, een deken, enz. Men gaat doorgaans te werk op de volgende wijze:

De boodschapper die de droeve mare naar het dorp der vrouw overbrengt, draagt een eerste voorwerp mee dat zijn geloofwaardigheid moet bewijzen, dat voorwerp heet: katóvó.

De familie trekt dan op naar het dorp waar de vrouw stierf. Vóór het dorp in te gaan houdt men stil: er moet iets gegeven worden. Dan bij het binnengaan; dan vóór de hut der overledene; dan bij het binnentreden der hut; dan bij het wegnemen van het doek dat het gezicht der doode bedekt; dan bij het aanleggen van het buitennachtvuur; dan bij het kappen van den stok waaraan de doode zal weggedragen worden; dan bij het graven van het graf; dan bij het terugkeeren in het dorp..... Telkens moet iets gegeven worden: phé!.. phé!

Maar grimmiger nog klinkt het phé!.. phé!, als men (voor of na de begrafenis), neerzit en den ongelukkigen weduwenaar tergt met hem de meest kiesche oogenblikken die hij beleefde met zijn overledene echtgenoote of de handelingen die hij met genoegen bij haar waarnam: voor haar lachen: phe!-Voor haar zingen: phe!-Voor haar dansen: phe!-Voor het kuischen van haar tanden: phe!-Voor haar mooie oogen: phe!-Voor het opmaken van haar haren: phe!-Voor het snijden van haar nagels: phe!-Voor haar werken op het veld: phe!-Voor het stampen van bloem: phe!-Voor het bereiden van uw shima: phe!-Voor het voeden van de kinderen: phe!-Voor het halen van water: phe! En zoo gaat het maar: phe!-Phe! totdat een heele hoop voorwerpen daar liggen.

Dan zeggen de rouwers: laat ons nu wat rusten en ons gemoed tot bedaren komen.

Dan volgt de eisch voor de *hoofd- of kapitale vergoeding*, waarna alles weer in orde komt en de tijdelijk gestoorde vriendschappelijke betrekkingen weer normaal worden tusschen de twee families.

In vroeger dagen, bij weigering van den weduwenaar om te vergoeden, ontaarden die lijkgeplogenheden doorgaans tot bloedig samentreffen = jita.

b) Die kapitale vergoedingen heeten: fúto, enk. lufúto, van ku-fúta = betalen, hier voldoening geven voor gekrenkt recht.

Men zegt dan: fúta múthu mwéswe = geef voldoening voor heel den mensch: dit wil zeggen: door de veel grootere zaken van waarde die we u nu zullen vragen, en waarvoor ge desnoods jaren tijd hebt om ze ons te brengen, zult ge ons voldoening schenken voor de krenking van ons recht; zult ge goed maken het onheil dat ons trof door het verlies van ons kind; zult ge voldoen voor de vermindering die we leden in ons clanwezen. Het hoofd van onze dochter die heenging is een slaaf waard, breng ons die (vroeger); is ons zooveel geweren waard, breng ons die; is ons een os waard; breng ons die; is ons zooveel ellen stof waard, zooveel schapen...

Is na dagen en soms jaren alle « phéphé en fúto » aangebracht en zoo voldoening geschonken aan de gekrenkten in hun recht, dan wordt met een kap van de bijl in een boom heel de zaak als afgesloten beschouwd. Het « chihákó » is vernietigd en zijn gevolgen uitgewischt. M. Possoz noemt dat: compensation de plein droit entre le titre de mariage et l'indemnité de mort. « Ibid. blz. 186, 3°, a/.

* * *

Bij al deze beschouwingen zien we niet in hoe men het « chihákó » en zelfs de andere bijkomende voorwerpen of waarde-artikels anders zou kunnen beschouwen dan overgegaan zijnde in het eigendom van de uittrouwende familie.

Iets anders ware het, zoo men bij de opsomming der phéphé- en fúto-voorwerpen verklaarde reeds een eerste « vergoeden en goedmaken » te bezitten onder den vorm van vroeger gebrachte « chihákó en bijkomende zaken ». Maar dat gebeurt niet.

Ook denkt men er niet aan die vroeger gebrachte voorwerpen te willen verdubbelen. Het eenige dat in aanmerking kan genomen worden om « vergoeden en goedmaken » genadiger te doen zijn, is het feit dat de man kinderen verwekte bij de overledene en zoo reeds haar familie en clan verrijkte en schadeloos stelde voor de « ondergane wezen- en lid-vermindering. »

We zagen ook niet in dat er een innerlijk verband bestaat tusschen het « chihákó en bijkomende upite » aan den eenen kant, en « phéphé en fúto » aan den anderen kant. En dit om deze reden dat het « chihákó » geschonken werd en beschouwd als een hoopvol bewijs van een wettig huwelijk dat door het wettig verwekken van nieuwe levens families en clans zou versterken. Zoo staat het « chihákó » gericht op het leven met zijn blijde verwachtingen. « Phéphé en fúto » staan gericht op den dood om diens pijnlijke, schadelijke gevolgen te herstellen.

P. A. Delille, O. F. M.
Kasaji.

Het Prefix KU.

A. Oorsprong.

1. Degenen die voorstaan dat de Bantutalen van het Sumerisch afstammen, bevinden dat locatief KU gelijk is aan het Sumerisch suffix KU; « beyond their phonetic oneness, they are also one in function » (Wanger: Zulu grammar, V.I N° 340).

Het verbaal prefix KU heeft in Bantu dezelfde rol als het infix -ag- in het Sumerisch (Id. N° 282).

2. Van Oordt (The Origin of the Bantu) verbindt het Bantu prefix KU met het affix KU of XU van den infinitief in Mongoolsch, en het KU affix dat de werkwoordelijke naamwoorden vormt in de Mandchu talen.

3. Degenen die voorstaan dat de Bantutalen afstammen van de oud Egyptische talen beweren het KU prefix verwant met het wkw. KI-KA-KU: doen, of maken, in die talen (Drexel). Prof. Homburger vergelijkt in « Les formes verbales » de functies der klinkers en medeklinkers in het oud-koptisch met die welke ze hebben in de « langues Négro-africaines ». Ze bevindt (bl.8) voor de keelklanken K of H: « elles forment les affixes descriptifs c.à.d. des affixes qui donnent des noms verbaux ou des formes participiales. 1. Noms d'actions: infinitifs. En l. bantoues: KU, affixe. -2. Association, signifiant: en une façon, ensemble, en même temps. En langues bantoues: KU: préposition: à, chez, vers les haut. ex. kule: au loin. Ku enda: aller. Enda kulima: va piocher.

B. Gebruik van pref. KU.

Het prefix KU wordt algemeen gebruikt in de Bantutalen. Enkel de taalgroepen van benoorden Kasayi Sankuru kennen het niet; evenmin het Bushongo (Bukuba) ten zuiden van de Kasayi stroom. Maar hoogerop, het Bubindji, het Tshikete, het Tshisala Mpasu, het Tshilualua, gebruiken KU. Waar KU, infinitiet prefix, niet gekend is, worden ook de lokatieven MU-KU-PA niet gebruikt.

Het KU prefix kan voorkomen onder gewijzigden vorm. In de talen met praeprefixen, wordt het UKU, OKU: het kan ook XU of XO of GU worden. In Venda is het U, met akkoord HU. In sommige talen kan het, evenals andere prefixen, wegvallen (cfr. Bittremieux, AEQUATORIA, 1944, bl.1) maar verschijnt weder in de akkoorden van het woord.

C Beteekenissen van pref. KU.

1. Overal wordt het gebruikt als 'prefix van de werkwoordelijke naamwoorden die een daad of hoedanigheid aanduiden (aktief of passief) in den noemvorm (forme substantielle des verbes: infinitif présent) t. t. z. de vorm die de handeling weergeeft zonder meer, zonder omstandigheden van plaats, tijd of persoon, zonder bepalingen nopens de daad in zich zelf of nopens de gevoelens van den handelenden persoon.

2. Het woord met prefix KU kan ook een ding aanduiden.

a) Sommige bantutalen gebruiken het prefix KU als nominaal prefix van namen van lichaamsdeelen welke in dubbel bestaan. Slechts eenige woorden dus komen in die klas voor : arm, oog, oor, enz.

Het correspondeerende meerv. prefix is MA. Cfr. voor het Mashi : R. Cleire : ÆQUATORIA, 1941, N° 3, bl. 47. Voor het Kon-

go: Bittremieux, loc. cit, bl. 108. Soms is MA geplaatst vóór KU, cfr. Werner: The Bantu Languages, bl. 65, waar de schrijfster de klas KU-MA als een overblijfsel van een verloren gegane prefixenklas aangeeft.

b) In andere bantutalen kan het KU-woord dat een daad aanduidt ook de dingen aanduiden die in betrekking staan met die daad.

In Xhosa (J. Laren, Xhosa Grammar, bl. 26: Ukwenza: doen of de daad. Ukufa: ziek zijn of de dood.

In Zulu (Wanger, op. cit. N° 279):

Ukudhla: as verb: eat;
as noun: eating, meal, food, eatables whether cooked, therefore: dish; or raw, therefore: crops.

Ukuhlupeka: as verb: get distressed, miserable, etc.
as noun: misery, trouble, cares.

Die naamwoorden blijven in het meervoud KU behouden.

KU kan in die talen ook abstrakte namen vormen, lijk elders het pref. BU.

Xhosa (id) Ukufa: being ill, death, illness; Ukulunga: being right. Goodness.

Zulu (Cl. Doke, Zulu Grammar, bl. 60) Ukulunga: Righteousness; Ukuhlakanipha: Wisdom. Cleverness.

Wanger (op. cit. N° 334) beschouwt het pref. KU in die abstrakte woorden als een voorzetsel (locatief) en geeft ervan een dienovereenkomstige vertaling. B. v. -hle: good. Ukuhle: Goodness = in the state of goodness; — -nene: kind. Ukunene: in the state of kindness.

Ook in die woorden, blijft KU in het meervoud onveranderd.

3. KU als diminutief prefix.

In Zulu kan dit prefix gebruikt worden als diminutief, doch bijna uitsluitend met woorden die als kern: to (ta) = een ding, een wezen, hebben, of een samenstelling ervan. (Wanger op. cit. N° 285) Ukunto: een klein ding. — Ukutakazi: een zeer klein ding. — Ukomi (ukuomi): een mot, een kleinigheid.

In het Venda (Van Warmelo, Tshivenda Dictionary, bl. 16) is KU enkel en alleen diminutief prefix: het kan bij alle woorden het eigen prefix vervangen lijk elders KA-TU (Het infinitief prefix is er U, cfr. supra). B. v. Kupida: small piece, from Tshipida: piece. Kutoho: small head, from thoho: head.

De meervoudsvorm ervan is ZWI.

4. KU als voorzetsel (locatief).

In meest alle Bantutalen wordt KU (samen met MU en PA) ook gebruikt als voorzetsel dat geplaatst wordt vóór de naamwoorden (ook de werkw. naamwoorden) die reeds een prefix hebben, om een omstandigheid van plaats of tijd aan te duiden. Het is bijwoord als het bij de werkwoorden geplaatst wordt.

Als voorzetsel bij de naamwoorden beteekent het: waar, wanneer, omwille van, door, sinds, of gelijk het plaatswoord.

Het is de gewoonte dit partikel locatief te noemen; doch daar het ook de tijd kan aanduiden, is de naam niet juist.

Daar dit partikel bij alle naamw. kan gevoegd worden van welke klasse ook; daar het kan geplaatst worden voor een heele groepeering van woorden; daar het ook als bijwoord kan dienen, is het onjuist er een klasse -prefix van te maken.

Als «part of speech» is het voorzetsel (preposition) of bijwoord (adverb).

Doch die woorden hebben een wijdere functie dan de voorzetsels in Europeesche talen.

De voorzetsels KU — MU — PA zijn zoodanig verbonden aan hun naamwoorden dat ze ermee één eenheid uitmaken, één concept uitdrukken en samen met het naamw. een plaatswoord vormen.

Dit plaatswoord dan geeft zijn voorzetsel als prefix-akkoord aan de woorden die er mee samen gaan, doch niet verplichtend: het akkoord mag ook gebeuren met het eigen prefix van het naamwoord. De akkoord-verbindingen van het voorzetsel gebeuren enkel met de woorden die er kunnen betrekking op hebben, niet met die welke enkel het naamwoord betreffen.

B. v. in Luba: Kú bísálú ébí = kú bísálú ékú: bij deze markten.

Doch, Kú bísálú ékú bínéné kùdìyé ùfùmìná: van bij deze groote markten waarvan hij komt. Het hoedanigheidswoord nene kan niet terugslaan op de beteekenis van het locatief, enkel op dit van het nw., en kan enkel dezes prefix overnemen, dus niet: Kú bísálú ékú kúnéné: bij deze groote markten; doch wel: kú bísálú ékú kùdí kúnéné: bij deze markten is het groot = wijd.

Het voorzetsel KU kan, evenals de klassenprefixen, infix of suffix worden.

Het voorzetsel KU heeft dus ook eenige der functies van het klassenprefix: om ervoor een geijkte term te hebben zou een nieuw woord moeten gebruikt worden niet in voege in de grammatica der Europeesche talen.

In « Bantu linguistic Terminology », bl. 140, behoudt men ervoor den term «locative» omdat die woordjes meerendeels de plaats aanduiden, « while mainly indicative of place ». [1])

Die locatieven worden geplaatst voor de nw. reeds voorzien van hun eigen prefix; slechts in eenige gevallen vervangt KU het eigen prefix.

B. v. Kuísú (kú-dísú): bij het oog, in het gezicht, en vue de.
Kuítú (kú-dítú): bij het bosch, buiten.
Kuíkú (kú-díkú): bij den haard.
Kúlú (kú-diúlú): van boven, in de lucht.
Kú tissálú = kuisálú: op de markt.

Daar KU bij de nw. voorzetsel is, en geen prefix, is het aangeduid het te scheiden van het nw., niettegenstaande zijn eenheid met het woord en zijn alliteratieve functie; dat geeft meer klaarheid in de samenstelling van de woorden in den Bantu-volzin. We sluiten natuurlijk uit die weinige woorden waar KU het eigen prefix vervangt; ook de samenstellingen met nw. die in de huidige taal niet meer onafhankelijk gebruikt worden.

Zoo voor Luba:

Kúntú: bij een plaats, een plaats, (ntu: iets)
Kúnsá: bezijden, sur le côté (nsa: de buitenkant)
Kúkálá: aan den boord. Kúnshi: onder.
Kúshó: daarna.

Omdat ntu, nsa, kala, nshi, sho, niet meer afzonderlijk gebruikt worden.

Maar: Kú Mbèló = vóór het huis. Kú mpàlá: vóór; kú nyímà: achter, na, enz; omdat mbèló, mpàlá, nyímà, enz, ook onafhankelijk gebruikt worden.

Vallen natuurlijk buiten den regel, woorden als: Kúlé, kúngá, kónsó, enz. omdat ze niet samengesteld zijn uit ku + een naamw. met verlies van eigen prefix, doch uit Ku + adjektief. Kuífi is niet de samentrekking van ku + buifi = bij de nabijheid, maar van ku = adj. -ifi: nabij. Alle adjektieven nemen het prefix BU om het abstrakte aan te duiden.

Die locatieven als gewone klassenprefixen

---

1) Om eenheid te verkrijgen in de huidige terminologie-chaos der Bantuspraakkunsten ware het nuttig, ook in Congo de voorstellen van het boek: « Bantu linguistic terminology » te volgen. Het is de uitkomst van een « Joint Committee on Grammatical Terminology » in Bantutalen van Hoogeschool-Professors in Zuid-Afrika, voorgelegd door Dr. Cl. Doke, prof. in Bantuleer aan de hoogeschool van Witwatersrand. — Ook zijn schema voor de verdeeling van een Bantu-spraakkunst « Outline Grammar of Bantu » is evenzeer aan te raden, mits de noodige aanpassingen in de studie van het wkw, die daar nog steeds op tijdsbepalingen berust. Het volgen van dit schema bezorgt aan iedere waardevolle studie van een Bantu-taal de rijke staatssubsidies voor het drukken in Z. A.

vast te hechten aan de nw. is taalslordigheid en schaadt aan de grammatische duidelijkheid.

De zelfde schrijfregel is toe te passen voor KU als bijwoord gebruikt. B.v. Kú mbimbi : sinds ik gezongen heb, of : de plaats waar ik gezongen heb. Kú vuà Kábúndí : waar Kabundi was, of: wat aangaat Kabundi, Kab. van zijnen kant, Quant à Kabundi.

Ook als KU vóór een klinker komt te staan. B. v. Ku ávú Kab. : sinds Kab. gekomen was. of: vanwaar Kab. gekomen was.

Ku àkádìyé : waar hij was, of: wat hem aanging.
Ku áfúmíníyè: vanwaar hij kwam.
Ku áfúmínàyé: langswaar hij ook zal komen.
Ku èndá bántú: waar de menschen naartoe gaan. Ku èndà bántú (Kú-a enda): waar de menschen zullen naartoe gaan, of: wanneer de menschen zullen gaan.

KU bijwoord, gescheiden van zijn werkw., vermijdt de verwarring met KU prefix van infinitief en andere dubbelzinnigheden. B. v. Tùyé kú kúrà : laat ons gaan naar de jacht. Kúkùrà in één woord heeft een heel andere beteekenis. Kú kúdímá kuádímìyé kùdí kùmúsámíshá : door het veldwerk dat hij verrichtte is hij ziek geworden. Kúkùdímá, in één woord, kan beteekenen: er werken, daar werken.

Het gaat niet op, om de dubbelzinnigheid ten deele te vermijden, in gewoon proza, al maar door de toonteekens op de lettergrepen te zetten.

* * *

Proff. Meinhof en Johnston, in hun spraakkunsten van vergelijkende studie der Bantu-talen, ook schrijvers van partikuliere spraakkunsten, geven aan het prefix KU van het wkw. nw. (infinitief) een locatieve beteekenis.

Dezelfde zekerheid- « there is no longer any doubt that the infinitive prefix UKU is identical with the locative KU » (Meinhof) -waarmee zij dit bevestigen, heeft prof. Wanger in de ontkenning ervan : « there is an essential difference between the class determinative Ku and the prepositional Ku (op. cit. N° 283). De bevestiging dat infinitief KU geen locatief is maar een klasse-prefix lijk de acht andere, steunt hij op het volgende bewijs.

De klasse prefixen waren oorspronkelijk nw. : Mu = een persoon; Mu = een boom: SI = een persoon; een boom, een plaats; KU = een daad : terwijl de locatieven een « relation », een betrekking tot iets aanduiden, een terminus in quo, ad quem, a quo, van plaats of tijd of toestand. Zoo is prefix SI = plaats, en locatief MU = in een plaats. Er is een essentieel verschil tusschen MU = persoon, en MU = in een plaats; tusschen KU = een daad, en KU = bij een plaats. Ukutenga is niet te vertalen: to buy (naar het koopen) maar: do buy: de daad « koopen. »

Die zekerheid in het verschil tusschen KU locatief en KU infinitief, laat de schrijver schieten als deze infinitief na een ander wkw. komt te staan: « it is otherwise in conjugation».

Ten onrechte nochtans.

Hij geeft als voorbeeld: Ngiya kutenga : I am going to buy ; Ngivela kutenga : I am coming from buying ; Ngangibe kutenga : I had been at buying.

Al de voorbeelden zijn van eenzelfde grammatische soort : de infinitief als bijwoordelijke bepaling van plaats na een wkw. dat een beweging aanduidt. In europeesche talen wordt de relatie tusschen de twee wkw. aangegeven door een bijwoord of voorzetsel aan het tweede wkw. te voegen. Dit kan ook gebeuren in Bantu - talen, maar niet noodzakelijk, zelfs niet gewoonlijk. In Bantu wordt die relatie meer aangeduid door het eerste wkw. in een applikatieven vorm te zetten ; de aanduiding der

relatie ligt in het eerste wkw., niet in het tweede. Het applikatief affix moet niet noodzakelijk bij de kern van het wkw. gevoegd worden om dit een applikatieve beteekenis te geven. Noch bij gemis ervan moet er noodzakelijk bij het volgende wkw., onrechtstreeksch voorwerp of bijwoordelijke bepaling, een voorzetsel gevoegd worden.

De eenvoudige vorm, zonder applikatief affix (-il -el -in -en), doch met een applikatieve beteekenis, is een gewoon verschijnsel als de plaats der woorden of de context geen twijfel toelaten. Hetgeen altijd het geval is voor de plaatsbepalingen die volgen op een wkw. dat beweging aanduidt.

Zoo b.v. in Luba, is Ngiyá nzílá éú = ngiyá kú nzílá éú = ngiyílá nzílá éú = ngiyílá kú nzílá éú: ik kom langs dezen weg. Kúzíbíká dísòsò, is gelijk aan : kúzíbíká mú dísòsò, kúzíbíkílá dísòsò, of kúzíbíkílá mú dísòsò : een opening aanvullen. Kúbuíká múshètè, is gelijk aan : kúbuíká mú múshètè, of : kúbuíkílá múshètè, of : kúbuíkílá kú múshètè : een kist toedekken.

Zoo ook : Ngiyá kúdímá, is gelijk aan : Ngiyá kú kúdímá, of : ngiyílá kúdímá, of : Ngiyílá kú kúdímá : ik ga naar het veldwerk.

Het is ongelegen in het wkw. nw. dat als onrechtstreeksch voorwerp of plaatsbepaling op een ander wkw. volgt, de uitdrukking dezer relatie te zoeken in het tweede wkw. : ze ligt in het eerste wkw. En het KU prefix van den infinitief volgende op een wkw. dat beweging aanduidt blijft zijn rol behouden van klasse prefix dat de daad aanduidt en niet de plaats. De relatie « plaats » ligt in het eerste wkw. al of niet voorzien van een applicatief affix of van een voorzetsel.

Zet men een voorzetsel na het eerste wkw., dan komt het vóór KU infinitief te staan maar niet in zijn plaats. Ngiyá kú kúdímá = Ngiyá kúdímá dat vertaald moet worden Ngiyá : ik kom van, kúdímá : het werken.

Dan ook in Zulu :

Ngiya kutenga, is te vertalen : Ngiya = I am going to, kutenga = do buy, ik ga naar het aankoopen.

Ngivela kutenga : ngivela = I am coming from, kutenga = do buy : ik kom van het aankoopen.

KU als voorzetsel beschouwen in dien infinitief maakt van dit wkw. nw. een naamwoord zonder prefix of een wkw. vorm zonder persoonspronomen, 'tgeen—de imperatief daar gelaten—tegen het eigene van een Bantutaal is.

Een zelfde taalfout vindt men in de studie over de prefixen in Kiluba van S. Peeraer (Kongo-Overzee, IV, 1938, bl. 163 en 165) waar geschreven staat : « de Ku-klasse der infinitieven rangschikken we bij de klasse der lokatieven; waar men onzen infinitief, b.v. ziek zijn, - vélá, weergeeft door kú-vé'lá, moet men vertalen : er ziek zijn, y être malade. (kúvé'lá = múvé'lá = fávé'lá). »

Bij de voorbeelden die hij aangeeft zijn er ook van een wkw. als bepaling volgende op een wkw. dat beweging aanduidt, en waar bovendien het zgz. infinitief wkw. geen infinitief-vorm is, maar de vorm « de daad in verwezenlijking », onze tegenwoordige tijd van den indicatief.

Ngiyá kú Lúvúdi kú-vé'lá muáná : ik kom van de Lubudi waar ziek ligt mijn kind, 3de persoon enkelvoud, met als onderwerp : muáná, dat achteraan komt omdat het wkw. een relatief pronomen voor zich heeft, in casu: het akkoord van het voorzetsel KU.

Het onderwerp van « vela » is niet locatief KU, zooals schrijver aangeeft, maar het woord: muana. Dat KU een akkoord is, komt beter uit als men in den zin, in plaats van Ku Luvudi, de woorden : Kú dítú : uit het bosch, zet. Dat geeft dan : Ngiya ku ditu divela muana =

ngiya ku ditu kuvela muana.

Ten andere moest kuvela in den zin een infinitief zijn, dan zou KU een hoogen toon hebben, en niet den lagen welke eigen is aan die relatief-pronomina.

D. KU in Lubi-Lubilashi (Tshiluba)

In Lubi-lubilashi wordt KU enkel gebruikt als klasse-prefix van wkw.nw. of als voorzetsel-bijwoord.

Als klasse-prefix beteekent het: de daad, zonder nadere bepaling.

Als voorzetsel: naar, bij, nevens, tegen, tusschen, onder.

Als bijwoord: sinds, totdat, ter oorzake van, of een van de vorige plaatsbepalingen.

Het kan als akkoord, als infix, of als suffix gebruikt worden; het kan gelegenheid geven tot de gewone demonstratieve, possessieve, en pronominale woordvormingen.

Klasse-prefix: Kúdímá kuèndè áku kúbì kùtùtóndá: zijn slecht veldwerk verveelde ons.

In dien zin is KU klasse-prefix in: kúdímá; possessief akkoord in: kuèndè; demonstratief in: áku; adjectief akkoord in: Kúbì: pronominaal akkoord 3e pers. enkelv. in Kùtùtóndá (geen infinitiefprefix).

Kúlú muàkù muà kálé, fánshi muàfò muà kálé: in hemel en op aarde bleef alles zooals vroeger. KU is voorzetsel prefix in: Kulu; pronominaal akkoord van het bijwoord Mu—hoe+genitief-partikel a, in: muaku.

Túvuàvuá kúyákù nébè, — túvuàvuá kúkùyá nébè: wè gaan er naartoe samen met u. In Kúyákù is kù: voorzetsel-suffix. In Kúkùyá is Kù: voorzetsel infix. Het is het tweede Ku dat locatief is daar het een lagen toon heeft (het prefix Ku heeft altijd een hoogen toon). Mpányìkú mbùzì: wil zoo goed zijn mij een geit te geven. KU als suffix verzacht het bevel.

Kú locatief-suffix wordt ook bij naamwoorden of hoedanigheidswoorden gebruikt. B. v. Éndà nè bántú kú músòkò — éndà nè bántúkù: ga met de menschen naar het dorp, ga er met de menschen. Mbùzì ìdíkù yà bùnzì, míkólèkù, mítékètékù: daar zijn veel geiten, er zijn er sterke en zwakke.

Ku: bijwoord. Kú ngàké ngà máfàndà búlé . . : sinds den langen tijd dat ik palmboomen tap. Kú mbáyì: sinds ik wegging. Kú búfùkù: sinds den nacht (wkw. onderverstaan). Kú tsházì tshià ngázì èkùtàndángánábò: ter oorzake van een palmrits waren ze aan 't ruzie maken.

In andere Luba dialekten, zooals Luba-Samba, Luba-Sanga, Luba-Hemba, is de klasse KU—MA voor de namen van dubbele lichaamsdeelen blijven bestaan. In Luba-Lubilashi is ze weggevallen; al die woorden hebben hier het prefix DI gekregen (op één na: tshìnù: knie). In Tshilúbà is het: dìbòkó, díkàsà, diàfá, ditshiò, enz: arm, voet, oksel, oor; niet: kuboko, enz.

Evenals in alle talen is de infinitief hier ook naamwoord: het gaan, het koopen, enz. Kúdimá kuèbè kùdi bilèmá tèntè: uw landbouwen is vol gebreken; maar prefix KU dient niet om namen van dingen te vormen die geen daad behelzen, lijk b. v. in Zulu.

In Luba kan de infinitief van wkw. die een hoedanigheid of een toestand aanduiden ook een abstrakte beteekenis hebben, maar daarnevens bestaat altijd het specifieke woord met prefix BU—MA. B. v. Kúlèngèlá kuèbè=uw goed zijn—uw goedheid—búlèngèlè buèbè. Daarom wordt het prefix BU—MA dat nog vóór alle andere prefixen kan geplaatst worden om de abstraktie aan te duiden, niet vóór het prefix KU gesteld.

Een overblijfsel van KU—BU is gebleven in het woord Kùmwè=bùmwè: misschien. Kùmwè wánkwàtshílá tshíntú: misschien zal

hij iets voor mij nemen.

In Luba geeft prefix KU nooit een diminutief.

In Luba gelijk in andere Bantu-talen kan KU soms veranderen in KA of KO, zonder van functie te verschillen.

B. v. In de afhankelijke zinnen die het doel aanduiden mag de infinitief even goed met KA als met KU beginnen. Mámù kuángátá muáná è kúmúfikílá=kámúfikílá múnshì muà dibwè: moeder nam het kind om het onder den palmboom te brengen.

Locatief KU, als infix, kan eveneens KA worden: Múbàndákù=múkùbàndá=múkàbàndá: er op klimmende.

Ook bij sommige adjektieven komt het voorzetsel KU of KA te staan; KU duidt dan de plaats aan, en KA den tijd. B. v.-le: lang, hoog, diep, ver:

Kúlè: op verren afstand (plaats), ver, loin.-

Kálè: op verren afstand (tijd) vroeger, weleer, jadis.

-bidì: twee, dubbel.

Kùbìdì: al twee kanten (plaats)

Kàbìdì: een tweede maal (tijd).

-mwe: een, enkel.

Kùmwè: op een zelfde plaats (plaats)

Bàdiùngúzílá kùmwè: verzamelden zich op een zelfde plaats.

Kàmwè: aanstonds (tijd).

Múzúké dià kàmwè: hij stond aanstonds op.

KU kan KO worden als het gebruikt is als suffix: ook in de samenstellingen: Kúnàyà kuàbò wàkábàdiúlákò (u): hij misprees hun spel.

Demonstratieven met KU: eko (u), ako (u).

Pronomina met KU: Kókò (u), nkòkò (u), nkókùmwè, nkàyákò (u), enz.

* * *

In Luba heeft het nominaal prefix KU en locatief-bijwoord KU, een hoogen toon. Als akkoord volgt het de gewone regels welke den toon van die lettergreep beheerschen.

Als suffix heeft KU een toon in tegenstelling met den voorgaanden toon: Kúlámákû = er bewaren. Múlámèkú = er bewaard hebbende.

KU suffix trekt het krachtaccent (klemtoon) op de lettergreep die voorafgaat, doch niet als KU rechtstreeks aan de kernsyllabe verbonden is. B. v. Kútwàdilábòkó: zij droegen er. Kútwàdilákò, kútwàlákò: daar dragen. Maar: Kútwàkó: er slaan. Ɛ kúmúfàkó nzòló: men gaf er hem een kip.

R. Van Caeneghem.
Scheut - Kasayi

LA PROPRIÉTÉ CHEZ LES MONGO.

L'opinion de la majorité des coloniaux est que le Noir ne connait pas la propriété individuelle. Des journaux, des revues, des commissions pour le progrès social et moral de l'indigène préconisent des mesures pour lui permettre l'accession à la propriété individuelle.

A l'encontre de cette opinion— presque un dogme colonial— on constate cependant, au contact journalier du Noir, un individualisme très prononcé. Nous avons tous expérimenté sa ténacité à acquérir et à défendre un bien qui ne peut servir à la collectivité, si petite soit-elle. Nous avons tous assisté à des palabres au sujet de menus objets, défendus énergiquement comme étant « ma propre chose », sur laquelle aucune autre personne n'a de droit. Et combien de bagarres sanglantes n'avons-nous pas vu se produire pour une bête tuée à la chasse, ou un morceau de viande ou de poisson revendiqué par tel ou tel individu pour son compte strictement personnel? Dès lors on sent la foi à l'axiome du collectivisme nègre assaillie par le doute.

Si l'on approfondit cette question, comme nous l'avons fait chez les Mongo, on constate assez vite que la propriété individuelle est réellement connue. Mais à côté de cette propriété individuelle il existe des biens dont personne, dans le groupe, ne revendique la propriété exclusive Ces biens-là ne sont donc pas possédés individuellement.

Et ainsi nous distinguons deux sortes de biens: ceux qui sont matière à appropriation individuelle, et ceux qui ne le sont pas et qu'on nomme communément propriété collective.

LA PROPRIÉTÉ INDIVIDUELLE.

Chez les tribus Mongo que nous avons étudiées de près, on peut fixer comme règle générale: est propriété individuelle tout ce qui est le produit de l'activité personnelle, individuelle.

Par exemple: les aliments gagnés par la culture ou par la cueillette; les poissons et les animaux tués à la chasse individuelle (au piège, à l'arc, etc.); les chenilles; les fruits de palme; les pirogues et accessoires; les outils, ustensiles, instruments ou autres objets fabriqués ou acquis par achat ou par échange; le sel obtenu par extraction de certaines plantes ou par achat-échange au marché; etc.

Ce droit de propriété individuelle ne doit cependant pas être considéré comme absolu et illimité. Il n'infirme pas les obligations du propriétaire envers d'autres personnes. Ces obligations peuvent être de solidarité dans le groupement, de politesse envers des amis, d'hospitalité, aussi bien que le devoir de partager avec la famille ou celui d'entretenir femme et enfants, ou parents, etc.

Il me parait préférable de parler ici d'obligations du propriétaire, plutôt que de droits d'autrui sur ses biens. Car, bien que devoir et droit soient corrélatifs, l'expression adoptée est plus conforme à l'idée des Mongo. Elle évite de produire l'impression que le droit de propriété sur ces biens soit considéré comme un droit de propriété collectif, ce qu'il n'est nullement pour les Mongo.

Dans la coutume de ce peuple les obligations du propriétaire de tels biens — et, par conséquent, les droits d'autres personnes — sont déterminés par le rang hiérarchique des bénéficiaires. Mais il serait trop long d'entrer ici dans tous ces détails, qui, en outre, sont sujets à des variations locales.

Notons seulement que ces droits d'autrui sur un bien individuel varient selon la nature du bien. Ils sont plus marqués pour les produits de la pêche et de la chasse.

Ajoutons encore que la part qui revient ainsi de droit à une personne lui appartient aussi individuellement, qucique à un titre différent de celui qui justifie la possession du premier propriétaire. On pourrait songer à un démembrement du droit de proprieté, démembrement tirant son origine non du bien possédé, mais des relations qui existent entre les personnes en cause. Ces relations ne proviennent pas de la propriété; elles existent indépendamment d'elle. Elles ont leur source dans le rang que ces personnes occupent dans la société, soit de par leur naissance, soit de par des contrats (mariage, pacte d'amitié, hospitalité, etc.). Il s'agit, dans l'idée du Mongo, non de relations réelles, c'est-à-dire: de relations entre la personne et l'objet ou le bien, mais de relations personnelles entre le propriétaire et le bénéficiaire.

PROPRIÉTÉ DE L'ÉPOUSE.

Il ressort des études ethnographiques que si la femme occupe, dans les milieux païens et musulmans, une position inférieure à celle que lui apporte le christianisme, elle est cependant très individualiste et qu'elle jouit, dans les sociétés primitives, de droits qu'elle peut faire valoir. En ce qui concerne notre sujet particulier, dans beaucoup de tribus africaines la femme peut posséder individuellement. Une étude d'ensemble sur l'Afrique Occidentale par Labouret (AFRICA XIII, 97, ss.) n'y connaît que quelques exceptions — d'ailleurs non confirmées — au Cameroun.

A ces exceptions nous devons ajouter les Mongo. Chez ce peuple, l'épouse ne possède pas. Toute son activité est absorbée par le ménage qui constitue une unité sociale même au point de vue économique. Tout ce que l'épouse acquiert, elle l'acquiert pour son mari et les besoins du ménage. Même les ustensiles, les produits de son activité personnelle surérogatoire (vannerie, etc.), voire les cadeaux que lui offre son mari, ne lui appartiennent pas en propre à titre individuel: elle ne peut en disposer sans l'autorisation de son mari. Si elle a le droit de léguer à sa fille un outil ou un autre objet qui lui fut particulièrement cher, ce n'est toujours qu'avec le consentement exprès ou tacite du mari (qui, naturellement, ne lui refuse jamais cette satisfaction; la légataire étant d'ailleurs aussi bien sa fille que celle de son épouse [1]).

Bien donc que l'épouse continue de faire partie de son propre clan, ce n'est pas pour celui-ci qu'elle acquiert et elle ne peut rien lui céder sans l'autorisation de son mari. Elle est économiquement intégrée dans le ménage et le groupement du mari. Tout cela a été expliqué en détail dans notre "Mariage des Nkundo."

Dans ce même ouvrage nous avons signalé l'unique exception que nous connaissons: il s'agit des biens « dotaux » qu'une femme reçoit à titre personnel, maternel, pour le mariage de sa fille. Ces biens lui appartiennent en propre. Elle peut en disposer à son gré. Et à sa mort ils passent à ses héritiers naturels dans sa propre famille (o. c. p. 143).

On peut en conclure que, si dans la réalité pratique la femme mariée ne peut posséder dans son ménage, elle n'a cependant pas dans le droit Mongo l'incapacité radicale de posséder individuellement.

Même une femme célibataire ne peut être propriétaire. Mais ce n'est pas à cause de son sexe. Car la même règle vaut pour les hommes célibataires: aussi longtemps qu'ils ne sont pas mariés, ils restent à charge de leurs parents et travaillent pour eux. L'adage: ya waji, y'ome; y'onjemba, y'is'a nyango = ce qu'a l'épouse, appartient au mari; ce qu'a le célibataire, appartient à son père et mère; exprime cette situation tant de l'épouse que des célibataires, homme ou femme (le mot bonjemba ne distingue d'ailleurs pas les sexes).

La liberté plus grande introduite par la colonisation n'a jusqu'à présent provoqué que peu de changements dans la question de la propriété féminine. On constate cependant que le droit de propriété se développe en matière de vêtements et de parures: objets d'introduction européenne et éminemment féminins, se prêtant donc plus aisément à l'appropriation exclusive par la femme. L'évolution n'a pourtant pas encore atteint son terme, même dans les centres. Elle est encore moins avancée, quoique également déjà entamée, pour les profits de certaines activités personnelles surérogatoires; comme le brassage et la vente de bière de canne-à-sucre, la vente de menus produits alimentaires (p. ex. les beignets de manioc). A ces ventes se rattache souvent un petit commerce de détail. Le droit de propriété sur les profits de ces activités tend à s'individualiser. Certaines femmes en disposent à leur gré, et mainte fois le mari ferme l'œil. Cependant le droit ne peut pas encore être dit tombé en désuétude. De nombreuses personnes y restent fidèles. Et dans une contestation devant des arbitres ou des juges impartiaux, la femme disposant librement de ces biens est mise en tort. On peut toutefois prévoir que l'évolution continuera dans le sens de plus de propriété individuelle pour la femme.

Cette évolution est d'ailleurs favorisée par l'existence d'une catégorie croissante de femmes « libres » (à Coquilhatville il y en aurait un millier sur un peu plus de 3.000 femmes adultes). Il faut remarquer cependant qu'un nombre assez important de ces femmes « libres » vit dans des unions temporaires; généralement elles observent, en matière de propriété, les lois ancestrales.

Les femmes totalement libres se sont complètement attribué le droit de propriété individuelle, quelle que

1) Si la légataire était issue d'un autre mariage, la permission est évidemment aussi de règle; mais en outre, l'objet légué fait de plein droit partie de la dot de la mère.

soit l'origine de leurs biens. Ce qu'elles donnent à leur famille n'est plus considéré que comme un cadeau. Il n'en va d'ailleurs pas autrement chez les hommes célibataires.

Il est bien connu que les Mongo ont excessivement tiré parti de la liberté apportée par la colonisation, jusqu'au libertinage, jusqu'à l'ébranlement très poussé de l'autorité et de la vie familiales. Si l'on compare ce fait à celui de l'individualisation économique des célibataires, on peut s'étonner de ce que dans le ménage, même irrégulier et temporaire, le régime ancien de la propriété se soit si bien maintenu. Si l'incapacité de posséder que nous constatons chez la femme Mongo provenait de son état inférieur, de sa sujétion, de sa servitude — comme on le pense parfois — on ne s'explique point pourquoi elle ne s'en est pas libérée, comme elle s'est affranchie de tant d'autres devoirs et liens, spécialement dans le domaine du mariage et de la famille. La situation de la femme dans la question de la propriété doit donc avoir une autre cause. Pour ma part, j'estime que cette cause est double. D'abord: la femme conserve encore la conviction instinctive que, de par sa nature même, elle n'est pas « sui juris »; qu'elle n'est pas créée pour vivre en indépendance, individualistement; que son rôle est de « servir », d'être en second, de se dévouer à son mari, à ses enfants, à la postérité, et que cette situation naturelle à son sexe lui est plus une protection qu'une entrave. Ensuite: du point de vue économique le ménage Mongo est plutôt une association qu'une exploitation de la femme par l'homme. Ceci peut heurter une opinion reçue. Mais on ne voit vraiment pas comment on pourrait autrement expliquer raisonnablement les faits patents.

Notre explication se trouve confirmée par la règle observée dans les ménages Mongo: toute disposition de biens doit se faire du commun accord des conjoints. Cette règle est sanctionnée dans les contestations devant l'arbitre ou les juges; le conjoint qui y a manqué est toujours mis en tort. Il s'agit donc bien d'une loi. Et cette loi continue à être observée de nos jours avec une fidélité qu'on doit qualifier de remarquable, si l'on la compare au laisser-aller constaté dans beaucoup d'autres domaines. Si donc l'épouse ne peut disposer des profits de son activité sans l'autorisation de son mari, ce dernier a également besoin d'en référer à sa femme pour toute disposition de propriété individuelle ou domestique. Mais, ceci n'implique nullement que les conjoints possèdent en commun. C'est le mari qui est propriétaire, à l'exclusion de l'épouse, ainsi que nous l'avons exposé ci-dessus. Les indigènes sont très affirmatifs sur ce point. D'où — soit dit en passant — on peut encore conclure combien prudemment on doit procéder lorsqu'on essaie de déduire des principes et des régles: il ne suffit pas de constater quelques comportements ou quelques cas; il est, au contraire, indispensable d'obtenir préalablement une vue d'ensemble sur la vie et les dires des indigènes.

PROPRIÉTÉ COMMUNE.

Ainsi que ci-dessus nous avons employé le terme « propriété individuelle » au lieu de « propriété privée », nous préférons ici parler de « propriété commune » au lieu de « propriété collective ». Car ce dernier terme a, de par l'usage fréquent en sens très variés, reçu une connotation qui peut faire préjuger du résultat de l'examen de la question chez les peuples primitifs.

Chez les Mongo nous constatons que, à côté de la propriété individuelle, il existe des biens qui ne sont pas appropriés individuellement et dont les terres constituent l'exemple universellement connu. A côté des terres et des forêts, il faut citer: les eaux (courantes ou stagnantes) et les palmeraies.

On prétend parfois que ces biens fonciers n'ont pas de limites déterminées. Et on en conclut qu'ils ne seraient par objets d'appropriation au sens vrai du mot (on parle alors parfois de droits « sui generis », terme qui ne dit absolument rien), et même qu'il existerait des « terres vacantes ». Ce dernier terme a été adopté par les textes législatifs; ce qui n'a pas contribué à diminuer la confusion.

Des auteurs comme le P. J. Van Wing (Études Bakongo J. p. 127 ss.), M. J. M. Jadot (Blancs et Noirs, p. 69) et feu le P. Vanderyst (CONGO, juill. 1922, p. 216 ss.) ont déjà fait justice de la théorie facile des terres vacantes. La phrase de ce dernier connaisseur des questions agraires chez les Bakongo vaut également pour les Mongo: « il n'existe pas de terres vacantes dans le sens juridique de cette expression » (l. c. p. 222).

Mais nous ne pouvons suivre un auteur qui a pourtant bien connu nos Mongo, J.-M. Jadot, là où il affirme l'existence de zônes neutres entre les domaines des divers groupements (o. c. p. 55). D'après notre expé-

rience ces zônes n'existent pas. Il n'est donc pas étonnant que des auteurs comme Salkin et Van der Kerken n'en parlent pas. Le mot Mongo **bolelo** ou **ndelo** (cette dernière forme, dialectale, est employée de préférence par les Européens et leurs gens) signifie simplement : limite, frontière. Cette limite est bien déterminée, généralement par des accidents de terrain et des arbres particuliers. Pour la mieux marquer on laisse souvent une bande de forêt de part et d'autre. Le tronçon non entretenu sur les chemins parcourus par Jadot n'a pas d'autre signification. Comme il y a abondance de terres, les quelques mètres laissés ainsi de part et d'autre n'ont aucune valeur matérielle. Il est plus important de marquer nettement la limite ; et pour cela une bande assez large convient mieux qu'une simple ligne géométrique. Cette bande n'existe d'ailleurs qu'aux endroits où la possibilité de contestation est plus grande, mais non par exemple en pleine forêt. On la laisse non seulement entre les domaines des groupements, mais encore entre les champs individuels, et cela pour le même motif. On pourrait comparer ces « zônes neutres » aux haies d'arbustes ou aux fossés séparant les champs dans certaines régions de Belgique, et dont le but n'est pas seulement la protection des cultures ou le drainage, mais encore une délimitation plus nette.

Qui sont les propriétaires des biens « communs » ? Chez les tribus Mongo que je connais, les terres, les palmeraies, les lieux de pêche, ne sont pas répartis par chefferies, mais par groupements bien plus petits. Inutile d'employer ici le terme « clan » qui exigerait au préalable une longue explication et sur le sens duquel les auteurs sont divisés.

Il nous est impossible de fixer dans une règle quelle sorte de groupement est l'unité propriétaire des biens fonciers. Tout comme pour la circonscription des groupements exogamiques parmi les Mongo, l'étendue de ces divisions varie selon les circonstances, et particulièrement selon les relations historiques entre les groupements. Ainsi : des dissensions intérieures persistantes qu'il n'était plus possible d'applanir donnaient lieu à la séparation, à la naissance d'un nouveau groupement et à la division des terres. Il est donc nécessaire d'étudier chaque cas en particulier. Ce qui n'est cependant pas difficile. Car les indigènes connaissent très bien cette matière. Comme le moindre groupement porte un nom propre, fût-il simplement le nom patronymique : Baseka X ou Y, on obtient aisément des personnes compétentes la réponse exacte.

Les endroits de pêche sont plus divisés que les terres. Ceci est probablement dû à ce qu'ils se prêtent mieux à la délimitation et que l'usage qu'on peut en faire est plus fréquent. On peut y ajouter, pour les Elinga, ou Gens d'eau, qu'ils sont plus individualistes que les Gens d'intérieur. Leurs agglomérations sont plus distantes, leurs groupements plus autonomes, leur genre de vie plus libre. D'ailleurs cette situation a été mieux respectée par la colonisation que chez les Terriens.

Les limites des endroits de pêche sont aussi facilement connaissables que les limites des terres.

NATURE DE LA PROPRIÉTÉ COMMUNE.

Notre esprit européen moderne est habitué à ne distinguer, dans la vie courante, que deux sortes de propriété : la propriété privée et la propriété collective, appartenant à la communauté comme telle (quelle que soit par ailleurs la nature de cette communauté). Tout naturellement nous opposons à la propriété privée la propriété collective. Tout naturellement aussi, en Afrique, nous appliquons à la propriété des indigènes nos concepts, nos habitudes de pensée, notre classification juridique, nos catégories logiques. Et en matière de propriété nos rapports avec les indigènes se limitent presque uniquement — de notre part, s'entend — aux droits fonciers et à ce qui s'y rattache.

Or ces droits nous apparaissent dès le début comme des droits collectifs. Nous voyons les membres d'un groupement partir à la chasse et à la pêche collectives, établir des champs à divers endroits de la forêt, couper indistinctement des régimes dans la palmeraie du village. Nous n'assistons pas à ces âpres disputes au sujet d'un mètre de terrain auxquelles on est habitué en Europe. Nous en concluons naturellement qu'il s'agit bel et bien de propriété collective, laquelle, tout aussi naturellement, nous comprenons conformément aux concepts puisés dans notre propre expérience et dans nos livres.

Mais une expérience prolongée des situations africaines, un effort constant pour pénétrer plus avant dans la mentalité primitive, les déboires dans nos rapports avec les autochtones nous rendent prudents. Nous concevons des doutes sur nos opinions prééta-

blies. Les abondantes descriptions du collectivisme africain, que nous lisons dans les auteurs qualifiés, ne parviennent pas à annuler l'expérience des nombreuses incompréhensions et bévues déjà constatées ni à ébranler la conviction qu'il est de notre devoir de continuer les recherches afin de vérifier et revérifier leurs thèses et de les contrôler à la lumière de nouveaux faits et de nouvelles investigations sur les lieux.

Comme en tant d'autres problèmes concernant les indigènes, et comme tant d'autres chercheurs, j'ai conçu des doutes au sujet de la doctrine généralement admise des Européens sur la nature collectiviste du droit de propriété parmi les peuplades congolaises. Ce sont des discussions avec M. E. Possoz qui m'ont amené à des investigations renouvelées. Mais malgré toutes mes recherches je ne pus me trouver en tort. Jusqu'au jour où je changeai de méthode. Au lieu de continuer à suivre la méthode très en vogue de l'enquête inductive je me mis à employer la méthode déductive, peu en faveur dans les études de ce genre, mais employée avec beaucoup de succès dans les sciences physiques et techniques où elle s'est montrée très féconde en découvertes. J'exposai à des indigènes âgés et avisés les deux thèses opposées: «deux Européens discutent; X dit ceci, Y dit cela; lequel des deux a raison?» La thèse collectiviste fut mise en déroute. Mes interlocuteurs étaient très affirmatifs : les terres etc. ne sont pas la propriété collective du groupement, mais la propriété du chef du groupement. Ils ajoutaient: « n'as-tu jamais entendu notre adage: ise ea liotsi anga ko atswangela is'auma = le père du groupement règle (ou : gouverne) et règle pour nous tous » ? Ceci se passa dans la région de Flandria-Bokatola. Un an après je repris la même enquête dans la même région. Le résultat ne varia point. Ensuite, je fis l'essai de la même méthode et pour le même problème chez les Ntomba de Coquilhatville. Ici encore le résultat fut identique et aussi affirmatif. Dès lors, en m'entretenant de ces matières avec des indigènes, je parlais dans le sens et l'esprit de cette thèse, et je pouvais constater que nous nous comprenions dans la mesure où je m'y conformais.

De ces enquêtes il appert que les Mongo considèrent ces biens comme appartenant non au groupement dans un sens collectiviste, mais au chef du groupement (à ne pas confondre avec le chef de chefferie ou avec d'autres autorités indigènes de l'administration coloniale)

Cependant, on ne peut dire que le chef du groupement possesseur des terres les possède à titre de propriété individuelle, privée. Elles ne lui appartiennent pas comme lui appartiennent des biens provenant de son industrie personnelle. Elles ne lui appartiennent pas pour son usage exclusif, mais pour l'usage et le bien du groupement entier. Elles lui appartiennent comme appartiennent au père de famille ses biens, qu'il possède, non pour lui-même, mais comme père de famille, dans l'intérêt de sa famille. Cette propriété n'est donc ni privée ou individuelle, ni collective, mais de nature familiale. C'est la propriété du pater familias mais étendue à un groupement plus vaste que la famille patriarcale décrite par Le Play, et a fortiori de la famille au sens restreint. C'est par la comparaison avec la famille patriarcale que nous pouvons le mieux nous former une idée exacte de la nature de la propriété chez les Mongo. Si elle est à une échelle plus étendue, elle est cependant de même nature. Aussi me semble-t-il utile de lui appliquer le terme de « propriété patriarcale » pour l'opposer, d'un côté à la propriété individuelle, et de l'autre, à la propriété collective européenne.

L'étendue du groupement, la liberté individuelle assez grande dans le cadre de l'organisation hiérarchique, l'abondance des terres, la simplicité de l'économie primitive, l'effacement de l'autorité (absence d'appareils coercitifs : police, prisons, etc.), en un mot : l'organisation politique pré-étatique du peuple, ou si l'on préfère : le caractère familial de son état, font que l'autorité du chef de groupement se manifeste rarement et, en cas de besoin, d'une manière discrète, sans déploiement de force matérielle. Dès lors il est naturel que nous avons gagné l'impression, vite changée en conviction, de nous trouver chez ces tribus devant la propriété collective.

En outre, la façon courante dont les indigènes parlent de leurs terres, de leurs eaux, de leurs palmeraies, etc. nous pousse à la bévue. En effet, ils en parlent en termes collectifs : nos forêts, nos terres, les eaux de tel groupement, les palmeraies de tel village etc. Nous avions bien appris qu'il faut se méfier du langage courant, qui n'est souvent qu'approximatif, même dans la bouche ou sous la plume de personnes qui en savent plus long. Mais ces formules correspondent trop bien à nos concepts européens pour que nous soyons enclins à nous en méfier et à creuser sous la surface des mots.

Enfin, tout colonial sait combien l'indigène est apte

à se plier à nos idées (du moins extérieurement) et à adopter notre terminologie. Et cela jusque dans les affaires les plus importantes pour lui; je dirais même: surtout dans ces affaires-là! Il croit y trouver un excellent moyen pour se concilier les bonnes grâces de l'Européen.

Bref, tout a conspiré pour nous donner une idée erronée des droits fonciers des Mongo. Et je pense que ce n'est pas une faute logique que de généraliser ici pour au moins une grande partie des peuples congolais.

L'explication de la nature de la propriété commune du groupement, telle que la conçoivent les Mongo, cadre parfaitement avec leur concept de la nature de la communauté et de l'autorité. Le groupement, grand ou petit, famille au sens étendu, clan, tribu, ou quelque autre terme qu'on veuille lui appliquer, n'est en somme que l'extension de la famille; son droit est familial; son organisation et son autorité sont conçues sur le mode familial. De même le droit de propriété sur les biens est familial. Cette nature familiale de l'état indigène avait déjà été décrite par deux auteurs travaillant indépendamment l'un de l'autre: comme hypothèse par M. A. Sohier (Bulletin des Juridictions indigènes et du Droit coutumier congolais, VII, p. 88, 1939), comme thèse par M. E. Possoz (Eléments de Droit coutumier Nègre, passim. [2]). L'explication que nous avons donnée de la nature du droit de propriété foncière n'est que la conséquence logique de leur exposé de la société politique.

Cette explication ne permet pas de considérer le chef du groupement comme n'étant " que le gérant des intérêts communs " comme l'écrit M. Sohier dans l'étude citée; mais nous souscrivons à ce qu'il en dit plus loin dans le même alinéa: "Si étendus que soient ses pouvoirs, il ne peut en user que pour le bien collectif, et non dans un intérêt personnel."

Si notre explication est exacte, comme nous en avons la conviction, le chef du groupement n'est pas plus le gérant des biens communs que ne l'est le chef de famille. Mais d'autre part, tout comme ce dernier, il doit en user dans l'intérêt de la communauté. Cette communauté n'est alors pas à comprendre dans un sens romain ou européen, mais telle qu'elle existe dans le peuple en question. Chez les Mongo, par exemple, la société est organisée hiérarchiquement. Chaque membre y occupe le rang déterminé providentiellement (génération, sexe) ou contractuellement (mariage, clients, etc.) ou circonstanciellement (pour autant que ceci ne tombe pas déjà sous les relations contractuelles; ce qui demanderait une étude spéciale). Le Mongo ignore l'égalité des citoyens.

Comme tout membre du groupe le chef jouit des droits et a les devoirs qui découlent de son rang. Il peut donc user des biens collectifs même dans son intérêt personnel, dans celui de son ménage, de sa famille au sens restreint. Ce droit il le possède au même titre que tout membre du groupe. Et si son rang demande qu'il en ait une jouissance plus abondante, celle-ci est encore légitime. Mais jamais il ne peut en user contre les intérêts du groupe, ni à l'encontre des lois ancestrales, ni en dépassant les droits découlant de son rang hiérarchique. Le Mongo n'admet pas la définition romaine de la propriété: *jus utendi et abutendi*, ni celle de nos codes européens: la libre disposition, etc ... Le *jus abutendi* n'existe pas à ses yeux. Pour lui le droit ne peut être absolu: il est toujours limité par un droit supérieur. Même le souverain est lié par ses obligations envers le groupe. En outre, il est soumis lui-même aux lois des ancêtres, qui sont ses suzerains à lui, qui sont même à un titre plus éminent que le sien les souverains du groupement. Qu'on ne dise pas que nous sortons ici du droit. Du droit conçu étroitement comme nos droits européens modernes, oui; mais pas du droit comme le conçoivent les Mongo, qui ne l'ont pas laïcisé en le séparant de la religion et de la morale. Si l'organisation de la famille et du clan fait partie du droit, les relations avec les ancêtres y ressortissent aussi. Les Mongo invoquent toujours les « beeko bya bankoko» = les lois des ancêtres, non comme une expression poétique ou comme une simple indication de l'origine des lois, mais comme une réalité encore vivante dans leur conscience juridique. Ils les opposent d'ailleurs aux « besise bya Mbombianda » ou ordinations de Dieu, c'est-à-dire l'ordre naturel établi par Dieu, comme norme suprême et fondement ultime de tout leur droit. Pour les Mongo ces « besise bya Mbombianda » exigent le respect des lois des ancêtres, de l'organisation hiérarchique du groupement, du droit de propriété tel qu'ils le conçoivent. Le chef du groupe

---

2) Citons du premier auteur: « L'état indigène est une famille développée ayant l'autonomie politique .... L'autorité d'un souverain indigène est l'autorité d'un chef de famille adaptée à la situation d'une famille devenue état » (l. c. p. 89)

est ainsi toujours lié par ces lois des ancêtres et par l'ordre établi par Dieu. Et s'il les enfreignait, l'inférieur lésé peut toujours recourir soit aux pères puînés, soit à l'arbritrage d'autres chefs de groupement (séparément ou réunis en tribunal) pour qu'ils rappellent son propre chef de groupement à son devoir. [3])

Le droit du chef n'est donc pas limité par en bas, mais seulement par en haut. Ici encore il faut se méfier des conceptions européennes et d'une comparaison avec, p. ex. la limitation du pouvoir d'un chef d'état par l'expression de la volonté du « peuple souverain ». La comparaison qui se présente à l'esprit est plutôt avec l'autorité du père de famille, dont le pouvoir n'est pas limité par les enfants, mais par en haut: l'ordre naturel voulu par Dieu (ou dans les sociétés laïcisées: par la législation de l'État).

Le chef du groupement n'étant pas le gérant des biens de la collectivité, il serait erroné de le comparer à un administrateur de société ou à un ministre des finances ou des affaires économiques. D'autre part en forçant la comparaison avec un chef de famille-ménage *elle serait également faussée*. Car la propriété du chef de famille européen provient d'ordinaire de son industrie personnelle; il lui manque ce caractère ancestral de biens de famille hérités de génération en génération. Une comparaison qui approche plus de la réalité indigène est celle que nous avons proposée avec le chef d'une famille patriarcale de l'ancien régime; *surtout* si nous pensons à ces gentilshommes campagnards de vieille souche chez qui le sens de continuité dans la propriété familiale et le sentiment du devoir de la conserver intacte étaient très vivaces. [4]) Mais même ici, n'oublions pas que "omnis comparatio claudicat" et qu'il existe toujours des différences dans les conceptions et dans les situations, surtout entre Européens influencés par le droit romain et Mongo imbus de droit primitif. Songeons ici surtout à la forme spéciale de la croyance des natifs à la survie dans laquelle les relations avec les vivants sont conçues non comme rompues, mais comme seulement modifiées. De la sorte leur propriété commune est conçue d'une façon moins individualiste que dans les comparaisons données: elle apparaît comme de nature plus collective, quoique, nous l'avons vu, ce terme ne convienne pas mieux et qu'il demeure préférable de l'appeler patriarcale.

Ce caractère limité du droit est d'ailleurs d'application universelle dans la société Mongo. Ainsi le droit individuel est dépourvu, lui aussi, du caractère absolu que lui attribuent nos conceptions modernes. Mais, évidemment, les limitations sont différentes de celles que nous trouvons dans la propriété patriarcale, parce que l'origine et le but des deux sortes de propriété diffèrent.

En résumé, le droit de propriété «commune» chez les Mongo est à l'opposé du collectivisme comme de l'individualisme de nos sociétés européennes modernes, *tout comme son état* s'oppose à l'état européen et que son statut personnel s'oppose au statut personnel égalitaire des codes européens. Toute l'organisation sociale et politique Mongo est hiérarchique: ni étatisme, ni horde, ni démocratie, ni dictature, ni monarchie absolue. On pourrait la rapprocher le plus de la monarchie constitutionnelle, mais hiérarchique et non laicisée.

CAS D'APPLICATION.

Nous avons vu que tout membre d'un groupement a le droit d'user des terres, des palmeraies, des

3) Ce conseil est convoqué même par le chef du groupement avant toute décision importante à prendre dans l'intérêt du groupement. Ces réunions, comme les tribunaux d'arbitrage en cas de contestation, peuvent avoir donné l'idée des «conseils des notables » de la législation coloniale.

Notons encore que ces assemblées consultatives ne décident pas à la majorité. Un chef de groupement sage se rangera à l'avis des plus importants de l'assemblée ou de la majorité. Mais il n'y est pas obligé et peut passer outre.

Nous ne nous trouvons donc pas devant un parlement démocratique moderne, mais plutôt devant un parlement de l'ancien régime européen ou devant un conseil d'état.

Cependant un chef qui enfreindrait clairement les lois des ancêtres ou les ordinations divines et ne se corrigerait pas malgré les injonctions de l'assemblée des patriarches, peut être déclaré déchu de ses droits. Ici encore ce n'est pas une déposition ou une abdication imposée par eux. Ils n'ont pour ce faire aucune autorité, puisque par définition il est le souverain dans son groupement. Il s'agit d'une simple constatation officielle de l'incapacité dans laquelle il est tombé d'exercer l'autorité. Ce qui est encore légitimé par un recours aux «besise bya Mbombianda.» C'est le même cas, *mutatis mutandis*, que s'il était devenu fou ou s'il était décédé; tous ces cas d'espèce étant régis par le même principe moral et juridique.

4) Ces sentiments et celui, connexe, du patriotisme résolu à conserver intacte l'intégrité du territoire national légué par les ancêtres, pourraient nous aider à mieux comprendre l'attachement des indigènes à leurs terres. Au surplus, pour eux, il s'y ajoute la conviction que les ancêtres ne cessent d'agir et de veiller aux intérêts du groupement auquel ils sont censés continuer à appartenir.

eaux, etc. du groupement selon ses besoins et conformément au rang qu'il occupe dans la communauté. Théoriquement, il ne pourait le faire sans le consentement du chef du groupement propriétaire. En pratique, cependant, l'autorisation est toujours présumée. Car tous les membres du groupement se connaissent et personne n'ignore leurs droits respectifs. Ce n'est que dans les cas douteux que le recours au chef du groupe est requis. P. ex. s'il s'agit d'une forêt où existe une clôture de chasse, ou qui pourrait encore être considérée comme jachère avancée. Ainsi, quoique le droit sur le sol appartienne théoriquement au seul patriarche, cependant, dans la pratique journalière, tous les membres jouissent d'une grande liberté individuelle. Car n'oublions pas que le chef est toujours tenu par ses devoirs envers ce que le Mongo nomme « ses enfants » (le terme julé, sujet, étant réservé aux groupes dépendants) et lié par les lois des ancêtres et l'ordre établi par Dieu.

Le droit d'usage des biens communs n'est pas exclusivement réservé aux membres du groupement politique. Le même droit appartient aux membres de la parenté par le sang. Ainsi un indigène peut établir un champ sur les terres de la famille de sa mère ou de sa grand'mère. Nous nous trouvons ici devant un des cas dans lesquels le droit de la femme, inopérant à cause de son sexe, revit dans son fils.

Tout membre du groupement peut construire sa maison sur les terres du groupement. Cependant il doit observer l'ordre hiérarchique et donc s'établir à l'endroit convenant à son rang. Ce droit d'habitation ne lui donne pas la propriété du terrain. Mais son droit d'usage persiste aussi longtemps qu'il maintient sa volonté de reconstruction. Malgré un abandon temporaire il conserve la priorité. A moins que son absence se prolongeant outre mesure, un autre membre du groupe ne lui ait succédé.

Notons ici que les Mongo sont même très généreux et hospitaliers (on pourrait même dire qu'ils exagèrent cette qualité qui entraine parfois, à l'époque actuelle, des conséquences graves pour la vie des clans.) Ils accordent facilement l'autorisation d'installation et d'usage des terres, etc. , sans que pour autant ils aient l'intention d'aliéner la propriété.

En outre, l'étranger ne devient pas propriétaire des arbres qu'il a trouvés lors de l'abattage, ni de ceux qui ensuite y poussent spontanément. Il n'a que le droit qui lui a été accordé. Cependant on lui reconnaît la libre disposition des végétaux moindres, comme les légumes.

Pour signifier et prouver la prise en usage exclusif, l'indigène coupe une minime partie du sous-bois et il y plante un bâton fendu dans lequel il met quelques feuilles. Ce signe-preuve est nommé dans la région d'Ingende: basaelo ou basasaelo.

Comme nous l'avons dit plus haut, le produit de l'activité personnelle est la propriété exclusive de son auteur. Ainsi tout ce qui provient de l'abattage (bois de construction ou de chauffage, etc.), les cultures établies, etc. De même, après la cessation de la culture, la jachère reste réservée à l'usage exclusif de celui qui a abattu la forêt, aussi longtemps qu'il maintient sa volonté de travailler cette terre en recoupant les jachères à périodes raisonnables. En outre, ce droit passe à l'héritier, selon les règles ordinaires de la succession. 5)

Les mêmes principes s'appliquent, mutatis mutandis, aux clôtures de chasse comprenant pièges, trappes, etc. et dont le droit d'usage exclusif est également héréditaire. Seulement ce droit est plus individualisé que dans le cas des champs. En effet, l'établissement et l'entretien des clôtures de chasse exigent des travaux plus considérables et plus prolongés ; et ils ne se font pas sans d'importants « rites magiques ». Aussi, le fait de cesser l'entretien de la clôture n'éteint pas le droit. Si quelqu'un veut au même emplacement établir une nouvelle clôture pour son compte, il a besoin de l'autorisation de l'ancien propriétaire ou de son héritier.

Ajoutons, pour montrer le degré d'individualisation de la propriété des clôtures de chasse chez les Mongo, que l'héritier est ici le fils, et non le frère du défunt comme pour les biens patrimoniaux. 6)

---

5) N'y aurait-il pas ici, sans qu'il soit nécessaire de porter atteinte au droit Mongo, un moyen pour assurer aux individus la possession effective de terres avec les mêmes garanties et les mêmes avantages pratiques que la propriété strictement privée ? Notons qu'en Europe la majorité des paysans et d'autres « propriétaires » fonciers ne sont pas les vrais propriétaires, mais des usagers : fermiers, métayers, etc.

6) J'ai entendu justifier ce mode de succession de père à fils par l'allégation des ressemblances entre les modes d'origine du fils et de la clôture, tous deux provenant du « liloka » du père. C'est un des rares cas dans lesquels j'ai entendu employer ce mot, souvent traduit par « ensorcellement », sans sens péjoratif ou négatif.

Comme l'usage des palmeraies n'est que passager et qu'elles ne sont pas, coutumièrement, entretenues, l'autorisation d'y couper régimes, branches, etc. n'est jamais demandée. Ce qui n'infirme pas le droit du chef du groupement. Si les circonstances étaient telles qu'un des membres du groupe en retirerait des bénéfices personnels importants (comme cela peut se présenter dans la situation économique actuelle) le chef a le droit d'interdire cet usage exclusif ou d'exiger un partage équitable des bénéfices réalisés.

Les palmiers attenant à l'habitation, soit devant soit derrière, sont toujours réservés à l'exploitation individuelle, même s'ils existaient avant l'établissement de la case ou s'ils ont poussé spontanément. Cette règle vaut également pour toute autre plante. La raison semble en être que l'entretien de la parcelle incombe à l'occupant. L'autorisation d'y habiter inclut donc le droit d'usage exclusif de ce qui s'y trouve. N'est excepté que ce qui était déjà la propriété quelqu'un.

La bananeraie appartient à celui qui l'a plantée. S'il abandonne sa case et qu'un autre vient s'installer à l'emplacement, l'ancien occupant conserve le droit aux régimes déjà grands. Les fruits des bananiers encore jeunes deviennent la propriété du nouvel occupant. Si personne ne vient occuper l'emplacement, la bananeraie reste la propriété de celui qui l'a plantée et qui continue à l'entretenir. Son droit ne cesse que lorsqu'il y a abandon total.

La cueillette et la « récolte » des chenilles sur le domaine du groupement sont libres à tous les membres.

Les objets trouvés sans propriétaire connu appartiennent à celui qui les a découverts. La même règle vaut pour l'ivoire, les dépouilles, les bêtes mortes, etc. (ces dernières peuvent cependant avoir déjà un propriétaire, comme nous l'expliquerons ci-dessous).

La chasse collective est toujours organisée par le patriarche du groupe et le produit partagé selon les règles du rang hiérarchique (sur lequel nous ne pouvons nous étendre ici). Il n'y a donc rien de spécial à remarquer concernant le droit de propriété; sinon que la chasse collective ne peut être faite sur les terres appartenant à un autre groupement (à moins, évidemment, que celui-ci n'ait envoyé une invitation de collaboration, comme cela se fait fréquemment entre groupements apparentés ou voisins).

La chasse individuelle est libre à tout membre sur les terres du groupement. Un étranger ne peut l'y pratiquer, à moins d'en avoir obtenu l'autorisation; qui est sujette à la condition de céder à titre de redevance la moitié de la bête. En voyage cependant il peut abattre sans autorisation toute bête qu'il rencontrerait, mais il est toujours tenu à la redevance signalée. Pour le menu gibier la redevance n'est pourtant pas exigée.

L'exigence de cette redevance et l'interdiction de la chasse libre sont des moyens de protection pour la réserve de chasse au profit du groupement propriétaire de la forêt. Les Mongo ne revendiquent pas la propriété sur les bêtes sauvages. Car, disent-ils, une bête sauvage n'appartient à personne aussi longtemps qu'elle n'a pas été blessée par quelqu'un ou prise dans un piège; donc aussi longtemps qu'aucun homme n'a exercé sur elle sa mainmise, elle reste à la disposition du premier venu. Mais dès qu'un homme a exercé sa volonté de possession d'un façon effective sur une bête, celle-ci lui appartient.

Selon ce principe une bête blessée par un chasseur peut toujours être poursuivie par celui-ci sur n'importe quelle terre; car désormais elle lui appartient à titre personnel. Et personne d'autre n'a le droit de la revendiquer même s'il est parvenu à l'achever, en présence ou en l'absence de celui qui l'a le premier blessée. Seulement, celui qui achève la bête a droit à une patte, nommée pour la circonstance: « atéoli », du verbe « téola » achever, donner le coup de grâce. Le droit du chasseur qui a le premier blessé la bête ne cesse que s'il cesse la poursuite, pour quelque motif que ce soit. Alors la bête, vivante ou morte, appartient à celui qui parvient à y mettre la main; car la volonté de possession effective ayant cessé, la bête devient libre, chose délaissée, à la disposition du premier venu.

La pêche dans les ruisseaux est régie par les mêmes règles que la chasse. La pêche individuelle est assimilée à la chasse individuelle. La pêche par endroits clôturés ou par trappes à poissons (nkuké) est assimilée aux clôtures de chasse. Seulement les trappes à poissons, constituées par des troncs, des écorces, des branchages, etc. empilés de façon à offrir aux poissons un excellent abri, exigent la collaboration de plusieurs, et sont partant moins individualisées: le produit est sujet au partage.

Pour la persistance du droit de propriété sur ces trappes, etc. les règles des clôtures de chasse valent

aussi. Le droit d'exploitation de ces endroits même temporairement détruits ou délaissés demeure à celui qui l'a instauré et passe aux héritiers.

Nous avons déjà fait observer que les Riverains Elinga sont plus individualistes que les gens de l'Intérieur. Ils tiennent plus strictement aux droits de propriété et sont plus sévères contre les infractions. Leurs lieux de pêche sont divisés entre des groupements plus petits et le nombre des lieux d'exploitation individuelle est plus grand.

Les grands cours d'eaux ne sont pas sujets à l'appropriation: ils n'appartiennent à aucun groupement. Par conséquent n'importe qui peut y pêcher.

Les petits ruisseaux, les criques, les étangs, les puits etc. (il existe tout un vocabulaire pour désigner les diverses espèces qui peuvent se rencontrer) sont strictement surveillés: la pêche y est interdite à tout étranger. Une quantité relativement considérable de ces eaux est constituée en propriété individuelle: cette quantité varie grandement selon les circonstances.

Il existe des eaux intermédiaires, grands ruisseaux mais pouvant encore être barrés, embouchures, petits golfes, grandes criques, etc. Quoique ces eaux soient la propriété de groupements déterminés,la pêche y est libre aussi longtemps que n'a pas commencé l'exploitation actuelle dont le signe est le barrage, ou la clôture au moyen de claies en éclats de palmes. Certains indigènes disent: la pêche est libre aux eaux hautes. Mais cette façon de s'exprimer est inexacte. Elle provient de ce que la pêche réellement importante n'est pratiquée qu'aux eaux basses. Aussi, si l'interrogatoire est fait dans des termes précis, ils affirmeront que certains lieux de pêche sont exploités même aux hautes eaux et qu'alors personne n'a le droit d'y pêcher. Ce qui nous ramène à la règle telle que nous l'avons énoncée.

Le produit de la pêche dans les domaines individuels appartient au propriétaire (qui évidemment doit des redevances à son patriarche, et, le cas échéant rétribution à ses aides).Le produit de la pêche collective (dans les eaux non privées) est partagé hiérarchiquement dans le groupement

LA PROPRIÉTÉ MONGO ET LA LÉGISLATION COLONIALE.

La législation congolaise sanctionne les droits d'occupation des indigènes. Les terres qu'ils occupent ne peuvent faire l'objet de conventions avec des non-indigènes sans l'approbation de l'administration, qui va jusqu'à s'interdire à elle-même la dépossession des populations autochtones.

Le décret du 3 juin 1906 définit comme suit les terres occupées par les indigènes: « les terres que les indigènes habitent, cultivent ou exploitent d'une manière quelconque conformément aux coutumes et usages locaux. » D'après les commentaires authentiques (R. U. F. A. S. T.) la culture et l'exploitation doivent être entendues dans le sens le plus large. Cependant, pourque l'exploitation serve de base à l'appropriation du sol, il est requis que cette exploitation soit faite à titre privatif et à titre permanent ou périodique.

Le même décret prescrit la détermination et la constatation officielle de la nature et de l'étendue des droits d'occupation des indigènes. Le commentaire ajoute que la délimitation des terres n'est pas urgente. Aussi n'a-t-elle pas été faite chez les Mongo (et sans doute sur la plus grande partie de la Colonie).

Les terres non occupées dans le sens du décret sont dites « vacantes » : elles « doivent être considérées comme appartenant à l'Etat. » Toutefois la législation garantit aux indigènes des droits nommés «sui generis, » p. e. la coupe de bois à leur usage personnel, la cueillette, la chasse et la pêche, dans les limites des lois et réglements sur la matière.

En outre, l'administration peut attribuer aux communautés indigènes, pour les besoins de leur développement, des terres domaniales, dont l'étendue peut atteindre, voire dépasser, la triple superficie des terres déjà occupées.

Par mesure de protection, les indigènes ne peuvent disposer de leurs terres au profit de tiers sans l'autorisation du gouvernement. Le contrat par lequel ils en disposent est passé par acte authentique, auquel les indigènes sont représentés par les chefs ou sous-chefs, assistés, si telle est la coutume, des notables et des anciens.

•

Comment se présente la situation de fait des droits fonciers Mongo devant la législation coloniale ?

D'abord, comme nous l'avons vu, chez les tribus que nous avons étudiées de plus près, il n'existe pas de terres « vacantes » dans le sens de : terres non utilisées par les indigènes. Toutefois, on pourrait en découvrir quelques hectares dans certains marais ou dans certaines forêts périodiquement inondées, éloi-

gnées des villages et des voies de communication, comme : les vastes marécages entre Ruki - Ikelemba, ou entre Momboyo - Tshuapa, ou entre Tshuapa-Salonga. Ou encore : dans les grandes forêts inoccupées vers la Lofwa-Lokolo. Mais ce sont là des cas exceptionnels.

Cependant puisque d'après le commentaire authentique du R. U. F. A. S. T., la chasse et la pêche ne sont pas considérées comme exploitation, l'étendue des terres vacantes aux termes de la loi augmente considérablement. Il est en effet rare que les indigènes s'adonnent régulièrement à la chasse ou à la cueillette dans les forêts fort éloignées des villages ; bien qu'ils en revendiquent la propriété.

On conçoit que, dans la pratique, les droits « sui generis » ne peuvent survivre à une cession ou une concession des terres domaniales à des tiers.

Quant à la disposition des terres au profit de non-indigènes, il est requis qu'y assiste un délégué spécial du Gouvernement, choisi parmi les magistrats ou les fonctionnaires territoriaux, et chargé, entre autres choses, de vérifier si, d'après la coutume, les comparants ont le droit de conclure les engagements pris dans l'acte. Or, d'autre part, il est stipulé que les indigènes sont représentés par les chefs ou les sous-chefs. Il est difficile de concilier chez les Mongo ces deux stipulations. Et cela même dans le cas où le chef serait le patriarche de tout le groupement érigé en chefferie. Car les terres sont divisées entre groupements bien plus petits. De fait, il doit arriver plutôt rarement que les propriétaires soient présents. Comme la tendance de la politique indigène est d'augmenter et d'étendre les pouvoirs des chefs comme agents de l'administration, c'est la stipulation concernant la représentation qui prévaut dans la pratique.

Ainsi, à une enquête où j'étais présent, l'un des notables faisait remarquer l'absence des deux hommes qui avaient des droits sur le terrain en question, et affirmait que ce n'était pas à lui d'apposer son pouce, puisque le terrain ne lui appartenait point. Son intervention, que je traduisis pour le fonctionnaire, n'eut aucune suite ; évidemment : elle n'était pas prévue par les réglements. Ce que je lui expliquai. « Oh, dit-il, s'il ne s'agit que de mettre son pouce sur un papier, même si l'on n'a rien à céder, je ne fais plus de difficulté. » Pareille intervention est un événement peu fréquent, pour sûr ; mais elle manifeste bien l'idée des indigènes au sujet de la propriété foncière ; comme aussi l'impression que leur laisse notre législation et la valeur qu'ils reconnaissent aux actes de cession.

Un principe général de la législation congolaise est que, en cas de conflit entre la loi écrite et le droit coutumier, c'est la première qui prévaut. Et comme le droit meilleur est en même temps le droit du plus fort, le droit Mongo doit forcément, à la longue, tomber en désuétude sur beaucoup de points. L'application de la législation à de nombreux actes de disposition de terres; l'usage continuel des « terres vacantes ou domaniales, » contrairement au droit ancestral mais conformément à la loi de l'Européen (chasse, cueillette, coupe de bois, etc.), ainsi que l'emprise croissante des chefs et autres agents indigènes de l'administration sur l'organisation des groupements, feront oublier l'ancien droit par les générations futures, qui ne connaîtront finalement plus que la législation de l'état colonisateur. Le mépris que manifestent à l'égard de la coutume ancestrale aussi bien une partie des indigènes évolués que de nombreux Européens ne peut qu'accentuer le processus.

D'un autre côté, le progrès économique accélérera le mouvement d'individualisation de la propriété. Nous ne parlons ici que dans l'état actuel de la civilisation européenne. Car si l'Europe continue dans la voie de la socialisation, il se pourrait que le processus d'individualisation soit arrêté en Afrique et que l'organisation familiale - clanique reprenne une nouvelle vigueur, comme le pensent certains auteurs (p.e. GELDERS : Le Clan dans la Société Indigène, Mémoires de l'Institut Royal Colonial Belge, 1943). En effet, l'évolution des peuples africains est forcément influencée par celle des pays européens dont ils dépendent. Ils en suivent — bien que de loin — les péripéties sociales et politiques.

A l'encontre de la possibilité signalée, il convient de remarquer que l'évolution de l'Europe ne se fait pas seulement dans le sens collectiviste, mais également dans le sens de l'étatisation croissante. Cet étatisme aussi est contraire au système Mongo (et sans doute de beaucoup d'autres peuples primitifs), système qui est familial et opposé aussi bien à l'étatisme qu'aux deux antagonistes : l'individualisme et le collectivisme.

Pour le droit de propriété tel que le conçoivent les Mongo, les meilleures chances de survivance et de progrès se trouvent dans le juste milieu, dans la « aurea via media » telle qu'elle est exposée par les sociologues catholiques et par les encycliques papales

sur la matière.

Afin de pouvoir juger de l'avenir du droit de propriété chez les indigènes, il faudrait être à même de prévoir l'évolution sociale de l'Europe, ainsi que l'ampleur de l'occupation européenne de la Colonie. Les penseurs politiques et les sociologues sont capables de faire des pronostics, avec beaucoup de chances de succès. Mais les suivre nous ferait sortir du cadre de notre étude.

N'est-il pas déplacé de parler de l'avenir du droit de propriété foncière chez un peuple en pleine décadence démographique? On peut le penser. Mais nous savons que plus d'un pays parmi les plus civilisés d'Europe est démographiquement décadent lui aussi, sans que pour autant il cesse de travailler et de lutter avec des buts d'avenir. Même ici sur place la dénatalité n'a pas arrêté l'établissement de grandes exploitations européennes. Et si l'on devait céder au défaitisme, on pourrait bien désespérer de l'avenir d'au moins une grande partie de la Colonie; car la dénatalité n'est plus limitée aux seuls Mongo.

Cependant, la déficience même passagère aura des répercussions sur l'évolution du droit foncier coutumier. Les exploitations européennes absorberont, à titres divers, une proportion toujours croissante des indigènes les plus sains et les plus aptes à assurer l'avenir de la race. Cette situation ne pourra que s'accentuer si les projets du colonat massif sont mis en exécution. Que restera-t-il dans les villages pour revendiquer les droits sur la propriété ancestrale ou pour conserver la connaissance du droit foncier?

Comme nous restons convaincus de la possibilité d'un renouveau démographique, si l'on veut y employer les moyens, la question de l'avenir du droit de propriété indigène conserve son importance pratique. Et comme, d'autre part, cette question est une des plus intéressantes de l'ethnologie juridique, nous estimons que, même si elle ne devait plus trouver d'application chez les Mongo, elle peut encore avoir une valeur pour des peuples plus fortunés.

G. Hulstaert, M.S.C.

LE TITRE DE MARIAGE CHEZ LES CHOKWE

(Résumé de l'article à la p 9.)

Le titre de mariage (chihako) n'est pas une caution ni un dépôt; il devient la propriété de la partie qui le reçoit. Les objets du chihako sont employés à des usages variés et communs. Ils ne sont pas restitués au décès qui ne donne lieu qu'à des compensations et à la restauration des droits. Il n'y a restitution que s'il y a divorce.

L'union sans « chihako » n'entraine pas d'obligations; une distinction nette est faite entre pareille union et un véritable mariage.

Le chihako n'est pas déterminé par la famille de l'épouse mais par l'époux. Par contre, la famille de la femme détermine la nature et le montant des valeurs que le mari doit distribuer à titre de cadeaux à la parenté de son épouse. Il est important de bien distinguer entre ces « upite » et le chihako. Ce dernier est un élément essentiel; les premiers sont des accessoires. Dès la remise du chihako et avant l'upite, il y a mariage.

DOCUMENTA

Pour un Institut d'Études scientifiques des Questions indigènes.

PAR J. P. QUIX, DIRECTION DU BUREAU D'INFORMATION POUR INDIGÈNES.

Le fonctionnaire territorial du Congo Belge est appelé au cours de sa carrière à résoudre des problèmes d'ordres très divers. Les populations qu'il administre sont parfois très pauvres; il doit leur chercher des ressources. Des régions entières sont impropres à l'habitat humain par l'action d'une grande épidémie (la maladie du sommeil par exemple); il doit regrouper les habitants sur des terres saines. Ce groupement est parfois désirable pour des raisons d'ordre économique : telles cultures donnent un revenu élevé mais ne sont possibles que dans des terres inoccupées ou peu habitées, alors que des foules se pressent sur les anciennes appropriations foncières des clans; il doit donc conseiller et diriger l'émigration, ce qui pose des problèmes qui ne sont pas uniquement d'ordre agronomique. Comment les anciens droits fonciers seront-ils annulés et remplacés? Des questions politiques surgissent souvent et sont liées étroitement à la conception indigène du droit public.

Le fonctionnaire aura presque journellement, au tribunal ou lors d'innombrables consultations et conversations, à tenir compte des coutumes qui règlent le statut des personnes et des biens. Il trouvera certes dans les archives du Territoire ou des missions des monographies qui constituent des documents précieux pour l'aider dans ses travaux.

Il trouvera même de la documentation plus générale; mais il constatera qu'elle n'existe que très incomplètement dans les bibliothèques du territoire et il n'aura presque jamais le temps ni le goût de faire de longues recherches dans les revues en langues diverses qu'il devrait d'ailleurs lui-même rassembler.

Il s'ensuit que les méthodes adoptées et les résultats obtenus sont très variés.

J'ai remarqué bien des fois que l'administrateur territorial, en changeant de territoire, a l'impression d'entrer dans un monde intellectuel neuf pour lui. Dans le nouveau territoire on recense évidemment les indigènes de la même façon que dans l'ancien et il en est de même pour l'impôt indigène et toute l'administration indigène qui fait l'objet d'instructions générales.

Mais la méthode et l'esprit dans lesquels sont abordés les problèmes sont souvent complètement différents.

La bonne méthode pour étudier l'histoire et les réactions des populations rurales par exemple, consiste à faire la carte des terres appropriées par les divers clans et à suivre les variations de limites de ces terres dans l'histoire. Les clans ont souvent des terres de culture et des terres de chasse. Entre deux clans, il y a presque toujours une zone neutre, car les limites chez les noirs ne sont pas toujours un cours d'eau et jamais une ligne idéale, mais constituent plutôt un « no man's land ».

L'histoire de ces variations d'ordre foncier donne chez une population d'agriculteurs un aperçu très net de la vie du clan ; elle procure un excellent point de départ pour accrocher une enquête qui de proche en proche permettra de découvrir tous les aspects de la vie indigène.

Je me suis aperçu par hasard lors d'un de mes congés que plusieurs spécialistes avaient traité la question, entre autres le professeur Ratzel qui donne des croquis des « no man's land » chez les Zande.

Il y a des problèmes qui échappent en partie à la compétence du fonctionnaire territorial parce que leur champ d'application s'étend à plusieurs territoires, plusieurs districts, plusieurs provinces, plusieurs colonies et parfois au continent entier. Les problèmes de l'industrialisation, de la prolétarisation progressive des masses paysannes, et tous les problèmes sociaux connexes sont par exemple de ce domaine.

Le fonctionnaire territorial a souvent l'impression que le problème lui échappe, qu'il est trop vaste et qu'il a besoin d'aide pour coordonner ses efforts.

C'est de cette aide et de cette coordination que je voudrais vous entretenir.

L'Empire Britannique possède en Afrique plusieurs instituts qui sont subsidiés. Je cite le « Rhodes-Livingstone Institute », à Livingstone ; l'« Institute of Race Relations », à Johannesburg, qui éditent d'excellents ouvrages anthropologiques relatifs aux indigènes.

Le Bulletin de l'« Institute of Race Relations », de Johannesburg, est un instrument de travail indispensable pour tous ceux que les questions des relations entre blancs et noirs intéressent.

Dernièrement l'étude scientifique des populations indigènes a été renforcée par un subside à l'Institut Rhodes que a permis l'engagement de cinq nouveaux ethnographes.

Dans le cas des deux instituts britanniques cités, il s'agit d'organismes privés subsidiés.

La France a créé à Brazzaville un bureau gouvernemental de recherches scientifiques des populations indigènes.

Au Congo Belge un travail énorme a été fourni, mais en ordre dispersé. Il y aurait lieu de rassembler les renseignements, de les synthétiser et de faire des plans. Et c'est un truisme de dire qu'un plan est fait pour être exécuté. Dans le domaine qui nous occupe, il existe à Bruxelles des institutions qui ont certes rendu de très grands services tels que l'Institut Royal Colonial Belge, le Musée de Tervuren, etc, mais, à mon sens, il manque sur le sol du Congo Belge une institution scientifique capable de fournir aux territoriaux la documentation nécessaire au fur et à mesure que les circonstances l'exigent.

Je me fais un devoir de citer le nom de Monsieur l'Administrateur Territorial Grootaert qui a lancé l'idée de créer au Congo Belge un Institut pour l'étude scientifique des populations indigènes et pour l'enseignement populaire des notions principales de l'ethnographie aux Européens.

Le planning a rendu d'immenses services à plusieurs pays. Mais le planning doit être précédé d'études systématiques. (S. I.)

Nous possédons déjà pour l'étude des problèmes indigènes l'Institut Royal Colonial Belge. Les promoteurs d'un nouvel institut jugent l'Institut Colonial trop distant ; ils voudraient un organisme siégeant au Congo même. Si cet institut est créé, nous souhaitons que ce soit comme branche de l'Institut Colonial, dont il serait une section « de campagne ». Nous préférons à la dispersion des efforts notre antique devise : l'union fait la force. (G. H.)

L'AVENIR DES AUTORITÉS INDIGÈNES.

Il est essentiel, dans les pays soumis au régime du « gouvernement indirect », de considérer les autorités indigènes non comme des fossiles, mais bien comme des organismes vivants capables de développement. Mais de quelle façon peut-on envisager ce développement ? Quel peut être leur rôle dans le gouvernement central ? On risque, si l'on n'y prend garde, de creuser un fossé entre l'élément traditionnaliste et conservateur de la population que représentent les autorités indigènes et les éléments plus évolués, spécialement dans le cas où le gouvernement central se trouverait tomber de plus en plus entre les mains de ces derniers. Donner le droit de vote à la masse ignorante de la population est évidemment impossible; mais il n'est pas moins essentiel qu'elle se trouve représentée dans le gouvernement par des hommes de leur race. Actuellement, en Nigéria, les autorités indigènes n'occupent aucune place dans le Conseil Législatif. Mais le Gouvernement actuel vient de proposer un nouveau système qui comporterait la création de trois Conseils régionaux composés en majorité de membres de l'administration indigène choisis par les administrateurs indigènes eux-mêmes. Les indigènes seraient en majorité dans ces conseils. Les Conseils régionaux nommeraient à leur tour des délégués au Conseil Législatif où il y aurait une majorité de membres indigènes non fonctionnaires. Les Conseils auraient des attributions nettement définies et l'autorité suprême resterait entre les mains du Gouverneur. L'évolution des colonies de l'Angleterre au point de vue constitutionnel s'est faite à peu près suivant la tradition britannique. L'idée de baser une représentation populaire sur des autorités locales indigènes est nouvelle et l'expérience qui va être tentée en Nigéria est probablement une solution meilleure qu'aucune de celles qui avaient été trouvées jusqu'ici à ce problème fondamental de la politique coloniale qui consiste à trouver le moyen d'établir un organisme politique sain et bien équilibré dans le cadre des conditions résultant de l'occupation de l'Afrique par les Européens. (Sir Bernard BOURDILLON, dans : AFRICA, XV, p. 123 ss.)

MUSIQUE CONGOLAISE.

Un Missionnaire du Sacré-Cœur (le regretté Père Alphonse Walschap) a réalisé, en s'inspirant des thèmes de la musique bantoue, une grand'messe chantée pour chorale. Cette messe a déjà été chantée plusieurs fois en Belgique et en France et a été exécutée pour la première fois avec son accompagnement de tam-tam et de tambourins, le dimanche 6 août 1944, dans l'église de Saint-Hubert de Boitsfort-Bruxelles.

Pour la première fois, sans doute, l'instrument traditionnel des Noirs entrait dans une église d'Europe et rythmait la musique sacrée. Cérémonie émouvante. L'appel aigu des voix de femmes soutenu par le timbre plus grave des voix masculines monte vers le ciel, scandé en sourdine par le tam-tam. Et, quand, à la Consécration, les tam-tam battent l'annonce de la Grande Nouvelle, dans le silence recueilli de l'église, c'est toute l'Afrique avec son génie propre qui accueille le Christ, c'est sa civilisation naissante qui reçoit le baptême de la liturgie.

(G. Wilmet, dans « Catholicité, » avril 1945.)

De cette si pieuse et originale Messe Bantoue on a encore donné trois auditions à Lille, en janvier 1945. (ib p. 48)

BIBLIOGRAPHICA

A. SOHIER. - LE MARIAGE EN DROIT COUTUMIER CONGOLAIS. Mémoires de l'Institut Royal Colonial Belge, T. XI. 248 pp. Bruxelles 1943. - 120 Fr.

Ce livre est une synthèse de ce qui a été publié sur le Mariage dans le droit des peuplades du Congo Belge. Il possède toutes les qualités de clarté, d'objectivité, de pénétration auxquelles nous ont habitués les nombreuses études de M. Sohier. Après une introduction générale l'auteur donne un chapitre préliminaire indispensable sur la nature de la société indigène, sa diversité selon les tribus et la variété de ses formes politiques; sur les institutions familiales et leur diversité locale (patriarcat, matriarcat, etc.); sur le statut de la femme; sur la nature et les qualités du droit coutumier; sur le mariage en général. Il passe ensuite en revue: les fiançailles, les rites d'initiation, les conditions du mariage, la dot, l'agent matrimonial, les diverses formes de l'union conjugale, le régime matrimonial, les obligations des époux, le divorce, le veuvage, la polygamie.

Sous un titre spécial, M. Sohier reprend la thèse dont pendant de longues années il n'a cessé d'être le protagoniste concernant le mariage des chrétiens indigènes. Il continue de voir la solution du problème dans l'intégration du mariage religieux dans la coutume. Pour en démontrer la possibilité il développe une argumentation serrée et invoque la pratique dans certaines régions. Il se montre partisan de l'adaptation et de l'évolution progressive, - plutôt que d'interventions législatives. Depuis la libération l'auteur aura sans doute pu se rendre compte que sa thèse, loin de progresser pendant la guerre, a grandement reculé dans tous les milieux de la colonie devant la tendance assimilatrice et interventionniste.

Ce livre deviendra certainement, et à juste titre, un vade-mecum pour tous ceux, magistrats, territoriaux, missionnaires, qui ont à guider les indigènes dans ces matières difficiles mais si importantes. Il servira sans doute aussi de base et de point de départ pour des recherches plus abondantes et plus approfondies de la part des nombreux coloniaux qui s'intéressent à ces problèmes. Et les « privés » y apprendront à mieux découvrir dans leurs travailleurs « un fonds de large humanité ».

G. Hulstaert, M.S.C.

DETTES DE GUERRE. - Essor du Congo, Élisabethville, 1945. - 256 pp. 100 fr.

Dans ce volume M.A. Rubbens a condensé une année de discussions sur la politique indigène, parues dans la tribune libre de l'Essor du Congo. C'est un livre plein de verve, passionnant et courageux qui, « sur la question centrale de l'œuvre coloniale » voudrait « mettre au point un programme hardi de politique indigène, » « jeter les bases d'une Révolution,

ardemment réclamée, judicieusement justifiée. »

La critique est aisée, l'art souvent difficile... Aussi ce beau livre est plein de critiques. Et puisque rien n'est parfait dans ce monde, la critique est très souvent méritée.

Il y a d'abord la société indigène qui s'ébranle dans une « soumission sans ralliement » : Les circonscriptions indigènes, constructions pseudo-traditionnelles, se disloquent sous l'erreur de base, les fantaisies de regroupement, la désagrégation de la Coutume, la décrépitude des chefs, et surtout l'emploi de ces frêles institutions à des tâches dépassant leurs forces. Les caisses de circonscription sont devenues des caisses noires servant à tout sauf au relèvement des indigènes. Les tribunaux indigènes ont perdu tout prestige, tant par l'incertitude du droit appliqué que par la procédure lambine et par la surenchère de vénalité des juges et greffiers. L'indigène est à la merci de toute cette milice en haillons bleus qui s'attache à lui comme des sangsues pour lui tirer jusqu'à son dernier denier, sans lui remettre même la moindre quittance. La population rurale dépérit, mal résignée, dans la misère et l'abandon, ployant sous les corvées toujours plus lourdes, sous le déséquilibre de l'économie du pays. Le prolétariat noir est instable et indiscipliné. Les évolués évoluent mal. La Colonie se dépeuple de plus en plus et rétrograde sous une vague de polygamie moderne.

Tel est le tableau de nos dettes, malgré l'optimisme officiel que tout va pour le mieux dans le meilleur des mondes.

Et à qui la faute?

D'abord à la guerre. Et c'est ce qui justifie le titre du livre. Parce que la guerre a réduit trop le service territorial, et aussi le service médical. Plus encore parce que la guerre a imposé des corvées trop lourdes à nos populations. Mais si ce n'était que la guerre qui passe... L'indigène est devenu recrutable, requérable, taillable et corvéable à merci. Il y a la corvée route, la seule qu'on compte trop souvent dans les fameux 120 jours de travail effectif. Mais il y a aussi les corvées de portage: portage de vivres vers les centres. Je lis l'indignation du Dr. Mottoulle contre cet abus « qui provoque le relâchement des mœurs, la diminution de la natalité et parfois la disparition de la population » (le Problème de la main-d'oeuvre, p. 62), et je constate que dans certains centres administratifs le même abus continue: de 50 km. à la ronde les femmes continuent à venir porter les rations. Il y a le portage-récolte: riz, noix de palme, à 20 km. à travers des marais où aucun Blanc n'ose passer. Il y a les corvées pour le chef, le capita, le greffier, le moniteur dont personne ne compte les journées perdues en appels vains, en tâches illégales. Il y a les cultures à titre éducatif, les villages qui doivent se déplacer, les maisons qui doivent être reconstruites ailleurs. Et tout celà avec un manque d'organisation et de contrôle dans l'exécution, avec un manque de continuité qui demoralise.

Mais à côté des travaux de guerre et des corvées, la faute — je continue à analyser le livre, tout en constatant que les auteurs ne sont plus tellement unanimes — la grande faute réside dans la "désorganisation" de 1933 qui a remplacé le culte du Réel par celui du papier et du parapluie, qui a tué lentement l'idéal du service territorial et lui a préféré une administration indirecte aux institutions mal orientées. Ah, non, la Coutume ne sort pas brillante des pages de ce livre et l'on s'étonne de ne pas y trouver "l'incompatibilité congénitale irréductible entre la pénétration de notre civilisation occidentale et le développement du droit coutumier" (Lovania N° 6, pp. 7, 8).

Il est vrai qu'un des collaborateurs est le R.P. Tempels à qui la philosophie bantoue est si chère et qu'un autre ose même, vers la fin du livre, freiner assez étrangement ce concert de réprobation: "Le véritable produit de notre sol congolais est la communauté de langue, d'origine et de sang: prenons celle-ci comme base, pour une réorganisation de la vie indigène ...La chefferie ou le secteur ne sont pas des organisations artificielles.. Les liens de parenté et de communauté de race ont toujours une grande importance dans la mentalité indigène... L'autorité coutumière naturelle a des bases solides." Même M. Rubbens se rallie à cette idée quand il s'agit de proposer des remèdes au mal.

Comme remèdes: prenons de nouveau contact avec le réel, avec l'indigène. Créons des communes indigènes avec des coopératives indigènes. Rendons au Territorial son idéal, sa raison d'être. Et qu'on fasse des circonscriptions indigènes une simple subdivision territoriale sous la direction d'un agent territorial, celui-ci assisté d'un docteur en droit pour diriger le tribunal indigène.

Ami lecteur, j'ai déjà dit que "Dettes de Guerre" est un livre effervescent de couleurs, d'idées, qu'en-

tre l'idée libérale de laisser chacun vivre sa vie, et l'idée d'égalité démocratique, les collaborateurs ne sont pas tous d'accord sur la politique à suivre. Permettez-moi encore une question pour finir: Est-ce que un certain vent nouveau ne voudrait pas balayer le mythe de la coutume sacro-sainte pour le remplacer par un nouveau mythe, mais mythe aussi, celui du Congo entier refondu dans le haut-fourneau d'un demi-siècle de colonisation en une communauté unique à membres uniformes? De l'U. N. O. à l'État, de l'État à la communauté populaire, de la communauté populaire à la famille, de la famille à la personne, les droits sont d'autant plus fondamentaux qu'ils s'approchent de la nature. A vouloir négliger ou supprimer les intermédiaires, disait Léon XIII, on offense le Réel, qui se venge.

E. Boelaert.

C. M. DOKE. Outline Grammar of Bantu. University of the Witwatersrand, Johannesburg, 1943, 66 pp. Ronéo.

Cette publication offre un guide et un modèle pour noter la grammaire d'idiomes bantous peu ou pas connus. Elle contient de très bons conseils et des suggestions nettes Elle attire particulièrement l'attention sur la tonologie, dont notre connaissance est encore très rudimentaire.

L'auteur pésente son travail comme un essai et demande des critiques. En voici quelques-unes.

Dans les règles de division des mots, l'auteur préconise d'unir au substantif les « possessive concords *wa-* etc. » parce qu'ils ne sont pas des pronoms. On ne voit pas bien sur quoi s'appuyer pour admettre ce point de vue. Nous préférons les considérer comme mots indépendants prenant l'accord du mot régi. Les fonctions de ce mot sont bien plus variées que ne l'indique le terme « possessif ». En réalité c'est une particule de relation substantivale (Cfr. aussi E. O. Ashton :Africa, XV, 1945, p. 4 ss).

Les chercheurs gagneraient à trouver une plus grande variété dans la dérivation des mots. On pourrait discuter la nature « suffixale » des formatifs diminutifs masculins et féminins cités. Si ce caractère suffixal est pouvé par la grammaire et la psychologie indigènes, nous nous trouvons devant un exemple vivant de la transformation de mots indépendants en morphèmes.

L'auteur, à la suite de beaucoup d'autres grammairiens, considère comme pronoms non seulement les véritables pronoms, c'est-à-dire les pronoms personnels, mais aussi les démonstratifs, les possessifs, les qualificatifs et les indéfinis.

Une petite note pour le Lo. Mongo et idiomes voisins: Le suffixe *-ama*, quoique désignant aussi les neutres qui donnent naissance aux statifs (en *-i*), est bien le suffixe propre du passif (Cfr. notre Praktische Grammatica van het Lonkundo, 1937, p. 76, 94).

Beaucoup d'étudiants des langues congolaises ne souscriront pas à l'afirmation : « Tenses : In Bantu these are mainly indicative of time. » (p. 46) Le lo.mongo p. ex. a de vrais temps comme les langues européennes; mais à côté il possède une abondance de formes où toute idée de temps est exclue.

On aurait aimé trouver plus qu'une simple indication au sujet des phrases relatives.

L'auteur classifie les onomatopées par le nombre des syllabes et la tonalité. Le lomongo suggère une autre classification: 1) imitation de sons; 2) expression d'idées, de sentiments, etc.; cette dernière catégorie divisée en: a) onomatopées dérivées de verbes, b) onomatopées autonomes; la première sous-division donnant lieu à des groupements basés sur le mode de dérivation.

L'auteur ne donne qu'une esquisse générale de la syntaxe, qu'il a raison de qualifier de très variée et compliquée. De fait, dans les langues bantoues, c'est une des parties les moins étudiées.

Personne de ceux qui se sont attelés à la besogne d'étudier à fond une langue indigène ne s'étonne de trouver dans cet ouvrage des imperfections et des lacunes - ce dont l'auteur se déclare pleinement conscient. Elles n'empêchent, cependant, aucunement que ce livre, composé par un des meilleurs linguistes africains, se prouvera être un excellent guide pour tous ceux qui désirent faire des recherches dans les langues bantoues.

G. Hulstaert, M.S.C.

I. SCHAPERA: NOTES ON SOME HERERO GENEALOGIES. Communications from the School of African Studies, 40 pp. 1945. Cape Town: - 3 s.

De quelques généalogies l'auteur tire des renseignements très intéressants sur le système clanique Herero. Il appert que chaque Herero appartient à deux groupements familiaux totalement distincts: le oruzo (pl. otuzo) ou patriclan qui comprend tous les descendants d'un même ancêtre par ligne masculine,

et le eaanda (pl. omaanda) ou matriclan, qui comprend tous les descendants d'une même ancêtre par ligne féminine. Par ligne masculine se transmettent les pouvoirs religieux, le feu sacré, le totem et le pouvoir politique. Par ligne féminine se transmettent le gros du troupeau et les richesses.

Probablement pour éviter la séparation du pouvoir avec la richesse, les Herero pratiquent le cross-cousin-mariage et le co-mariage de la sœur de la femme (ebisa des Mongo). En principe donc l'oruzo et probablement aussi l'eaanda sont exogamiques, mais le petit nombre de ces clans (8 omaanda et 12 -30 oruzo) rend les infractions contre l'exogamie dans le matriclan inévitables.

L'auteur s'excuse de ce que ses sources soient incomplètes, et l'on peut regretter qu'il n'a pas publié la traduction de ses documents. Mais il a rendu un réel service à tous ceux qui s'intéressent à l'étude du clan en exposant un système qui semble inconnu ici et plus primitif que les systèmes claniques de nos Bantu du Nord.

I. SCHAPERA and D.F.v.d. MERWE: Notes on the tribal Groupings, History and Customs of the Bakgalagadi.- Communications from the School of African Studies, 1945, 196 pp. 10 s.

Une collection de textes indigènes, avec traduction littérale. Les auteurs essaient de reconstruire l'histoire du peuple en question en se basant sur les données éparses dans ces textes peut-être un peu trop inspirés. Sur le terrain linguistique ils arrivent à la conclusion que le Kgalagadi est un dialecte autonome dans le groupe Sotho.

E. Boelaert.

H. VAN THIEL: Mbitagwambibuki.- Impr. M.C Coquilhatville, 1946; 30 pp. En lingombe.

Mbitagwambibuki (= je ne meurs pas tout seul.) est le nom d'un chien, dont l'histoire est racontée sous forme d'épopée, forme qui plus que toute autre frappe l'imagination de l'indigène. Après une introduction à tendance morale, notre chien raconte sa naissance, ses frasques de jeunesse, les sages leçons de sa mère, la première chasse à laquelle il prit part. Dans la narration l'auteur a intercalé deux fables indigènes concernant l'espèce canine. Le dernier chapitre est une exhortation à honorer Dieu, Créateur de tout, qui a droit à être servi par toutes les créatures.

Le livret est écrit dans le dialecte des Mowea (officiellement: Muera), parlé par 10 à 15 mille sur les approximativement 150.000 Ngombe, habitant des deux côtés de la grande boucle du Congo. Le dialecte des Mowea est considéré par plusieurs comme étant le « plus pur ». L'orthographe suivie par l'auteur est celle proposée par l'Institut International Africain de Londres.

L'auteur, missionnaire parmi les Ngombe depuis huit ans, peut être considéré comme le permier Blanc qui soit arrivé à parler le Lingombe comme un autochtone. Un critique indigène ne sut que penser de l'auteur: « ce ne peut pas être un indigène, parce que la composition dépasse les capacités des natifs; ce ne peut non plus être un Européen, car aucun Blanc n'est capable de parler ou d'écrire d'une façon si purement indigène. » Ceci suppose une connaissance profonde de la grammaire, de la syntaxe, du vocabulaire, de la tonologie et des idiotismes. C'est ce dernier élément qui, dans l'opinion du recensant, constitue le principal mérite de la brochure. Plus que pour son orthographe correcte et logique, elle est digne d'éloge pour le fait qu'elle ne contient rien qui ne soit authentiquement indigène.

B. Heijboer.

FABIAN PUBLICATIONS, London, 1945: Research series No 100: Strategic Colonies; Prix: 1/6; No 101: Palestine Controversy: Prix 1/3.

Est-ce une simple impression fausse que les Fabian Publications commencent à trouver les questions coloniales très compliquées depuis que le Gouvernement est aux mains du Labour-Party ? Et est-ce que la « sécurité internationale » ne sent pas un peu trop l'ancien « empire » ? Je pense à la fameuse phrase de Lin Yutang : « The British Empire and monotheism don't go together. Polytheism is more valuable than you think »(Between Tears and Laughter, p. 39). Je pense à l'Irlande du Nord, et au fait que beaucoup de ces questions coloniales sont rendues compliquées par ceux qui en profitent. N'empêche que ces deux nouvelles brochures valent la peine d'être lues attentivement.

Colonies and International Conscience.- 1/.

Comme il a sauvé la claire notion de la loi naturelle, c'est bien le Christianisme aussi qui sauve la claire notion de la communauté internationale et de la nécessité d'un pouvoir international, d'une autorité internationale dont la compétence n'émane pas simplement de la délégation de ses sujets, mais de droit divin.

Plus que jamais, à travers toutes les bruyantes manifestations d'un nationalisme exaspérant, la conscience humaine aspire à la formation d'un organisme international,

qui règnerait souverainement, dirigerait la coopération des peuples vers le bien supérieur de la communauté humaine, appellerait les nations en désaccord devant son tribunal suprême et appliquerait la coercition nécessaire contre tout état qui se risquerait à violer l'ordre et la paix dans les rapports internationaux ". (Code de Morale Internationale : A Code of International Ethics, édition flamande, p. 170)

C'est certainement grâce aux insistances coordonnées des communautés chrétiennes que la Charte de Dumbarton Oaks fut amendée à San Francisco par l'addition d'un paragraphe sur les droits humains et les libertés fondamentales pour tous, sans distinction de race, de langue ou de religion (art. 55 (c)).

Dans la présente brochure les auteurs étudient le développement de cette conscience internationale par rapport aux territoires non-autonomes pour arriver à une critique constructive des chapitres XI et XII de la Charte des Nations Unies traitant de ces territoires et du système international de tutelle.

The Sudan: the Road ahead. 30 pp. 1/.

Le Sudan Anglo-Égyptien a une population de 4 millions d'Arabes au Nord, et de 2 millions et demi de fétichistes noirs au Sud. Le Sudan du Nord est en voie d'évolution, avec toutes les tendances de nos évolués à nous, tandisque le Sudan du Sud reste un pays relativement inconnu : one of the most primitive areas remaining in the world (Cfr. M.A. BRYAN, dans AFRICA, xv; oct. 1945).

Comment ces deux Sudans ont été gouvernés jusqu'ici et comment ils pourraient être conduits vers un mieux-être mérité nous raconte cette brochure riche en données et en pensées.

E. B.

G. MINEUR. L'ORGANISATION POLITIQUE INDIGÈNE DU RUANDA URUNDI. Éd. Groupe Scolaire, Astrida, 1945; 170 p. Frcs. 40.

Ce livre complète la collection des manuels scolaires juridiques du même auteur par un commentaire de l'ordonnance législative du 4 Octobre 1943.

Écrit à l'intention de la jeunesse intellectuelle indigène, cet ouvrage répond parfaitement à son but par ses qualités didactiques. Il n'est pas douteux qu'il sera cependant utilement consulté par les praticiens du droit public indigène pour la valeur juridique et pratique de plusieurs interprétations du texte et pour plusieurs cas d'application qui s'y trouvent remarquablement exposés.

Il n'est pas le lieu ici de critiquer le texte même de l'ordonnance - loi commentée dans cet ouvrage. Pour l'information des lecteurs de la Revue nous rappelons que ce texte s'inspire du Décret congolais du 5 décembre 1933 sur les circonscriptions indigènes, modifié en considération du particularisme du Ruanda - Urundi qui se caractérise surtout, en contraste avec le Congo Belge, par la grande densité de ses populations et par la forte structure de sa hiérarchie indigène.

A. R.

JULIETTE BOUTON : PLUIES TROPICALES. Éditions de l'Essor du Congo, Élisabethville, 1945. - 100 fr.

De son cœur inquiet et colonial la jeune artiste nous peint l'ennui désœuvré et la nostalgie divagante. En des strophes variées elle cherche sa voix et sa voie, elle les cherche encore parfois dans des sentiments et des images un peu macabres, tout comme le dessinateur à la plume. Mais ses Pluies tropicales contiennent une belle promesse. Et l'édition est une fraîche joie.

E. B.

Bulletin de l'Institut d'Études Centrafricaines. Brazzaville.

Nous ne croyons pas pouvoir mieux présenter à nos lecteurs cette nouvelle revue qu'en citant les paroles d'introduction de Monsieur le Gouverneur Général A. BAYARDELLE :

Avec le premier numéro du Bulletin de l'Institut d'Études Centrafricaines une tradition se renoue, en même temps qu'une entreprise se crée : tradition de recherches, que la guerre avait ici presque suspendues ; entreprise pour donner à cette recherche un caractère plus systématique et scientifique.

En un temps où l'économique domine la vie des peuples coloniaux, la tentation est grande de le laisser aussi régner exclusivement sur nos esprits. D'où l'on en viendrait à considérer des travaux sans incidence directe sur la production et sur le niveau de vie du pays comme une activité accessoire et quelque peu négligeable.

Ce serait une erreur. La connaissance approfondie et rationnelle d'un pays est l'un des instruments indispensables de l'action. Et par connaissance il faut entendre une connaissance qui va à la source et au détail. Les grandes lignes de notre politique se déduisent parfois d'une vue cavalière : mais ne nous laissons pas duper par cette première approximation, n'oublions pas qu'en réalité la vie d'un pays est un système complexe de faits qui réagissent les uns sur les autres, et dont les moins apparents ou les moins actuels sont parfois, comme les autres, riches de conséquences. Aussi bien faut-il mettre de notre côté toutes les chances d'avoir une vue précise de l'A. E. F. et connaître d'aussi près que possible notre matière première humaine, animale, végétale, géographique.

Mais cette connaissance n'est pas seulement un moyen. L'appétit qui jeta hors des hâvres de l'At-

lantique et de la Méditerrannée, à l'aube des temps modernes, des bandes de hardis compagnons - ce désir d'enrichir la somme des choses connues - mérite de ne pas s'éteindre. Il est entendu que notre but unique, et la justification de notre présence en Afrique, est l'entreprise d'élever, matériellement et moralement, des hommes que nous avons pris en charge et à qui nous sommes liés par des dettes mutuelles de reconnaissance. Mais, Français au service de l'Afrique Équatoriale, nous ne devons pas perdre de vue que le service de l'Afrique, comme le service de la France, se résout en définitive en service de valeurs de civilisation, dont la science est une des moins contestables. Nous ne pouvons, sous prétexte que notre rôle naturel est de dispenser la civilisation et non de la produire, négliger, quand l'occasion s'en présente, de verser notre apport au trésor commun.

C'est cette contribution que se propose d'assurer l'Institut d'Études Centrafricaines. »

Monsieur E. Trezenem, Directeur du nouvel Institut, nous communique que l'Institut étend à toutes les disciplines de la recherche scientifique, l'action du centre des Recherches Ethnologiques de l'A.E.F. qui est devenu une section du nouvel Institut. L'institut publie un bulletin semestriel et des mémoires.

Voici la table des matières du Volume I, Fascicule I: Capt. Dagnac: Les traditions historiques des clans habitant actuellement le Tibesti: P. L. Herse: Étude sur les Margayes de Melfi (Tchad); P. Lami: La Chefferie Peve de Lame (Tchad); A. Maclatchy: L'organisation sociale des populations de la région de Mimongo (Gabon); Eckendorff: Note sur les tribus des Subdivisions de Makokou et de Mékambo (Gabon); R. Frey: Une évolution de l'Art Nègre - Les pierres taillées de Mbigou; V. Babet: Description d'un ustensile en pierre, trouvé au Tchad; H. Paix: Note sur une anomalie dentaire chez un gorille; Dr. Ceccaldi: Les groupes sanguins en A.E.F.

NEUE ZEITSCHRIFT FUR MISSIONSWISSCHENSCHAFT. NOUVELLE REVUE DE SCIENCE MISSIONNAIRE. Abonnement pour l'étranger: 14 fr. s. Par an: 4 fasc, 320 pp.

Nous sommes heureux de souhaiter la bienvenue à cette nouvelle revue de missiologie éditée à Schöneck/Beckenried (Suisse) par Joh. Beckmann S.M.B., Laur. Kilger O.S.B., Pierre de Menasce O.P., F.S. Schäppi O.M.C.

La jeune revue prend la succession de l'ancienne Zeitschrift für Missionswissenschaft. Elle est consacrée à l'étude scientifique de toutes les branches de la missiologie: histoire des missions, description des missions, théologie missionnaire, problèmes pratiques, méthodes, pastorale, etc. La science des religions, elle-même déjà trop vaste, est exclue. Cependant elle trouvera sa place quand elle sera appliquée à la solution de questions pratiques. Cette même attitude est adoptée vis-à-vis de l'ethnologie et la linguistique.

La revue est bilingue. L'emploi d'autres langues comme l'anglais, l'italien, l'espagnol, dépendra des collaborateurs. Ce polyglottisme est une marque extérieure du caractère international de la nouvelle revue.

La revue annonce la fondation à l'Université de Fribourg d'un Institut d'Études Missionnaires: des séries de conférences y sont données sur les questions missionnaires et les sciences connexes (linguistique, droit, ethnologie, religions, etc.).

Voici le sommaire du premier tome:
Mgr. H. Felder: Zum Geleit; Jos. Beckmann: Von der alten zur neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft; H. Rahner: Neue Wegen der antiken Missionsgeschichte; L. Kilger: Die Peru-Relation des José de Acosta 1576 und seine Missionstheorie; Pang Ching-jen: Documents chinois sur l'histoire des Missions catholiques au XVIIe siècle; G. Höltker: Das Pidgin-Englisch als sprachliches Missionsmittel in Neuguinea; P. de Menasce: Polarité de l'activité Missionnaire; J. Schumacher: Um eine Neubegründung der Mission; H. Emmerich: Missionsrundschau: China; J. Beckmann: Handschriften zur Missionsgeschichte Chinas im Britischen Museum; L. Kilger: Watawa - schwarze Schwestern; F. Beerli: A propos du Sacrement de Pénitence dans les Missions du Cameroun; J. Zürcher: Die Bearbeitung von Antoine's Moraltheologie für Missionare durch den Franziskaner Philipp von Carbognano; J. Henninger: Spuren christlicher Glaubenswahrheiten im Koran; M.A. van den Oudenrijn: Le « Sour Petrosi », vademecum pour les missions asiatiques du 14me siècle; F.A. Plattner: Die erste Grosz-Expedition von Jesuiten-Missionaren deutscher Zunge; J. Beckmann: Dokument zur Geschichte des chinesischen Klerus; P.A. Borer: Das Tagebuch André Ly's als Quelle der Missionspastoral; F.S. Schäppi: Moraltheologische Beleuchtung der (afrikanischen) Eingeborenen-Tänze; A. Würms: Missionsrundschau: Das heimatliche Missionswesen Englands während des Krieges; G. Frei: Zum chinesischen Gottesbegriff; P. de Menasce:

Théologie de la Mission selon M.Kraemer; X.Bürkler: Fasten- und Abstinenzpraxis in der chinesischen Mission; W.Koppers: Missionare und Eingeborene; J.Lavarenne: La France missionnaire pendant la guerre; Revue des Revues; Comptes-Rendus.

ÉDITIONS EN LANGUES INDIGÈNES.

LO. MONGO : BUKU EA NJEKOLA BANDELO LA EKOTELO I (premier syllabaire; 2e édition revue et augmentée); 1945; 95 pp.
ETSIFYELAKA III (3e manuel de grammaire pour les écoles primaires); 1945; 103 pp.

LI. NGOMBE : MBITAGWAMBIBUKI (lecture générale); 1946; 30 pp.
Les trois derniers livres sont imprimés par la Mission Catholique de Coquilhatville.

KI. YIRA (langue des Banande, qui se nomment eux-mêmes BAYIRA): KATEKISIMU oko Vanande, 4e, 1942, 69 pp. (Vic. Ap. de Beni).

TOPOKE (Ghesogo): BEGHELE BE GHESOGO (cantiques en langue des Topoke), 20 pp. (B.M.S. Yakusu).

KI. GENYA: NNGEMBO A MUNGU, (cantiques en parler des Wagenya), 1939, 16 pp. (B.M.S. Yakusu).

KI. MANGA (langue non bantoue des Ba.manga):
YETANGWE NE MBANE (cantiques), 1943, 16 pp. (B.M.S. Yakusu).
YESU ZE BEZE (Histoires bibliques), 1933, 24 pp. (B.M.S. Yakusu).

PÉRIODIQUES EN LANGUES INDIGÈNES.

Selon le Service de l'Information les périodiques suivants en langues indigènes sont publiés au Congo Belge:

KIKONGO: KU KIELE, mensuel, M.C. Tumba; LUKWIKILU LWETU, mensuel, M.C. Banningville; NTETEMBO ETO, mensuel, M.C. Kisantu; N'ZAIKUSU, Ecole de Pasteurs, Kimpese; MINSAMU MIYAENGE, mensuel, Mission Suédoise, Matadi.

LINGALA : NSANGO YA BISU bimensuel pour soldats, Léopoldville; BRIGADE 3 YA BISU, mensuel pour soldats, Stanleyville; LOKASA LA BISU, bimestriel, M.C. Lisala; MONOKO NA KOSALISA, YO, Africa Inland Mission, Aba; NSANGO YA KOBIKISA, hebdomadaire, Armée du Salut, Léopoldville.

TSHILUBA : NKURUSE, mensuel, M.C. Luluabourg; DIBEDJI DIA BALONGI NA KALE, mensuel, M.C. Lusambo; LUMU LUA BENA KASAI, A.P.C.M. Luebo.

OTETELA : NKURUSE mensuel, M.C. Tshumbe; DIKENDJI DIA MISSION, mensuel, Methodist Episcopalian Mission, Wembo Nyama.

LOMONGO : COQ CHANTE, mensuel, M.C. Coquilhatville; EKIM'EA NSANGO, mensuel, D.C.C.M. Bolenge.

LOKELE : MBOLI YA TENGAI, B.M.S. Yakusu.

KISWAHILI - KINGWANA : HODI, mensuel, M.C. Katana; HODI KARIBU, supplément à HODI, M.C. Albertville; SANTI YA SHUN, supplément à HODI, M.C. Goma; KENGELE YETU, supplément à HODI, M.C. Mbingi; BARNA ZA WASHUIKI, M.C. Baudouinville; ALLO ALLO KISANGANI, mensuel, M.C. Stanleyville; HABARI, Heart of Africa Mission, Ibambi; SHAHIDI LA KWELI, Mission Libre Suédoise, Uvira.

KINYARWANDA : KINYAMATEKA, mensuel, M.C. Kabgayi; IBIYOBORA URUMURI RURUMIKA, Mission Protestante belge, Remera.

KIRUNDI : RUSIZIRA AMAREMBE, M.C. Kitega.

Periodica.

LOVANIA, N° 7 : L. Denis : Les Jésuites au Congo Belge; A. Rubbens : La Polygamie au Congo Belge; A. Brixhe: Les Lotissements agricoles du Nord-Sankuru; M. Moreau : Considérations relatives au Développement des Élevages indigènes; J. Howart : Quelques Aspects de l'Agriculture et de l'Alimentation indigènes au Katanga; Mgr. Tanghe : Polygamie; E. Possoz : Les Langues indigènes et Nous.

AFRICA, XV n° 3: Tributes to the Memory of Lord Lugard (Lord Hailey, J. Oldham, E. W. Smith); Lord Lugard, a General Appreciation (M. Perham); The future of Native Authorities (B. Bourdillon); Le problème des Mulâtres (G. Hulstaert); The Marriage of a Swazi-Princess (H. Kuper); - **N° 4** : Native Authorities and Education (H. S. Scott); The Distribution of Sanusi Lodges (E. E. Evans-Pritchard); A Linguistic No-man's Land - Abyssinia - Sudan (M. A. Bryan); Development from the Pre-literate to the Literate Stage in African Languages (I. Ward).

AFRICAN STUDIES, IV, 3 : I. Schapera : Notes on the History of the Kaa; H. du Plessis: Die Territoriale Organisatie van die Venda; Lord Harlech : The British Protectorates in South Africa; M. D.W. Jeffreys: Some Historical Notes on African Tone Languages; E. E. Evans-Pritchard : A Select Bibliography of Writings on Cyrenaica.

BULLETIN DE LA SOCIÉTÉ D'ÉTUDES CAMEROUNAISES n° 11 : L'Usage des Langues Vernaculaires;- A la Recherche d'Une Epouse, récit recueilli par Mme R. Dugast;- Histoire du Cameroun: la Découverte du Golfe de Guinée (R.P. J. Bouchaud).

BELGIQUE D'OUTREMER (Léopoldville) : II. 5 : Les Crucifix anciens Bas au Congo (R.L. Wannyn).

BAND IV, N° 10, 11 : A. Delanghe : Kongo in de Nederlandsche Letterkunde; P. Tempels : Bantufilozofie, Ethica; L. Bittremieux : Mvila Kongo, de Uittocht; A Delanghe : De Reizen van den Antwerpenaar Pieter van den Broecke naar 't Koninkrijk Congo.

Nihil obstat
H. Vermeiren.

Imprimatur
Coquilhatville, 10 martii 1946.
† E. VAN GOETHEM, V. A.

AEQUATORIA
IXe Année N° 2 1946

LANDBOUWONDERWIJS IN BELGISCH CONGO.

Vroeger hebben we reeds een uiteenzetting uitgegeven van onze opvatting bij dergelijk onderwijs op de Lagere school en op de Normaalafdeeling. [1])

Sindsdien verscheen een speciale brochure « Organisation de l'enseignement agricole » Congo Belge, waardoor aan de vier reeds bestaande Middelbare Landbouwscholen en aan de verschillende Landbouwberoepsscholen, een bepaald programma werd voorgeschreven. Voor iedere inrichting geldt voortaan een vast statuut: aanneming, lesverdeeling, methode, personeel en bezoldiging. Daarin ook werd voorzien het oprichten van hoevescholen, van leergangen tot het vormen van landbouw-onderwijzers, openbare lessenreeksen en volmakingscursussen.

Daar de twee eerst genoemde scholen tamelijk wel bij elkaar behooren, bespreken we die in één groep; de andere groep komt verder in aanmerking.

1. PROGRAMMA.

Ik heb al heel veel kwaad over het voorgeschreven programma gehoord, doch ik heb er nog bitter weinig kritiek over gelezen. Het gaat in Congo zooals in 't Moederland in zake onderwijs: niets wordt meer afkeurend besproken dan een voorgeschreven programma, en niets wordt over het algemeen trouwer gevolgd dan dit programma om reden der inspectie, tot voorbereiding der officieele examens, omwille van den gang der school, uit eisch van de ambtsbroeders, en ook wel een beetje uit gemakzucht. 't Is immers heel wat gemakkelijker te zeggen: wij zijn reeds zoo ver, morgen dit, daarna dat, dan zelf de handen uit de mouwen te steken om nieuwe wegen te banen.

Voegen wij er ook bij, naar de opvatting zelf van den ontwerper van het programma der lagere school voor België, den bekenden pædagoog Germain: « **Het programma is een wegwijzer** », die zelf blijft staan en aan anderen den weg wijst. Men kan dien weg nu op verschillende wijzen afleggen: met volgeladen kruiwagen, al wandelende, per fiets en per stoomtuig. Bij onze inlandsche leerlingen zal het wel het meeste geval zijn met den vollen kruiwagen, al hijgende en zweetende om er iets in te krijgen, en begrepen te worden. Daar dient rekening mee gehouden.

En voor wat de uitwerking aangaat verklaarde Mr. Germain zelf: « En route, on ne s'arrête pas à toutes les stations, et l'on ne s'y arrête pas de la même façon. Il en est de même d'un programme. On en développe plus longuement certaines parties, si les besoins locaux l'exigent, et l'on passe plus rapidement sur d'autres, s'ils n'offrent guère d'intérêt pour la région. »

In België geldt dus het interpreteeren en het adapteeren van het programma. Dit zal ook wel de oplossing zijn, voor Congo. Zaken die vermeld worden in hooge woorden en geleerde termen kunnen veelal duidelijker en klaarder, doch heel wat eenvoudiger, worden voorgesteld, en die mogen dus bij eerste lezing niet afschrikken.

Landbouw-ingenieur Alsteen voegde aan bovengemeld citaat van Mr. Germain het volgende toe: « Il ne faut d'ailleurs pas oublier " que la lettre tue, et que seul l'esprit vivifie ". Tout programme, si bien conçu qu'il puisse être, n'est jamais qu'un corps mort. Il appartient au professeur de le vivifier, de lui insuffler une âme, l'âme qui l'anime lui-même, et dont est animé, non seulement l'éducateur d'élite, mais l'éducateur tout court. » Hierin deelt deze Heer volledig de gedachte, die ik voor het landbouw-onderwijs op de lagere school bepleit heb, en die ook voor deze scholen zou moeten gelden.

Het programma voor de Middelbare Landbouwscholen is tamelijk breedvoerig uitgewerkt, per lesjaren ingedeeld, en het vermeldt:

1. **vakken tot algemeene vorming en ontwikkeling, waarvan geen enkele stof, buiten die der Belgische lagere school (4 graden) werd opgenomen, en wel om voldoende reden.**

1) Zie « Congo » Januari 1938, Mei....Juni 1939.

2. **algemeene wetenschappen**, die tot basis moeten dienen voor nummer drie, dat is schei- en dierkunde, planten- en natuurkunde.
3. **eigenlijke landbouwvakken**, teelten, ziekten, veekweek.

De stof der algemeene wetenschappen, en heel zeker de methode, eenig geldend bij dit onderwijs, is die van een goeden vierden graad, zoodat de benaming « Middelbaar » maar betrekkelijk is. In Nederland zou men zooiets bestempelen met M.U.L.L.O. (Meer uitgebreid lager landbouw onderwijs); in Congo gaat ze door als E.M.A. (école moyenne d'agriculture).

Na mij in België gedurende 22 jaar onledig te hebben gehouden met gespecialiseerd landbouwonderwijs, in al zijn vormen, van laag tot hoog, heb ik in 1933 zelf een programma opgesteld voor de E.M.A. Kisantu, te dien tijde missieschool: ik had bovendien de kans met dezelfde leerlingen elk jaar een klas hooger op te schuiven, en zoo heb ik met hen de stof van algemeen en technisch onderwijs, voor de vier eerste jaren, persoonlijk uitgewerkt. In het nieuw verschenen programma zijn nog al eenige sporen te ontwaren van mijn eerste poging: ik zou dus wel redenen hebben om dit programma ook te verdedigen, en dit kan ik niet tenzij onder voorbehoud, en dit, gesteund op de opgedane ondervinding.

1° Dit programma bevattelijk uitwerken bij mijn leerlingen heeft mij een inspanning gevraagd, die de gewone krachten te boven gaat. Daar dient bij opgemerkt dat we toen bij een volledig begin stonden, en dat, na twaalf jaar, de leerlingen nu mogelijk wat beter voorbereid zijn bij hun aankomst.

2° Bij veel leerlingen komt er een heele verwarring in den geest. Om maar een paar voorbeelden te geven uit het vak: Rekenen: breuken samentellen en aftrekken, na herleiding tot denzelfden noemer, was er tijdelijk en ten koste van veel moeite in gegaan, doch, als bij een berekening van 12 fr, de som van 8 fr 75 moest worden afgetrokken, vonden de jongens niet beter dan de operatie aldus te beschrijven: 8, 75

$$\begin{array}{r} -12 \\ \hline 8,63 \end{array}$$

De vierkantswortteltrekking was gekend, doch het grootste procent der klas had er de deeling bij vergeten. Ik geloof niet dat zulks bij mij alleen is voorgevallen. Het fransch spreekwoord zegt: « Qui trop embrasse, mal étreint ».

3° Er bestaat een onevenwichtigheid tusschen de verstandsvermogens der leerlingen: veel memorie weinig redeneerkracht. Wie zich daarin laat beetnemen meent weleens ten onrechte dat de gasten al heel wat op scheut zijn, doch 't was niet anders dan memoriewerk, uiterlijkheid, die, bij gebrek aan logisch verband, ook teloor gaat, en 't is te herdoen. « Veel maten voor niet ».

4° Hoe uitgebreider het programma, en hoe grooter overwicht aan woordenonderricht boven zakenonderwijs gegeven wordt, hoe gevaarlijker om in bovengemeld sukkelstraatje te belanden.

Zoodat mijn besluit is: Als het er maar om gaat de leerlingen wat termen in te pompen, een onderwerp klassikaal voor te dragen met daarbij zijn samenvating af te pennen of te leeren, dan kunnen we heel wat zaken behandelen zonder al te groote inspanning, en dan zullen wij op een examen ook al passende antwoorden bekomen. Doch wanneer we ons pædagogisch aanpassen aan den aard van ieder vak, wat gewoonlijk intuitie, logische associatie en beredeneering eischt; als we ons niet laten verleiden door memorie en ook al zucht naar woordkramerij; wanneer we daarbij de bezieling in de vakken willen steken, zoodat de leerlingen met dit alles meeleven, en het als een straf wordt beschouwd wanneer verklaard wordt: « omdat ge 't hier of daar te bont hebt gemaakt, geef ik nu geen les over plant- of dierkunde, wordt die van scheikunde uitgesteld, enz. », dan wordt zulk onderwijs een heele inspanning, en dan mag het programma worden ingekort en vereenvoudigd.

Buitenstaanders hebben nopens programma en uitwerking heel dikwijls eigenaardige gedachten, niet altijd vrij van eigenbelang, en daarom juist is er niet veel waarde aan te hechten.

Zoo iemand zou graag zien dat een landbouwberoepschool ineens een specialisatie wordt in het enten der Hevea. Een ander vraagt de studie der koffiecultuur, de bieënkweek, het maken van « crin de Florence » hoofdzakelijk te verzorgen en er de eerste plaats aan te gunnen.

Ik gaf eens een les in plantkunde, en de bezoeker deed opmerken dat het rekenen heel wat noodzakelijker was, terwijl de inspektie juist het aantal rekenlessen met de helft had doen verminderen. Bij een les over vruchtenteelt (onderwerp, grondbereiding en planting) maakte men de opmerking dat ik niets had gezegd over het gebruik van fruit in het huishouden.

Iemand, die door zijn bediening het anders had moeten weten, deelde mij mede: les goed geven, doch ik weet niet waartoe het dient steeds naar het waarom te vragen. De inlanders hebben maar te doen wat de Blanken voorschrijven, en daarover hebben zij niet te redeneeren!!

Een paar scholen hebben een ander oplossing aan E. M. A. gegeven. De leerlingen moeten eerst den heelen cyclus doorgemaakt hebben van een Middelbare school, met algemeene vorming. Op E. M. A. worden alleen de technische vakken onderwezen gedurende een paar jaren. Is het een goed, is het een kwaad? Daar kunnen de inrichters het best over oordeelen. In elk geval kan ginds meer aan specialisatie gedaan worden.

E. P. A.

't Is de landbouwberoepschool, die daardoor bedoeld is « Ecole Professionnelle d'Agriculture ».

Het programma voor deze inrichting is algemeen opgevat, zonder indeeling, zoodat « interpreteeren » en « adapteeren » hier buitengewoon te stade komen, en aan de school meer vrijheid en initiatief wordt overgelaten.

Dit programma vermeldt het volgende.

1. Minimum herhaling van de algemeene wetenschappen, lagere school in Congo (dus tamelijk op laag peil).
2. Eenvoudige begrippen van natuurwetenschappen.
3. Eigenlijke landbouw en veeuitbating.

De E.P.A. is bedoeld als praktische school, waar, zonder veel omhaal en zonder veel belang te hechten aan gewoon algemeen onderwijs, men zich rechtaf tot de werkelijkheid richt, en waar praktische teelten (der streek) en veekweek het voornaamste deel van het programma uitmaken. Deze worden er nagenoeg evengoed uiteengezet en behandeld als voor E. M. A. 't Is geen ingekorte E. M. A., wel een vereenvoudigde. In België zou men dit noemen een lagere landbouwafdeeling of simpelweg een boerenschool, zooals men spreekt over naaischool, muziekschool, kookschool. Het werk, de praktijk neemt er de eerste plaats in, en in de meeste gevallen is dit het uitgangspunt van de aan te leeren theorie. De leeraar in theorie moet dus de leider zijn der praktijk voor zijn vakken, en omgekeerd. Zijn aantal werkuren is dus niet bepaald bij de 20 of 21 lesuren opgesomd op bladzijde 24. Men kan zich doen helpen door inlandsche onderwijzers, of door niet-onderwijzers, praktische kweekers (teeltoversten), maar nooit mag men er zich door laten vervangen; dit volgt uit de natuur zelf van 't onderwijs in die afdeeling. Ten andere in Congo is het altijd gevaarlijk « met twee man aan één been te knagen »; de gekleurde medehelper zal er wel zijn profijt uit halen, en den een tegen den andere opjagen, om zelf van de brokken te deelen.

Daar het programma algemeen is en feitelijk maar een korte opsomming, valt er niet over te redetwisten, doch hier moet men, voor zijn eigen school, de handen uit de mouwen trekken.

2. METHODE E M.A. en E.P.A.

Op bl. 2 zijn de algemeene princiepen van de methode te gebruiken bij landbouw onderwijs opgegeven, die graag door ieder zullen aanvaard worden.

Twee kleine bemerkingen nochtans:

1. « Toutes les fois que la chose sera possible, et elle le sera presque toujours, pour les cours techniques, on donnera les leçons au champ ou à l'étable ».

Ik voor mij zou die onderlijnde woorden maar weggelaten hebben. « Elle le sera presque toujours » misschien wel voor de bureelen te Leopoldstad, maar niet onder de brandende zon in Ubangi! En ik zou juist aan nieuw aangekomen leeraars willen aanraden nooit les in volle zon te geven, want ge moet het duur bekoopen. Hoe meer buiten, hoe beter, doch op bepaalde uren van den dag!

2. Ces conclusions.... feront l'objet d'un petit résumé « de préférence sous forme de tableau synthétique ». Daar kan geen enkel zwarte wijs uit worden, en 't onderlijnde ware ook best uitgeknipt.

Ieder leeraar zou de princiepen der methode menigmaal mogen herlezen, en heel zeker degenen die vroeger geen speciale pædagogische vorming hebben ontvangen.

Ik heb hier vóór mij de « Verslagen van het derde Internationaal Congres voor Landbouwonderwijs » 7-13 Aug. 1930, Antwerpen en Luik. Daar wordt op de volgende bladzijden steeds dezelfde wensch herhaald: « een pædagogische vorming te geven aan hoogeschoolgediplomeerden, die onderwijs willen geven »: bl. 150, door P. J. Vandervee, Bestuurder Landbouwschool St. Niklaas-Waas; — bl. 160, door V. Roels, Landbouwleeraar Normaalschool Oostakker; — bl. 175, door Mr Paul Evrard, Directeur Landbouwschool Ath; — bl. 176, tot 178 door Mr Van Impe, Leeraar

Landbouwschool Quatrecht; — bl. 185, door S. Alex Callum, Edimburg; — en op bl. 288 nogmaals door P.J. Vandervee.—

De Heer Van Impe vat als 't ware alle wenschen samen in dien zin: « Een scholing in pædagogische wijsbegeerte, psychologie en didactiek is even noodzakelijk als de technische scholing ».

Als dit alles geldt voor Europa, dan is het heel zeker waar voor 't onderwijs in de Kolonie. Zoo er ooit iets van terecht komt, mag men bij den cursus aan de onderwijs-kandidaten-landbouwingenieurs ook een « training » voegen in geduld tot het uiterste, en « strijd » tegen ontmoediging veroorzaakt door ontgoocheling op heel de lijn, want dit staat hen te wachten in hun toekomstige onderwijzers-loopbaan. Hij die het hier schrijft, begint voor de 35e maal een nieuw schooljaar; waarvan 12 in Congo, die eigenlijk alleen gelden voor de vermelde ontgoocheling.

3. AANTAL KLASDAGEN.

Dit is bepaald op 240 dagen per jaar. Ik meen dat aldus het gewoon namiddagverlof, eens per week, niet als verlof wordt aangezien, anders zou het moeilijk zijn tot 480 halve dagen te komen. Daarom was in België voor de lagere school de duur berekend op 440 halve dagen, en voor de middelbare school op heel wat minder. Ook tijdens de heetste zomerdagen kon, met 's morgens een goei uur langer school te geven, de namiddag ook vrij komen. Daar wordt in Congo natuurlijk geen rekening mede gehouden. 't Is maar om te verklaren dat wij hier juist niet vertroeteld worden.

Gewoonlijk beginnen de klas- of werkuren zoo vroeg mogelijk ± 7 uur, om 's middags ± 2 uur rust te nemen en dan te hernemen tot ± 6 uur 's avonds. 't Zijn lange dagen, én voor leerlingen én voor leeraars.

4. BEZOLDIGING.

Het ligt niet in onze gewoonte als kloosterling-onderwijzer in kwestie geldzaken, toelagen, jaarwedden enz. openlijk eischen te stellen. Wij willen in het voorbijgaan maar aanstippen dat sinds het nieuw statuut in voege is getreden, er heel wat verbeteringen op dit gebied werden ingevoerd. De tijd is dus voorbij dat, zooals o.a. voor het jaar 1939, voor mij aan jaarwedde en bestuursloon eener E.P.A. juist 32 % betaald werd van wat in België een dorpsonderwijzer, ongehuwd en met mijn dienstjaren, aldaar ontving om stillekens bij zijn lagere dorpsschool te blijven van 8 ½ tot 11 ½ klas te geven, en van 1 ½ tot 4, eveneens om daarna in 't goed seizoen, een wandelingské te maken of bij wintertijd, rond de stoof zijn schenen te warmen.

5. ONDERWIJZEND PERSONEEL.

E.M.A. (zie bl. 30 der brochure).

Men onderscheidt:

a) voor het onderwijs der technische vakken is vereischt een diploma te bezitten afgeleverd door een landbouw-hoogeschool.

b) voor niet technische vakken weze men onderwijzer of hoogeschool gediplomeerde.

Dit wordt nog meer gespecialiseerd op bl. 37:

1. Leek: landbouwingenieur, of gelijkwaardige landbouwgraad.
2. Leek: landbouw licenciaat, of gelijkwaardige landbouwgraad.
3. Kloosterling: a) landbouwingenieur.
   b) landbouwlicenciaat.
4. Andere leeraars.

E.P.A. (zie bl. 38).

1. Leeraars hoogeschool gediplomeerden eener middelbare landbouwschool van den hoogeren graad.
2. Andere leeraars.

Op bl. 30 wordt aangemerkt dat het bezit van het diploma van landbouw ingenieur niet vereischt is om op E.P.A. les te geven, maar het past dat de leeraars de pædagogische vorming hebben genoten van een onderwijzer, en dat ze de lessen hebben gevolgd op een middelbare landbouwschool van den hoogeren graad. Ten minste moeten zij een getuigschrift bekomen hebben op een landbouwcursus.

Mag ik zoo vrij zijn te verklaren dat al die zaken heel wat opheldering vragen, en mag ik tevens doen opmerken dat, in heel mijn volgende uiteenzetting, ik alleen het belang van 't onderwijs op 't oog heb en niet het persoonlijk voor- of nadeel van wie ook? Ik wil handelen over zaken en niet over personen.

1. Voor het technisch landbouwonderwijs wordt een hoogeschool diploma vereischt. Dat is nog al durven! Het moet heel zeker zeer « geestig » zijn voor een landbouwingenieur, wiens eenige bezigheid

is, elken dag, drie vier uren af te dalen tot het laagste peil der wetenschap om aan onbeholpen inlanders les te geven, en wel zoodanig dat die er iets van meedragen: Wie zal het in die voorwaarde een heelen term volhouden ? Of zal hij een gedeelte van de stof door de « andere » leeraars laten geven of zelfs door een inlandschen assistent ? In dit geval beantwoordt dit geenszins aan de gestelde vereischte, die door het feit zelf een doode letter wordt. De tijd der Hofmeiers is voorbij. Pædagogisch is het heel zeker niet te verklaren ; wel kan men aannemen dat, voor de hoogste klassen, of voor de scholen waar de middelbare afdeeling is vooraf gegaan, hoogeschool gediplomeerden flinke hulp verleenen, doch alles zoo maar « op één kam scheren » is niet te begrijpen. Ik denk, dat na herlezing, de opstellers zelf tot een ander gevoelen zijn gekomen, want men heeft er verder aan toegevoegd : gelijkwaardige diplomas, en voor E. P. A. zegt men het uitdrukkelijk dat hoogeschool diploma niet vereischt is.

Een andere moeijkheid is deze voorwaarde gesteld bij E. P. A., om tot de eerste categorie te komen, te weten het volgen eener Middelbare Landbouwschool van den Hoogeren graad. Waar a. U. b ?

Ik meen dat iedereen graag zou willen dat men « paard en man » noeme om te weten of hij de vereischten vervult om werkelijk als landbouwleeraar dienst te doen, en om niet gedeklasseerd te worden, en gevoegd bij de serie « andere leeraars », wier jaarwedde 42 % beloopt van die der werkelijk erkende leeraars. Ik laat alle vergelijking weg tusschen hen en de hoogeschool-gediplomeerden. Het is maar recht en redelijk dat deze een bijzondere vergoeding ontvangen, als ze eenmaal er in geplaatst zijn, of er hun hulp verleenen door het geven van een beperkt aantal lessen of leergangen.

Ik durf veronderstellen dat men toch nooit zal eischen dat, om in de categorie der leeraars voor E. P. A. te komen, een onderwijzer nog drie à vier jaar les zal volgen op eene middelbare landbouwschool, en dan nog van den « hoogeren graad », die in heel het Vlaamsche land niet bestaat. « A l'impossible nul n'est tenu ».

Onderwijzers met het getuigschrift van landbouwleeraar, en na [illegible] op de landbouwscholen in België komen hier [illegible] Congo niet eens in aanmerking voor een E. P. A. tenzij op de laatste categorie, die der gedoogden. Wat wil men dan eigenlijk ?

Wanneer in 1933 beroep werd gedaan op onze Congregatie om onderwijs te geven aan de te stichten Middelbare Landbouwschool te Kisantu, had, in de maand Mei, in mijn tegenwoordigheid, een onderhoud plaats tusschen den Z. E. Br. Adon, algemeen Overste der Broeders van O-L-Vrouw van Lourdes, met de algemeene bestuurders der Landbouw afdeeling, samen met den dienstdoenden bureeloverste, en wel op het Ministerie voor Koloniën. Tijdens dit onderhoud kwam recruteering van onderwijzend personeel ter sprake, en daar werd verlangd : onderwijzers-diploma met landbouw getuigschrift of diploma. Daar is nooit gesproken geweest over hoogere afdeeling, titels, enz. Ik meen dat om wille van den aard van het onderwijs, van de gewenschte methode, van de geringe ontwikkeling der verstandelijke vermogens bij de leerlingen meer het zwaartepunt dient gelegd op de pædagogische voorbereiding van den leeraar dan op zijn technische bekwaamheid. Ik voeg er zelfs bij dat 1°) de dag waarop iemand de deur der hoogeschool achter zich sluit, hij juist alle technische kennis nog niet in pacht heeft, en daarentegen 2°) dat ook buiten de hoogeschool technische vorming kan gebeuren.

In ieder geval, de « Koninklijke Plaats » en « Kalina » spreken elkaar tegen, en het ware wenschelijk te vernemen welke maatregelen zullen getroffen worden voor de in - dienst - zijnde leeraars zonder diploma van de hoogeschool ? Moeten die het werk voortzetten in de afdeeling der « gedeklasseerden » ? In een artikel onlangs verschenen in « Æquatoria » kon men lezen dat bij die leeraars het tekort aan technische vorming spoedig werd ingehaald. Op den duur zullen we het allen nog roerend eens worden, doch zoo een vleiende beoordeeling is goedkoop, en 't is « zang » zonder « klank ».

Men heeft den wagen vóór de paarden gespannen. Er zou landbouwonderwijs moeten komen. Men doet met dit doel een oproep; de voorwaarden of vereischten herleidt men tot het eenvoudigste. Iedereen, die er iets van kent en er iets voor voelt, brengt zijn hulp aan; doch eenmaal het pionierswerk gedaan (enkelen zijn er onder bezweken), begint men nu in de bureelen te schiften, te klasseeren en te deklasseeren. Dat is niet logisch en niet zeer edelmoedig. Mr Alsteen schreef in zijn verslag op voormeld Congres 1930 :

« Il faut que les chargés de cours soient mis à même de remplir convenablement leur mission par des cours normaux spéciaux d'agriculture bien organisés ».

Tot nu toe hebben de Openbare besturen daar juist niets voor gedaan tenzij komen afkeuren in den persoon van weinig bevoegden, die wel percenten kunnen berekenen, maar die zelf nooit in het vuur hebben gestaan.

Ik heb nog hooren zeggen dat « goede raad duur is »; ehwel, de mijne geef ik gratis; aan de bevoegden nu te oordeelen, of die werkelijk een « goeie » is.

Om tot een bepaalde oplossing te komen, stel ik voor:

1° Alle leeraars van eene E.M.A. moeten een bekwaamheids-getuigschrift bezitten voor het onderwijs.

2° De technische leeraars moeten drager zijn van een getuigschrift afgeleverd door een kolonialen landbouw-normaalleergang.

3° Het is wenschelijk dat sommige technische leeraars een land- of tuinbouw diploma bezitten, afgeleverd door een landbouw hoogeschool. Daarmede zullen zij recht verkrijgen op een hoogere vergoeding.

Verklaring.

1. Als geldig bekwaamheids-getuigschrift voor het onderwijs komen in aanmerking:

a) het getuigschrift van doorgemaakt filosofisch college;

b) het onderwijzers-diploma, afgeleverd op de Normaalschool, of langs de Middenjury;

c) het diploma van regent voor de middelbare scholen;

d) het getuigschrift van een pædagogischen leergang, die wordt ingericht voor land- en tuinbouwkundigen, landbouw-licentiaten of landbouwingenieurs, die geen enkel van de drie hiervoor vermelde diplomas bezitten.

2. De Koloniale normaalleergangen zouden kunnen ingericht worden naar het voorbeeld van dergelijke cursussen voor België, en in den zin der reeds bestaande Koloniale landbouw- leergangen, doch op heel wat hooger peil. Bijzondere regelingen vermelden in hoever land- en tuinbouwkundigen of hoogeschoolgediplomeerden van het volgen dier cursussen geheel of gedeeltelijk ontslagen worden.

Op de af te leggen examens kan men oordeelen of de kandidaten voldoende pædagogische of technische vorming bezitten, zonder daarna over tekort te moeten redekavelen.

Zoo zou toch iedereen weten, reeds van in België, wat van hem geëischt wordt, om met moed de loopbaan in koloniaal landbouwonderwijs aan te vangen.

Voor E. P. A. zou ik eenvoudig n° 3 weglaten; en vermits alle leeraars ook technisch onderwijs geven, zouden allen dus ook dien normaalleergang moeten volgen.

Diezelfde eisch zou dan ook gesteld zijn voor de leeraars der Normaalschool, gelast met de vorming der inlandsche landbouw onderwijzers.

Het is hoog tijd om te besluiten en te regelen. Of blijft men bij het geschreven woord der brochure ?? Even goeie vrienden!

6. DOCUMENTATIE VOOR HET ONDERWIJZEND PERSONEEL.

De oorlog was zeker niet gunstig om praktische documentatie te verspreiden en toch werden in Congo verschillende zeer nuttige artikels gepubliceerd, die menige praktische stof verklaren, dienstig bij het onderwijs (zie o. a. Landbouwkundig Tijdschrift voor Congo, en « Courrier d'Afrique agricole »).

Speciale landbouwboeken, buiten die vroeger vermeld voor de Lagere school verschenen nagenoeg niet, tenzij in A. E. F. « Manuel de l'Éleveur et du Moniteur d'élevage » door L. Malbrant, service de l'Inspection de l'Élevage A. E. F., Brazzaville. Dat is een boekje waar ieder iets aan heeft, niet te breedvoerig, doch vooral praktisch en aangepast aan de Afrikaansche wereld. Ik zou het echter niet aanraden als handboek der leerlingen, noch op E. M. A., noch op E. P. A.

Onlangs kwam van de pers « Notions d'agriculture pour les écoles du Congo ». Ik veronderstel dat het een begin is der heruitgave van «Rudiments d'Agriculture du Congo Belge» Het eerste gedeelte behandelt « La plante et le sol ». Men heeft moeite aangewend om in de tegenwoordige omstandigheden voor illustratie te zorgen, en het werk is opgevat als « les », min of meer uitgewerkt, en « korte inhoud », zoodat, bij het lezen, dezelfde tekst tweemaal voorkomt. Over het algemeen moet men bestatigen dat « de les » mislukt is; men vindt er noch intuitie, noch verstandelijke beredeneering, noch praktische toepassing, de drie onmisbare elementen van elke les. De serie vragen, die na elke les komen, verraden heel den aard der methode. Een mislukte poging; men had zich veel beter gehouden bij tekstopgave, want met wat aanpassing en illustratie kon van « Rudiments

d'Agriculture » heel wat beters gemaakt worden, zonder al te groote inspanning.

Dat de schrijvers eens het boek « West African Botany » door F. R. Irvine, Oxford - University Press, ter hand nemen, en de methode nagaan waarop « Plantkunde » voor warme landen daar verwerkt wordt. Hetzelfde vindt men ook in « Agricultural Lessons ». Vooral in dit laatste kan men te weten komen dat heel wat praktischer toepassingen op een botanische les kunnen volgen dan het beantwoorden van algemeene vragen.

In tegenstelling met wat de inspectie heeft neergepend, verklaar ik dat de studie der plant niet kan gebeuren dan met behulp van botanische benamingen; doch die studie aanvatten alleen omwille dier benamingen is verkeerd, en 't is jammer hier hoofdzakelijk het geval.

7. AANTAL SCHOLEN EN HUN WERKTERREIN.

Tot heden heeft men zich beperkt tot vier Middelbare Landbouwscholen. Naar de evenredige verdeeling is dat één voor twee Provinciën.

Mag ik doen opmerken dat die indeeling, die beperking weinig gelukkig is gekozen ? Om de Provinciën aan te duiden, die tot elkaar behooren, heeft men de lijnen getrokken van hoog naar laag, zoodat de Soedaneezen aan de monding verblijvend van Mbomu en Uele samen gaan studeeren met de Bakongo van de kuststreek van Banana, terwijl hun rasgenooten de Abandiya en de Azande gestuurd worden naar den « drogen » Ituri. Aan de Iokisi en te Bunia moeten die nu de studie gaan doormaken van de hoofdcultuur hunner streek; de katoenteelt. 't Is al te treurig om verder te bespreken.

Alleen om jaarlijks met verlof te gaan hebben ze telkens een reis te maken, gelijkstaande met den « toer van Europa ». Weldra worden het « globetrotters » op de kosten van het Goevernement. Dat men niet meer moet verwachten van dergelijk rondreizende lieden nog boerkens of kweekers te maken, die zich later in hun streek zullen vestigen, moet niemand verwonderen. Eens bevestigde men mij dat die « mannen » zich toch zoo gemakkelijk « gewenden » aan het nieuw « midden »; waarop ik liet aanmerken dat zij zich maar al te gemakkelijk « ontwennen » aan hun « oud natuurlijk midden », waar ze later toch terug zouden moeten werkzaam worden!

Hoe dichter de school bij huis, en hoe minder de stammen dooreen gemengd, hoe beter.

8. WAT HEBBEN DIE SCHOLEN TOT NU TOE GEGEVEN?

Bij het eindigen der landbouw-avondcursussen voor lagere en gewestelijke landbouwscholen in België, en van de tijdelijke leergangen in tuinbouw, spraken onze jonge boeren, tuiniers of bloemisten, die hun getuigschrift hadden verworven, ons gewoonlijk aan in deze voege: « Om onzen dank te betoonen aan de heeren leeraars, zullen wij op onze velden, op de hoeve, in den stal, in tuin of in bloemenserre aan eenieder laten zien dat we die lessen niet nutteloos hebben gevolgd »; en gewoonlijk was het zoo ook, en bij menig bezoek mijner oud-leerlingen kon ik bestatigen dat ze woord hadden gehouden. Ze hadden de school verlaten als « betere boer, bekwamer tuinier, flinker bloemist » en allen met een grooter hart en meer liefde voor den landbouwersstiel. Dit ook te bekomen in Congo was steeds onze betrachting, maar we moeten het bekennen—en we hebben de jaren om ons niet voor de eerste ontgoocheling te ontmoedigen—noch op de E. M. A., noch op de E. P. A., kwamen we ooit tot dit resultaat en ik meen wel dat ook anderen niet beter lukten dan wij. Het aantal oud-leerlingen dier afdeelingen in Congo, die zich een weg hebben gebaand tot eigen landbouwer of groentenkweeker, kan op de vingers geteld worden, en dan nog wel op één hand.

Gediplomeerden van de E. M. A. worden assistenten, bedienden, propagandisten, die aan anderen voorschrijven wat en wanneer iets te doen is, doch die zich wel zullen wachten zelf hun handen vuil te maken. Hun grootste bekommernis was destijds vooraf te weten welk kostuum ze zouden krijgen, en of ze schoenen of pantoffels zouden dragen.

Nu, als ze hun dienst als assistent goed doen, dan heeft het toch zijn voordeel en zijn ze nuttig, maar de hoop om in Congo daar flinke kweekers, praktische boeren van te maken, zal in de eerste jaren nog niet worden verwezenlijkt.

De afgestudeerden van E. P. A. worden allen verplichtend in dienst gesteld van Staat, of van de Maatschappij die tusschen kwam in de onkosten. Daar moeten ze minstens drie jaar werkzaam zijn als landbouw - monitoren, propagandisten, helpers van den plaatselijken agent. Hier ook doen sommige elementen besten dienst, maar zelfstandige boeren groeien er tot nu toe niet uit, en dat is te betreuren.

Naast de goede elementen, die werkelijk dienstig zijn, moeten we vaststellen dat er langs de baan heel wat misloopenen zijn, die hun studies niet beëindigen, die hun werk verlaten om in andere diensten opgenomen te worden als bediende, als klerk, greffier, of die eenvoudig naar hun dorp terugkeeren, om er hun brood in ledigheid te eten.

Waaraan dit alles toe te schrijven ?

Tusschen pot en pint en aan de koffietafel is daar spoedig antwoord op gevonden :

1°) de missie stuurt te weinig goede elementen ;
2°) die of gene leeraar is te gemakkelijk, ofwel niet genoeg of te veel eischend ;
3°) de leeraars bekommeren zich alleen om de studie ; de moreele vorming wordt uit het oog verloren (juist alsof al die menschen ook geen verantwoordelijkheidsgevoel hadden ?)

Heeft men wel eens nagedacht uit welk midden die leerlingen zijn gekomen ? Zegde de oude heer ingenieur Paul De Vuyst niet voortdurend « de familiale opvoeding is de grondsteen van heel de latere vorming » ? Komen daarbij de meeste leerlingen, tijdens hun studiejaren, niet tot het begin der puberteits-crisis, die van de eenen droomers, lamlendigen, suffers maakt, terwijl anderen ontgroeien tot wilde ontembare brakken, en anderen nog tot misnoegden, ontevredenen, opstandelingen ? Opvoeden is werken met levend materiaal, en dit laat zich zoo maar niet fatsoeneeren naar een andermans opvatting.

Men moet dus niet verwachten dat, na drie-vier jaar schoolloopen, de afgestudeerden zich allen zullen voordoen als zoete lieve krullebollekens, met fijne maniertjes, verstandig en gedienstig. Ik verzeker U dat we andere katten te geeselen kregen.

Er zijn erbij die te weinig onderlegd of voorbereid zijn, om met vrucht het onderwijs te volgen; anderen, die voor gedrag tekort schoten, om op een Normaalschool of Klerkenschool terecht te komen. Daarna hebben ze de kans beproefd op de « boerenschool » hun weg te banen, maar gemeenlijk komen die daar ook niet tot een goed einde.

Sommige leerlingen zoeken vóór het voleindigen hunner studies van de school af te geraken, omdat ze best weten dat ze in andere bedieningen veelal beter betaald worden (Dit is ongelukkiglijk ook het geval op de Normaalschool).

Dat er gasten zijn die het te hoog in den bol krijgen, en zich te geleerd achten om nog een hak of mes in de handen te nemen moet niemand verwonderen. Beproef het maar eens uw tafelboy te gelasten met het onderhoud van de wegen. Of als de « moke » een paar keer de witte voorschoot heeft mogen aandoen, zie hoe hij dan met tegenzin terugkeert naar de keuken om de potten en pannen netjes te maken.

Terloops vernam ik eens dat men erover nadacht of het oogenblik nog niet zou aangebroken zijn voor hooger landbouwonderwijs aan de inlanders ? De beschaving moet toch gebeuren van hoog naar laag ! Vroeger heb ik reeds vermeld dit princiep niet te deelen, en ik meen dat de millioenen anders kunnen gebruikt worden. De ondervinding opgedaan bij E.M.A. en E.P.A. bewijzen, dat om praktische kweekers te vormen, de weg elders moet gezocht worden. En dat meent waarschijnlijk ook het hoogste gezag in Congo, dat tegenwoordig meer over heeft voor het inrichten van hoevescholen en van praktisch lager landbouwonderwijs rechtstreeks bij den inlander, kweeker en veehouder. Daarover hebben wij het in onze volgende uiteenzetting.

Br. Lacops-M. (V. Roels)
Molegbe (Ubangi).

Het Bantoe Koppelwoordje - A.

In onze prefixenstudie[1]) kwam, onvermijdelijk, ook het koppelwoordje -a te berde. C.Meinhof (Grundzüge einer vergl. Grammatik der Bantuspr. Berlijn, 1906) heet het: genitief partikel. En hij waarschuwt overigens dat er in het Bantoe geen eigenlijke voorzetsels bestaan. Mgr.A. De Clercq zaliger, voor het Luba, noemde het: genitief-destinatief.

Welken naam men ook verkieze, dit algemeen-bantoesch zindeeltje opvatten als de zuivere weerga van ons nederl. «van», kan voor den beginneling de zaak vergemakkelijken (meent Meinhof o.c. p.29), maar brengt verder onontwarbare moeilijkheden mede (evenals alle misopvatting, niet het minst in taalkunde. L.B.): zoo immers zal men nooit inzien hoe b.v. zulk een «genitief» «onderwerp» kan worden... In werkelijkheid is het koppelwoordje werkwoordelijk van beteekenis en de «genitieve» zinswending een betrekkelijk voorstel, b.v. Swaheli: visu via mzungu, wat men gewoonlijk vertaalt: de messen van den Blanke. Doch daarmede is niet alles gezegd: door -a met het pronomen conjunctum (zooals in de vervoeging) wordt immers uitgedrukt dat deze messen van den Blanke zijn: dus eigenlijk: messen die - toebehooren aan den Blanke. Evenzoo, in ons Kikongo: bima met een betrekkelijke (genitieve) bepaling: bia 'dia (bi-a kudia), dingen die-zijn-van het eten... om te eten, die tot het eten behoren; vandaar, met weglating van bima, en zelfstandig genomen, desgevallend als onderwerp of als voorwerp, ons bi'dia (bia kudia), spijzen, kost.

Soortgelijke gevallen komen voor met zelfstandige bezittelijke vormen, die niet onmiddellijk op het beheerschte naamwoord volgen. (Voorbeelden van mij: waku nkanda, jouw brief, waku,... de jouwe,.. eigenlijk: (die) welke is-van-jou).

De werkwoordelijke beteekenis van a, «zijn met», «hebben» wordt duidelijk belicht door de eigenaardige Sundi-zinswending: met het persoonlijk pronominaal u+a, b. v. baboso (onderverstaan mutu) wa phu (mutu) wa phu, allen (mensch) hij-met een hoed (mensch) hij-met een hoed, d. w. z. elk met een hoed op; wa phu hoeft zelfs niet herhaald. De naburige Bavungani zeggen: mutu u phu, nl. u <na. In het Sundi zegt men nog, ook onpersoonlijk: na phu, kivungani i of yi phu.

Dat het koppelwoordje -a in den grond werkwoordelijk is, blijkt eindelijk nog uit de volkomene synonymie van kua, in ons kimbala en in andere dialekten, (<ku-+a, plaats of richting die-is-van of voor: naar, bij, door), en anderzijds: ons kivungani kudi of kuidi (<ku-+ww. -di of -idi), gewestelijk kuna of kuena (<ku-+ww.-na of -ina), Woyo kuke (<ku-+afgekort perfectum kele, van 'kala, zijn). Dus is kua eigenlijk zooveel als ku-di, ku-na, ku-ke...: (daar) waar is... Evenzoo, mutatis mutandis, met de andere prefixen van plaats: va, vadi, vena,.., waarop..., mu, mua, mudi, muna..., waarin...; alsook in het Luba, kua en kudi enz...

* * *

E. P. Tastevin, leeraar aan het Institut Catholique te Parijs, houdt er een heel ander stelsel op na, hetwelk gepaard gaat met zijne theorie over het «bepaald lidwoord» in

1) Æquatoria. 1943-44.

het bantoe. In de mooie monografie over de bevolking van Huila (in Angola) schrijft hij: « Je me suis permis d'adopter pour l'écriture des mots africains le système qui me paraît être le seul rationnel et le seul capable de rendre exactement la pensée de l'indigène, en séparant les *articles* et les *prépositions* des noms, des verbes et des pronoms «. [2])

Tusschen haakjes gezegd: Vanaf de jaren 1880 hebben P. Tastevin's confraters, Alex. de Vissecq, Marichelle, e. a., in hun « Fiote », 'Vili of kisi Luangu (westelijk Kikongo), het prefix gescheiden van de woordkern, b. v: ki lunzi : de / ziel. De « vondst » echter van P. Tastevin — volgens zijn eigenhandig schrijven, doch met *mijn* onderstreping der grootste nieuwigheden — bestaat hoofdzakelijk hierin:

« 1) les soi-disant préfixes nominaux sont des *pronoms* faisant fonction d'articles définis: il faut toujours les traduire par *le, la, les;*

2) les noms bantous sont en principe toujours précédés de l'article de catégorie (onze klasseprefixen en een heele boel andere), pourtant il y a des exceptions nombreuses;

3) ces noms se composent toujours d'un radical formé d'une consonne et d'une voyelle, et quelquefois d'une simple voyelle, par suite de la chûte de la consonne primitive ('t kan zijn, maar...?);

4) en général, à ce radical nominal s'ajoute un *pronom suffixé*... faisant partie intégrante du nom;

5) - en hier is 't dat de kat te koore gaat - *la préposition « de »*, qui réunit dans plusieurs langues, deux noms, ou un pronom et un nom, dont l'un est régi par l'autre, *ne s'exprime pas en bantou*: par contre, à la place qu'elle devait occuper, le bantou emploie (niet een koppelwoordje of zoo iets, maar:) un pronom qu'on pourrait appeler « pronom de rappel ». Ce pronom est tantôt la répétition de l'article de catégorie, tantôt le *pronom* « celui », seul ou *combiné avec le pronom* susdit: *lia, kia, na, ia* etc.. » Anders gezegd: ons -a is zelf reeds een voornaamwoord; het zijn allemaal (o.c.p. VIII) « des pronoms simples ou composés de la 3e personne : Zambi a/m/pungu (ons *Nzambi (a) mphungu*) = Dieu celui le Fort. »

Vooral in Oost- en Zuid-Afrika komt daar nog bij: het gebruik der volle oude prefixen, die P.T. « articles composés » noemt, zooals b.v. in het Nyaneka: omu, ova, olu, otyi, enz. : o/mu/kongo = celui /le/ chasseur (jager), o/u/ta = celui/le/arc (boog). Zelfs heeft men daar soms « trois éléments formant l'article de catégorie : o/tyi/m/bua, ce/lui/le/chien » wij zouden zeggen: een oud klasseprefix, b.v. otyi- (ons ki-) én een tweede prefix n-.

Daar heb je dus wat Steller noemt (o.c.) « une innovation dans la linguistique africaine », zooiets als een tooverformule van *Sésame-ouvre-toi*, die ons in een oogwenk de diepste geheimen der « pensée indigène » moet ontsluieren, zonder dat we ons nog verder storen aan klem of aan toonhoogte, aan de eigenlijke kern of aan affixen: Búnzi b.v., een Aard- en Regengenie in de kuststreek en in Mayombe, zou beteekenen (al is het woord van de di-ma-klasse) woordje voor woordje: Bu/n zi = Celle/ (de) l'/eau, vgl. zi in ma-zi, water (!). Ons kindǒki zou ik, heel natuurlijk, afleiden van een ww. 'lǒka, eld. -loza enz., mits prefigeering van ki- en n- (nl = nd) lok + -i (als bij een nomen agentis): mis ! .. het moet zijn: „ « ki/n do-pronomen ki = ce/la (de) force-cela = li/ku/n du, car do = du, for-

2) Mission Rohan-Chabot, Tome V, La Tribu des Va-Nyaneka, (door PP. Lang miss. en Tastevin prof. beiden van de Congr. v. d. H. Geest) Corbeil 1938, blz. VI.

ce magique.....: En ons α-tje dan, tusschen twee zelfstandigheidswoorden? Volgens P.T. zou het niets anders zijn dan een schier overbodig voornaamwoordje; hetgeen we beslist tegenspreken.

* * *

We zeiden reeds dat ons koppelwoordje algemeen-bantoe (en ook wel oer-bantoe) is: van N. tot Z., van O. tot W. Toch wordt het soms door een ander gelijkgeldend partikel vervangen. Aldus in het Konde (Nyasa), wanneer het gaat om een vernaamwoordelijkt « genitief », b. v. unosoni (u-na-isoni) een-van-schaamte) een heeft schaamte: -nα vervangt dan -α (Meinhof, l. c.)[3])

Dit doet me denken aan het Kezia (Lukenye): Ma neke Yezu Ma neke Se, de Moeder van Jezus is de Moeder van ons; -ne- is, bij de Bezia, het persoonlijk pronominaal-prefix, en -ke het koppelwoordje, zooals in zina leke zie, de naam die-van je. Bij de Basa of Basakata heeft men evenzoo ne-, maar het koppelwoordje is -se: nese me, die-van mij, nese se, die-van ons. N.B. dat « persoonlijk » na, ne, kunnen wij terugvinden o.m. in ons zelfstandig persoonlijk voornaamwoord na = nya = nyandi, hij, zij.

Tot zelfs in het verminkte Kikongo ofte *kileta*, staatstaaltje, heeft men het koppelwoordje nα, maar dan onveranderlijk na een enkelv. of een meerv. van gelijk welke klasse: hetzelfde na dat tevens, ook in goed Kikongo, « en » en « met » beteekent: (schrik niet, lezer!!) nzo na mono, het huis van mij, in petit-nègre: la case pour moi, ofwel: de hut met mij.

Dat koppelwoordje is vermoedelijk niets anders dan een zeer misbruikte -na-vorm, weerga van -a (zie boven u-na). Dezelfde vorm, naast -ina en -ena, voor « zijn », is genoeg bekend. Verders is dat woordje te vergelijken met ons vereerend prefix Na- of Ne-, b. v. Nakóngo, eld. Nekóngo (of nog Makóngo) Heer Kongo. En zelfs met het oeroude inleidend woordje bij beeldwoorden, b. v. na thue"! (en 't is) spierwit!

Naast na heeft het kileta ook het even onveranderlijke ya: (nogmaals, schrik niet!) bu-ala ya nge, het dorp van je. Hoe is dit koppelwoordje te verklaren? Ongetwijfeld gaat het terug op -α-, terwijl het onzijdige i-, y-, misbruikt wordt als eenheidsvoornaamwoordje: vgl. ikele, ik, jij, enz.; die, dat, er, daar is, of.. zijn (evenals in het lingala het persoonlijke a-, in adzali); en de ongewijzigde demonstratieven yayi, yina, deze, gene...

Welnu, ook dit i- tje is, in goede taal, tevens voegwoordelijk: i, ye, yi, ayi, syn. na, eld. ne. Werkwoordelijk beteekent het « het is » zonder onderscheid van onderwerp; vgl. in mayombsch Kik.: yeka 'fua, nu is 't sterven. We vinden het terug b.v. in de vervoeging van het Woyo-werkwoord: b'ivonda, waarvoor wij zeggen: bamvonda < ba-na-vonda, ze doodden; dus -i = -na, in andere talen -i = li > -di of idi. En i schijnt niet vreemd te zijn aan de zeer oude naamwoordenklasse ini-, in-, n-n-, noch aan het pronomen conjunctum van den 1e persoon enkv. in-, ndi-, n-.

Een andere vraag die we hier in 't midden laten: heeft ka wellicht niet dezelfde beteekenissen: koppelwoord - voegwoord - werkwoord...? Doch komen we liever terug op ons koppelwoordje a-, meer bijzonder in het Kikongo.

* * *

In den regel: Zooals het werkwoord het (prominaal) prefix overneemt van het nomen regens, evenzoo de α- bepaling, de-

3) Ook meerdere Mongo-dialekten hebben -na in plaats van -a, terwijl nog elders -ka gebruikt wordt. (G. H.)

welke trouwens ook werkwoordachtig is: — hetzij een zelfstandig naamwoord: dimëme dia Tâta, het schaap dit-van Vader;
ook een hoedanigheidsnaamw: dia ńnëne, dia mböte, een groot, flink;
of een naamwoordelijk telwoord, zij het dan een der zes eerste (voornaamwoordelijke) getallen: di'etatu (e=edi-) zooals bij Bentley, e. a., dia ńtatu (di ńtátu bij ons) dat van derden rang, het derde;
of een werkwoord in den noemvorm: dia 'vönda (<kuvonda) dat-om te dooden;
— hetzij een der zes persoonlijke voornaamwoorden, met het koppelwoordje versmolten tot «bezittelijke» vormen:

-ama (of -ame, ami, eld. -amo, -amu) d.i. -a menu (-a minu, -a-mono, -a munu) van mij
-aku... van je,
-andi, d.i. -a nyandi, van hem, van haar,
-etu, d.i. -a betu (ba-itu) van ons,
-enu, d.i. -a benu (ba-inu) van jullie,
-au, d.i. -a bau, van hen, van ze.

In alle Bantoe-talen, nu, zijn er uitzonderingen op den regel van het «akkoord». Aldus:
1° In gansch het Kikongo-gebied (voor zooverre ik weet) zijn er slechts twee klasse-prefixen, nl. MU-(van MU-BA en MU-MI-) en N-die, pronominaal, gewijzigd zijn, resp. tot U-(of W-), en I-(of Y-): juist deze pronominaal-prefixen worden weggelaten onmiddellijk voor het koppelwoordje -a
b.v. muân'a mböte, een goed kind, ńtï a mabáya, een boom voor planken, nzö a Nzâmbi, huis van God; dus niet wa noch ya; maar wel: wâku muâna, jouw kind, met w- omdat de a- bepaling het bepaalde woord voorafgaat; ńtï bêne wa mabáya de boom die-daar voor planken, met w- omdat het bepalend -a van het bepaalde woord gescheiden is (door bene);
doch weer: nzo ëtu a Nzâmbi, b.v. ons huis Gods, niet: ya Nzambi, omdat het bezittelijk voornaamwoord om zoo te zeggen één is met het daardoor bepaalde naamwoord, en onder eenzelfden hoofdklemtoon valt.
2° In de midden-dialecten van Mayombe, en in het Kimphangu (boven de Nkisi-rivier) wordt bovendien het koppelwoordje -a zelf, behalve in de bezittelijke voornaamwoorden, onderverstaan: dimëme di Tâta, di ńnëne, enz...; muâna mböte; ńtï mabâya; ńtï bëne u mabáya; nzö Nzâmbi...

En dit is weer een bewijs, hoe de taal soms onlogisch is: vermits ze, in voornoemde gewestspraken, toegeeft aan een neiging van phonetischen aard, om *eender welken slotklinker a te laten afslijten na* u of i (vgl. diâdi (a), riet, 'tüngu (a), gebouwd worden), ten nadeele der gezonde semantiek.

Vandaar ook, in Mayombe, het heerschend *misverstand*, als zou een naamwoordelijke bepaling geschieden door middel van het pronominaal-prefix-zonder-meer, of zelfs (met een Mu-of N- naamwoord) door loutere bijstelling. De waarheid is, dat met of zonder het pronominaal-prefix het koppelwordje -a wordt aangevoeld en onderverstaan: hetgeen overigens duidelijk wordt, wanneer men beide woorden, bepaald en bepalend, van elkander scheidt, al was 't maar door een kuchje of door een pauze. Woorden als (-a) mböte, goed, (-a) mbîmbi, slecht, (-a) wômbo, veel, (-a) nthete (May. thëte), eerste, zijn dan ook geen «bijvoeglijke naamwoorden», uiteraard «adjectiva», doch bantoe-spraakkundig gesproken, wis en wel: zelfstandige naamwoorden, voorafgegaan door-a).

Sommige Blanken, waaronder zielzorgers, zijn zoodanig «voor de vereenvoudiging», dat ze bij de inlandsche naambepalingen niet al-

leen het koppelwoordje -α weglaten (zie boven) maar ook *alle* pronominaal-prefix wat erbij behoort: zoo klinkt het immers als een voornaam en een familienaam, net als in Europa!... Ik spreek niet van echte inlandsche voornamen, zooals Tsäkala Manänga: Tsakala is een khimba-voornaam; maar het is onzin *Lându Mangûka, Malônda Phuati* enz., te zeggen, in plaats van: *Lându di (a Mangûka* (M. is haar vader) Malônda ma Phuâti M. van *Phuati* (*M. Phuatiszoon.*)

Een andere misopvatting, die ik elders reeds heb aangeklaagd, bij Laman ten uiterste gedreven (zie zijn Dictionnaire Kikongo-Français, Brussel, 1936), is die welke van *alle* α- bepalingen (dus niet enkel van hoedanigheidsnaamwoorden) « adjectieven » maakt: -ambote, goed, -ambi, slecht, -angolo sterk, -amputu, europeesch, -anzambi, goddelijk, enz. enz. Dit is ten minste wat ik noem: konsekwent zijn in de dwaling.

* * *

In zekere aspekten der vervoeging: ndiasümbidi (of: û), een tijd geleden kocht ik, ndiasümba, ik ben gekocht-hebbend, ndiasümba, dat ik koope... staat insgelijks — of is gewestelijk weggevallen — een kleine -α- oorspronkelijk misschien dezelfde als het koppelwoordje -α.

Wat voor deze eenzelvigheid pleit, is dat in de gewestspraken waar het koppelwoordje α- verzwegen wordt, ook dit hulpwerkwoordelijk -α- achterwege blijft. Dit samentreffen kan echter (zooals gezegd) een voldoende verklaring vinden in een onlogische gemakzucht, dewelke geen onderscheid maakt tusschen de verschillende α's na een half klinker, hetzij die van het koppelwoordje, hetzij die van het hulpwerkwoordje, b. v. ndiasümba, hetzij ook in den Kikongo-uitgang -ia en -ua (zie boven).

Er is nog een tweede feit. Het voltooide aspekt met -α- is, wanneer de grondbeteekenis van het werkwoord zich daartoe leent, de kongoleesche vorm van het bijvoeglijk... hoedanigheidswerkwoord: mëme dianiëva, een mooi schaap; luzingu luakändadala, het eeuwig leven,.. 'niëva = mooi zijn; 'kändadala, eeuwig duren. Welnu, dit hoedanigheidsww. volgt liefst dezelfde regels als een naamwoordelijke α-bepaling, wat het weglaten betreft (onmiddellijk na het bepaalde naamwoord) van u- (w-) en i- (y-) en van het partikel -α zelf: mutu aniëva, een mooi mensch; nzil'akändama, verboden weg; tsäfu anômba, een zwarte (rijpe) safoepruim; doch in gewoon Mayombsch, waarbij zich voor dit geval ons 'sundi aanluit (onder mayombschen invloed?) is dit hulpwerkwoordje, samen met u- of i-, dus wa-, ya-, verdwenen.

Een derde verschijnsel dat op de eenzelvigheid wijst van genitief partikel -α en hulpwerkwoordje -α-, is het gebruik van -α in de volle beteekenis van « zijn ». B.v. in Manianga: minu ndia mutu, ik ben een mensch; betu tua mivi, wij zijn dieven; nge ua mutu, jij bent een mensch; benu nua mivi, jullie zijt dieven; nyandi ua mutu; hij is een mensch; bau ba mivi, zij zijn dieven.

Elders, in het kimbala b.v., hoort men, met weglating van -α: minu i mutu, nge u mutu; enz.; betu tu mivi; enz.

Laman, weliswaar, leidt dit hulpwerkwoordje af van wa (→ 'ba) zijn: « au sens adverbial » zegt hij—wat niet heel duidelijk is—b.v. « lukonko lwa vava, le marteau est ici »: doch deze afleiding schijnt me uit de lucht gegrepen.

In verband met de « hoedanigheidswerkwoorden », is hier nog aan te stippen: een

klein aantal werkwoordachtige hoedanigheidswoorden, die wij (in de Spraakleer) onderbrengen bij de « onbepaalde voornaamwoorden »; nl. de zes eerste hoofdtelwoorden: -mosi, -wadi, -tatu, -ya of -na, -tanu, -sambanu; ook nog -ole, twee, -onso, May.-oso, met suffix -onsono, -osono, al, geheel, en -ingi, te veel. Die nemen het pronominaal-prefix, of laten het weg, juist zooals een a-bepaling, met dit voorbehoud dat -ole, -oso, -ingi, .. met een klinker beginnende, nooit prefixloos mogen zijn. Dan is er nog -aka, -akaka, ander-(e(n, waar het koppelwoordje nog aanwezig is; naast ons -nka, -nkaka, waar eigenlijk ook een a- tje bij behoort: -anka, -ankaka.

Kan men ook niet spreken van een hulpwerkwoordje -a-? in de gewestelijke Kakongo- en Woyo-vormen: -aba in plaats van -eba (< ba, zijn; naast iba?) in het verleden gewoonte-aspekt;
-ala i.p.v. -ela (< kern van kuenda, gaan) in het toekomst-aspekt: zullen;
-adi i.p.v. -edi (< ww. -di, of -idi, zijn) in de potentieele wijze: zouden;
alsook wádi Nãni, voor wedi N., vgl. Sundi bedi Nani, wijlen Dinge, of wádi Mvûmbi, wijlen Lijk, hij die was..., vgl. Sundi bedi = bele pf. van 'ba, zijn.

In al deze woorden met -a of -e schuilen immers tweevormige woordkernen: mét of zonder i- (zooals we reeds elders hebben aangetoond): vanwaar -a- naast -e < a + i.

Daar zijn nog andere a's in de kongoleesche wereld!! Zoo is er een inleidende klinker a, in 't begin van een volzin, of vooraan een woord, b.v. in den aangesproken persoon: a ngel jij daar! a Tata, he! vader; a benu, o jullie of met verwondering: aba!.. ab' e!.. o! ha!

De beginklinker a van vreemde woorden — althans waar men die niet kan opvatten zooals in zekere bantoe-talen en ook Kikongo-dialekten als prefix of tot het prefix behoorend — wordt met die inleidende a gelijkgesteld: weshalve zulke woorden, eenmaal ingeburgerd, dien vreemden beginklinker verliezen: anzelu > nzëlu, engel; Anna > ñnã; Alfonso > Lufôso; Albert > Alube, Lubê of Lubêle; Amerika > Médika. [4])

Een andere a— of is het dezelfde? — komt voor in de formule van verscheidene aantoonende voornaamwoorden: adi, diadi, diaku-adi, ... dit (schaap) dit hier, enz...

Maar dat alles is niet zoo belangrijk als het koppelwoordje en het hulpwoordje -a, -a Met het oog op een geleidelijke eenmaking der Kikongo-schrijftaal werd reeds van verscheidene zijden de wensch geuit: zoo niet het hulpwerkwoordje, dan toch minstens het volle koppelwoordje -a terug in te voeren, daar waar het gewoonlijk niet meer hoorbaar is. Na alles wat ik daarover zeide, kan er geen ernstig bezwaar meer tegen gemaakt worden, allerminst vanwege onze mayombsche Bakongo; vermits dit genitief partikel:

1° algemeen-bantoe is, en zij ook Bantoes zijn,
2° in ons Sundi, Kimbala en in kleinere gewestspraken, nog heden regelmatig gebezigd wordt,
3° min of meer duidelijk wordt aangevoeld als oerecht Kikongo, en
4° niemand er zich over verwondert zijn naaste geburen, ingeweken dorpsgenooten of vreemdelingen, uit 'Solongo of Manianga, uit het Noorden of uit het Zuiden, heel

4) Een naamwoord of een werkwoord, behalve met zekere prefixen of prefixdeelen als edi- of e-, enz., of als u- en i-, begint nooit met een klinker: zoo wordt Odila hier in Mayombe Yodila; vgl. ook de ku = y- werkwoorden, b.v. kuâla = 'yala, openspreiden.

natuurlijk dat koppelwoordje te hooren aanwenden.

Leo Bittremieux.
Mbenge (Mayombe)

AANHANGSEL.

Lang nadat ons artikel werd ingeleverd, hebben wij kennis genomen van E. O. Ashton 's merkwaardige studie, Notes on Form and Structure in Bantu Speech, in «AFRICA» N° 1, 1945. Zonder dat we van mekaar afwisten, komt de geleerde les-geefster aan de Londensche Universiteit, enkel voortgaande op taalfeiten uit het Oostelijk bantoe gebied, onze voornaamste besluiten belichten, inz. met betrekking tot het bepalingspartikel -a. Het weze ons nochtans vergund enkele opmerkingen naar voren te brengen.

Vooreerst dit: blijkbaar laat Schrijfster niet genoeg de werkwoordelijke rol uitkomen van haar «-a of relationship» en synoniemen.

Dan: spraakkundig gesproken, wordt door haar, o. i. noodeloos, onderscheid gemaakt tusschen:

—naamwoord verbonden (door middel van -a) met een nw.:
(Swahili) mkazi wa msambizi. de vrouw van den katechist,
—en naamwoord... met een (rangschikkend) telwoord:
(Sw.) nyumba ya cikumi, het tiende huis,
—en nw.... met een werkwoord in den noemvorm:
(Sw.) maji ya kunywa, drinkwater. - Enz.

Naar onze opvatting, die voor de Kikongo-groep onaanvechtbaar is, zijn dat allemaal gelijkaardige naamwoordelijke A - bepalingen — waaraan men oovendien mag toevoegen: de a-bepalingen

a) met een zelfstandig vraagwoord: (Sw.) dawa ya nini? een geneesmiddel voor wat?
b) met een zelfstandig voornaamwoord (laat het dan ook een europeesch bijwoord vertalen): (Sw.) watu wa hapa, lieden van alhier,
c) met een vernaamwoordelijkte zegswijze, als Sw. nnetu (Kik. ńdiêtu < mudietu, een der onzen),
d) met een deelwoordelijke uitdrukking als ons musi of muisi..., Luba muena, mukua..., en ons ńkua, kikua enz., hebbende.

Even beslist rekenen wij tot de uitvindsels van het europeesche brein: het «Adverbial Formative Prefix *ha, ku, mu..*» zooals trouwens alle vermeende bantoe «bijwoorden», met of zonder die of andere Formatieven. Het is toch genoegzaam bewezen dat va-, ku-, mu-, in de eerste plaats nominaal-prefixen zijn — dus ook in die idiomen waar het moedernaamwoord (ons va-uma, ku-uma, mv. mu-uma) verduisterd of verdwenen is — evengoed als ma-, lu-, di-, ki-, en vooral bu- (van bu-uma, manier,) die alle, ofschoon in mindere mate, zoogezegde «bijwoorden, voorzetsels en voegwoorden» baren, in werkelijkheid: naamwoorden, voornaamwoorden, of tusschenzinnen met een voornaamwoord:

malĕmbe, bedaardheid: zachtjes;
manima-nima, lunima-nima, kimbûsambûsa, achterwaartsche beweging: achterwaarts;
di (a)' mona-mĕso, kwestie van zien met de oogen, lat. visibiliter;
bu'dĕde, gelijkheid: dede, gelijk.
Ook: buna: en dan; buïdi ti, als het is dat, vermits;
văva, hier; kua, May. kudi, waar is, bij, door, aan; muna, daar in..., enz. enz....

Verder heeft Schrijfster het over het Partikel -o of -e... Deze en andere woorddeeltjes zijn, volgens ons, niets anders dan het formeel bestanddeel der demonstratieven van ver-

schillenden rang en stand (position). Zoo leerde 't ook Bentley:

—Subjective Pronouns: pref. (di- b.v.) + -au: diau
(en voorwerpelijk Vnw., in Mayombe: + -o: dio.)

—Simple Demonstrat. Pron. 1st position: + e-: edi.
(in Mayombe, meestal met a- : adi.)
2nd position + -o: edio.
(in Mayombe, meer met o- : odi.)
3rd position + -na: edina (dina)

—Emphatic Forms met -a-: diadi
met -o-: diodio; enz. enz.

Ten laatste: over naamwoordelijke bepalingen zónder het partikel a-, b.v. (Sw.) mbua muitu, een hond (van) 't bosch = wilde hond; en over naamwoorden als «descriptives or modifiers of Verbs», insgelijks zonder voorzetsel hoegenaamd, b.v. (Sw.) taa imejaa mafuta, de lamp is gevuld met olie.

Ook in onze West-bantoe talen zijn er zulke gevallen voorhanden. Van het eerste (nw. + nw.) hebben wij enkele voorbeelden: in vaste uitdrukkingen als simu ńlangu, gene oever van het water, en in zekere eigenaardig samengestelde woorden: soort- e.a. namen:

nthŭtu-'lúngi, eld. nthutu-bulungi, «hellerat» = mol;
ńlŏmba-k*u*bi, stinkende Pycnanthus-boom, eld. ńkúbi-lŏmba (ńk*u*bi, stank.)
pfŭngu-tīma, «smeuling in 't hart» = wrok;
nzĕlu-k*u*lutu, aartsengel.

Aan te merken dat het prefix ń- (<mu) van het tweede lid ńkubi, ńlomba, ńtima, ńkulutu, oudste, wegvalt.

Het tweede geval (ww. + naamwoord als bijkomend voorwerp, zonder ku, mu, na of iets dergelijks) kan ons, moderne Europeërs, opvallen, doch voor de inboorlingen is dat de gewone, goede wending: zijlie gaan «een weg», ze gaan zelfs «Boma» (eigenlijk Mbŏma); zij slapen «een slaap» (wij ook), zij vallen «een val», ja, alle soort van vallen, ... en allen sterven «een dood». In onze ooren klinkt zulks min of meer ongewoon, bijbelsch,—niet in het bantoe. B.v. in Kikongo:

'wāla mafûta, vol worden met olie;
muila usīkidi ńlángu, de beek is uitgeput van water = ... is droog;
ngónde imönikini miēzi, de maan schijnt met glansen = 't is heldere maan;
'fuā nzála, doodgaan van honger = grooten honger hebben;
'kāla ntsï, zijn ... of zitten op den grond;
'bĕla mēno, ziek zijn aan de tanden = tandpijn hebben;
'tŏbuka diŏnga, doorstoken worden met een lans;
'kĕlo bi'tīni bi'tīni aan stukken gesneden worden;
'tĕlo ntsōto, geraakt worden met schroot;
'buīlukulu ntsīsi, bevangen worden met vrees;
'kăngu..., 'kângama miŏko ayi mālu, armen en beenen (aan handen en voeten) gebonden worden.

Dit zijn voorbeelden met «onovergankelijke» en met lijdende werkwoorden. «Overgankelijke» werkwoorden hebben desgevallend een lijdend voorwerp op de eerste plaats, het bijkomend op de tweede: 'wĕsa muīnda mafūta, de lamp vullen met olie; 'zēnga mūtu ńtū, een mensch den kop afsnijden; 'zūba muâna mbáta, het kind een oorveeg geven.

En hier zou ik Mrs. Ashton's «Nouns with Adverbial Function» plaatsen, vermits het naamwoorden zijn, en wel als bijkomend voorwerp van een werkwoord: (Sw.) alifika usika, hij kwam aan 's nachts. Vgl. Kik: buīlu (of va builu) 's nachts, mĕne, ochtend,

's morgens, masïka, avond, 's avonds, ... en meer andere omstandigheidsbepalingen.

Eigenlijk kunnen dus alle werkwoorden een voorwerp hebben. Zelfs is de noemvorm die een vervoegd ww. kan voorafgaan (Kik. 'kuěnda inkuěnda, gaan dat doe ik) reeds een voorwerp, zooals ook de noemvorm na een ander ww. een voorwerp is (Kik. vïsa 'zāba, zuiver doen in het weten = goed weten, zeker weten).

Dan hoeft het ook niet te verwonderen, dat de logisch doordenkende Bantoe ons voorzetsel en zekere « voegwoorden » en « bijwoorden » uitdrukt door middel van een naamwoord-vervangend (pronominaal) prefix: va, ku, mu, bu...

Iets anders is het spraakkundig voorwerp dat, als 't ware, rechtstreeks beheerscht wordt door ila, -ina, of door -isa : dan is het betrekkelijkheidssuffix zooveel als ons voorzetsel: om, voor, in, aan .... 'zêngila mütu ńkänu, een mensch het palaber doorsnijden = iemands palaber beslechten; 'nātina mütu mphīdi, de rugmand dragen voor iemand; en het causatief -isa heeft zijn eigen regimen: 'lämbisa ńkěto bi'diä, een vrouw doen spijzen bereiden.

Gelijkloopend met het eerste geval (nw. + nw.), « similarly, zegt Mrs. Ashton, wordt een naamwoord-uit-werkwoord... frequently qualified by another noun »:
(Sw.) mshona viatu, schoenmaker (Kik. mumphänga-'sâpatu),
(Zulu). isiquopha-muth', houtspecht (Kik. nthöta-ntï).

Op het eerste zicht, ja, is het tweede lid een loutere bijstelling: doch in feite is het een voorwerp van het eerste, het werkwoordelijk lid. Voor deze stelling heb ik reeds meer dan één lans gebroken. Een Muluba, die zijn mooie taal meende grondig te kennen, beweerde ook, te goeder trouw, dat zijn heidensche naam « Mudia - ngombe, Rundeter, » een vervorming was van Mudia wa ngombe,... van rundvleesch. Doch zonder veel moeite kon ik hem (en anderen) aan 't verstand brengen, dat hij wis en wel een « Rund-vraat » was, in 't fransch: un Mangebœuf, en dat er in het land der Baluba en verderop, evenals in het land der Baköngo en basi Luända (en bij de Mongo, G. H.), mu- ba-, ki- e. a. naamwoorden gevormd zijn en gevormd worden van werkwoorden-met-een-voorwerp. De vondst is trouwens niet van mij: voorloopers als Bentley wisten heel goed wat het zeggen wilde, b. v. een

muntsumba-mbumdu (mi-), slaaf-kooper,
muntsumba-babundu, slaven-kooper,
(mbundu, babundu, zijnde het lijdend voorwerp van 'sümba);

alzoo ook, met een (zoogezegd) onovergankelijk werkwoord:

mumphioka-kübu (mi-) baan-voorbijganger;

enz. enz..

Eindelijk, dat in het Nyanja « the -a of Relationship replaces the classprefix », durf ik... eenigszins te betwijfelen. De voorbeelden immers: wakupha nyama, opanga njerwa,... althans in Kik. vertaling: wavönda mbïzi, die wild doodt; wavänga bilīki die brikken maakt,.. kunnen hoedanigheidsbepalingen zijn, die aanvangen met een pronominaal-prefix (hetwelk, vanzelfsprekend, een klasse-prefix vervangt), — terwijl het tweede woord, weerom, voorwerp is van het werkwoord.

Wel kan dit -a- (o.m. van het perfectum, zooals hier) in verband worden gebracht met het koppelwoordje -a: zie boven.

L. Bittremieux.

Quelques Notes sur
LES BATSWA DE L'EQUATEUR.

I. Leur place parmi les Pygmées de l'Afrique.

Parmi les Pygmées de l'Ouest Africain on cite les hypothétiques tribus de la Côte d'Ivoire, les groupes du Cameroun et du Gabon, et ceux de Sanga. Les groupes du Gabon et de la Sanga paraissent être le mieux connus, par les travaux de Poutrin et du P.Trilles. Ce dernier évalue leur nombre à cinq mille.

Dans une « Esquisse ethnologique », le « Bulletin de la Société d'Études Camerounaises » de juillet 1943 résume les documents allemands, les études du Dr.Poutrin en A.E.F. et les archives du Bureau des Affaires politiques 1935-1937 de la manière suivante: « Les Baggielli ou Pygmées occupaient autrefois le continent africain. Actuellement ils sont cantonnés dans la forêt où ils ont été repoussés par les vagues successives des envahisseurs de race nègre. On les rencontre au Cameroun dans les zônes forestières du Sud et du Sud-Est. Il en existe même en pays de savane dans la haute vallée du Mbam. Ils sont connus chez les Dzimou sous le nom de Babinga (hommes à la sagaie), par les Fang sous celui de Baiagga, par les gens de la côte sous ceux de Bekoué ou d'Akoa. Au Congo on les nomme encore Bibaya, Bekoa, Beyelli. Leur taille varie de 130 à 145 centimètres. Ils ont le bras long, sont brachycéphales et prognathes; ils ont les cheveux laineux, le teint clair, le nez très large en triangle, avec pont peu marqué ou absent. »

Mais, en novembre de la même année, le même Bulletin publia une « Contribution à l'étude des Négrilles de la région du Haut-Nyong », par Maurice Bertaut, Administrateur des Colonies: « Parfois même l'existence d'hommes habitant la forêt, sans résidence fixe, non recensés, non imposables, est ignorée de certains chefs de subdivision.. Il serait intéressant de savoir combien ils sont très approximativement... Plus on avance vers l'Est-Sud-Est, plus on en rencontre. Dans les subdivisions de Lomié, de Yokadouma et de Mouloundou, ils sont, paraît-il, fort nombreux. » L'auteur les nomme Babinga, et tout son article est une critique discrète mais ferme des critères pygmées courants. Comme taille il donne 1, 53 m. pour les hommes et 1, 48 m. pour les femmes. « On perdrait son temps à vouloir classer les Babinga d'après la forme de leur tête, en vue de les rattacher à d'autres hommes d'après leur indice cranien. Disons que l'on peut trouver chez eux des dolichocéphales et des brachycéphales, avec toutes les sous-distinctions intermédiaires... Pas de type de facies spécifiquement négrille. Le front est peu fuyant, les arcades sourcilières peu saillantes... Le prognathisme n'est pas plus accentué chez les Babinga que chez leurs voisins des autres tribus nègres... Les yeux sont bien fendus horizontalement. L'iris est de couleur claire.. On rencontre toutes les formes de nez, depuis le plus aplati jusqu'au nez fin, mince et même pointu... Rien de bien particulier comme système pileux... Bruel et Mgr Leroy disent que les Babinga ne sont pas circoncis. Ceux que j'ai observés le sont. P. Trilles dit qu'ils ne sont pas tatoués. Ceux que j'ai observés le sont. »

Parmi les Pygmées du centre Africain on parle surtout du groupe de l'Ituri, rendu célèbre par les travaux du P. Schebesta, qui voulut l'imposer comme le groupe-type, quoiqu'on ne parle nulle part autant que

chez ce groupe de métis, dégénérés et bâtards, et que beaucoup de voyageurs ne constatent pas de différence avec les Batswa de l'Équateur. Le nombre total de Pygmées de l'Ituri ne semble guère dépasser les 35 mille.

Un autre groupe Batswa ou pygmées du centre Africain est assez connu : celui du Ruanda-Urundi. On a parlé beaucoup moins des groupes du Kivu, du lac Tanganika et du lac Bangweolo. Et le groupe de l'Équateur est souvent passé sous silence, quoiqu'à lui seul il semble bien dépasser tous les autres ensemble en nombre qu'on évalue à cent mille.

Dans l'Est Africain on signale quelques pygmoïdes au Nord du lac Victoria et au Kenya.

D'après le groupe de l'Ituri qu'il appelle Bambuti, P. Schebesta propose de nommer tous les Pygmées Africains des Bambutides quoique le nom de Batswa paraisse bien généralement connu.

2. Les Batswa de l'Équateur.

Laissant de côté les groupes, tels que Likongo, Bakwala-Lokalo et Ilombo, que l'Administration traite comme des nègres, mais que des sommités ou des archives disent somatiquement pygmées, nous trouvons dans la Province de l'Équateur quelques centaines de Bambenga ou Andenga autour de Libenge et une trentaine d'Indomi dans la Ngiri, deux groupes qui semblent se rattacher aux Bambinga de la Sanga.

Parmi les Ngombe de Lisala, les Bongando, les Ngombe et Mongo de Basankusu vivent peut-être deux mille Bafoto que les archives de l'Administration disent très métissés.

Près des rivières Lulonga, Ikelemba, Ruki et sur la basse Momboyo et Busira vivent de deux à trois mille Batswa qui s'occupent spécialement de la pêche et s'appellent Balumbe. Entre la Momboyo et la Salonga, dans la chefferie des Injolo nous trouvons six mille Bilangi, qui forment peut-être le groupe le plus évolué et le plus indépendant de tous les Batswa de l'Équateur. Sur la Momboyo, vers Monkoto, il y a le groupe séparé des Yeki comprenant de deux à trois mille Batswa dans les chefferies Ntomba, Nkole et Bongili.

Tout le reste des Batswa, dont il y a plus de cinquante mille recensés, mais que plusieurs Missionnaires évaluent à près de cent mille, vit dans les territoires d'Ingende, Lukolela, Inongo et Kutu, donc en partie dans la Province de Léopoldville.

Il faut ajouter à ce groupe les Bone des Iyembe-Bolia, les Batswa des Bakuba et cinq cents Tokombekombe à Ikela.

C'est donc bien à juste titre qu'on peut s'étonner de ce qu'un groupe pareil n'a jamais été étudié. Il en vaut doublement la peine à présent que les Nkundo qui l'environnent disparaissent à vue d'œil et que les Batswa très prolifiques semblent indiqués pour les remplacer.

3. Origine des Batswa.

Sur l'origine des Batswa de l'Équateur nous avons d'abord la théorie la plus facile qui dit que les Batswa sont les autochtones du pays, qu'ils ont toujours vécu ici et n'ont connu que des migrations locales.

Cette théorie suppose, je pense, l'ologénisme = la théorie de l'apparition simultanée sur terre des différentes races ou même la polygénèse qui parle de la formation de différentes espèces d'humanités. Elle concorde assez bien avec les légendes pygmées sur leur origine céleste. Ainsi les Bolia prétendent que le couple primitif engendra successivement quatre paires de jumeaux dont le premier engendra les Batswa. Torday raconte que Woto, fils de

Dieu et roi par naissance, n'ayant pas de peuple, invoqua je ne sais qui : les arbres s'ouvrirent et le peuple pygmée en sortit. Une légende des Batswa des Ntomba affirme que leur ancêtre était un esprit ; mais ils trouvèrent leur père tellement bête que ses propres enfants le soumirent à l'épreuve du poison. Il mourut, mais ils prirent peur et s'éparpillèrent.

D'autres prétendent que les Batswa furent les premiers occupants de la cuvette centrale et comme tels les propriétaires de la forêt. Nous ne savons malheureusement rien des premières peuplades qui ont résidé ici pendant leur descente vers le Sud, mais il est bien probable que beaucoup de populations primitives du Kwango-Kasai aient fait escale ici, tandisque et Nkundo et Ekonda prétendent avoir amené les Batswa avec eux. D'autres encore donnent comme origine des pygmées le mariage de nègres avec des .... pygmées Et j'ai moi-même autrefois écrit un article sur l'origine des Pygmées de l'Équateur où j'ai essayé de prouver l'origine de nos tribus.... nègres.

Est-ce que tous ces groupes pygmées disséminés en Afrique forment une race unique à ancêtres communs, que Montandon appelle paléotropicale et von Eickstedt paléonégride? Est-ce que cette race représente actuellement une race en dissolution comme le veulent Montandon et Herschberg ou bien une nouvelle race en formation comme le prétend Schebesta?

On voit que les spécialistes s'opposent comme des boxeurs sur le ring. Et je n'ai encore rien dit d'un Prof. Hoefler, directeur de la Colorado African Expedition, qui prétend que les Pygmées sont d'origine Mongole, ni d'autres qui les apparentent aux singes. Contre ces derniers au moins on peut citer la tradition Wagundi qui en fait des « fils d'éléphants ».

4. Caractères raciques.

« Lingala », livre scolaire très répandu dans la Colonie, nous dit qu'on rencontre les Pygmées dans les régions de l'Uélé, de l'Aruwimi, du Kasai et entre le Lualaba et le Tanganika. Ils ont une tête ronde et un gros ventre ».

« De Pygmeeën van Centraal-Afrika », Xaveriana N° 172, ne connait comme Pygmées de l'Équateur que « le groupe sud-équatorial dans le pays de Tshofa, près de Stan » et constate qu'ils « sont petits, ont des visages étranges et presque tous une longue barbe ».

« Notre Colonie » de Michiels et Laude trouve que « les Pygmées se distinguent des autres races par la teinte jaune argile claire de la peau, la grosse tête et le profil du visage au front bombé. La taille moyenne des hommes est de 144 cm., celle des femmes de 133,3 cm. »

Les spécialistes Schebesta, Starr, Poutrin, qui n'ont vu chacun qu'un tout petit coin du pays des Batswa, donnent comme taille moyenne 153, 150 et 148 cm. et s'accordent plus ou moins sur une disproportion corporelle au tronc trop long et aux jambes trop courtes, sur le nez large et plat, sur une certaine prognathie alvéolare. Il s'accordent mieux pour dire que ces caractères raciques ne sont que des moyennes hypothétiques et que chaque individu est un mélange se rapprochant et s'éloignant plus ou moins du type racique artificiel.

Évidemment Monsieur Chacun continuera encore longtemps à affirmer dur comme fer qu'il ne se trompe jamais entre un nègre et un Batswa, sans jamais s'être préoccupé de savoir à quelle race il appartient lui-même.

5. Race pure ?

Schebesta, qui a étudié les Pygmées de l'Ituri, prétend que les Bambuti sont la race pygmée modèle et que les Batswa ont 50°/. de sang nègre. Poutrin, qui a exploré la Sanga, prétend que les Bambenga sont le modèle pur sang et que les Batswa ne sont que de petits nègres. Mais nous avons déjà vu comment d'autres jugent des Bambenga, et quant aux Bambuti, Schebesta lui-même admet que toutes les populations nègres de l'Ituri prennent des femmes Bambuti - parfois jusqu'à 35°/. - et que les femmes nègres ne dédaignent pas les hommes Bambuti. (Cfr Die Bambuti-Pygmäen vom Ituri, pp. 106-111, 356-359, et: Der Urwald ruft wieder, pp. 66-67, 75 76). Dans l'Ituri, nègres et Pygmées admettent ces unions, et Schebesta pense qu'elles étaient autrefois aussi nombreuses que maintenant.

Or, chez nos Batswa de l'Équateur, ni eux ni les nègres ne veulent admettre des unions pareilles et les très rares exceptions sont tues comme des horreurs innommables.

Comme unions de nègre avec femme Pygmée, les cinq cas suivants sont connus: Un Mbole vole une petite fille pygmée Ekonda, pendant l'occupation. Il la marie, mais la laisse à la Mission de Bokuma avec deux enfants malheureux, qui ne trouvent pas à se marier. Bute, de Bongili, vole une Pygmée et se l'adjoint comme troisième femme, qui lui reste fidèle et lui donne trois enfants. A Ifuto un autre Bongili vit avec la Pygmée Bongunda de Bombenga. Lokota, un Bombwanja de Bokeke, s'éprend de la femme du capita Batswa de Bosaola, mais doit la laisser partir à cause de ses trois femmes nègres qui lui imposent la grève de la faim. Enfin, un catéchiste des Injolo s'éprend d'une Pygmée de ses catéchumènes et laisse tout en plan pour aller s'établir avec elle dans le voisinage du clan Batswa.

D'homme Pygmée avec une négresse, mémoire d'homme indique trois unions stables. Le premier cas date d'avant l'occupation, c'est celui d'une négresse qui, pour avoir des enfants, se réfugie chez un Botswa Il reste un petit clan de descendants exclus des deux races. Le second cas date de l'occupation même: une jeune négresse, capturée par les Batswa, s'éprend de l'un d'eux. A la fin elle retourne tout de même chez elle, sans laisser d'enfants. Le troisième cas est celui d'un Botswa, qui, pendant la campagne '14-'18 épouse une femme de l'Urundi. Revenus dans cette région, ils sont restés très unis. Mais leurs cinq enfants ne retournent jamais au village paternel, et maintenant qu'ils deviennent d'âge de se marier, ils cherchent à s'éloigner de la contrée en vue d'un mariage.

Comme cas de relation d'une nuit, je connais le cas d'un travailleur Botswa dans une grande Compagnie, et celui d'un écolier Botswa. Chacun de ces deux essais a échoué dans une bagarre chaude.

6. Vassalité Batswa.

Il y a une dizaine d'années d'aucuns proposaient de regrouper les Batswa en unités politiques autonomes, de leur octroyer l'égalité politique avec les nègres. Leurs propositions arrivèrent jusqu'au Ministère des Colonies, et voici comment un Ministre peut imposer d'avance la réponse à une enquête qu'il fait faire. Bruxelles écrit donc au Gouverneur Général: « Je ne sais si mes renseignements sur ce projet sont exacts, mais il ne faut pas ramener le problème au seul aspect politique.. La situation économique conditionne toutes autres modalités. A quoi servirait-il d'émanciper les pygmées si économiquement ils doivent, pour subsister, demeurer sous l'étroite dépen-

dance des nègres? Cela pourrait constituer une mesure inutile, voire dangereuse. Car l'orientation des pygmées vers la vie sédentaire implique un contact étroit avec les tribus nègres. Leur vie tant sociale qu'économique paraît désormais étroitement liée à celle des nègres. Il serait vain de vouloir enrayer une évolution qui est près d'être accomplie. Cette organisation autonome des pygmées ne serait donc pas viable. Et puis elle manquerait de la base coutumière qui doit constituer le fondement de l'organisation des populations indigènes... Faites étudier par les autorités territoriales la situation des pygmées et les mesures susceptibles d'assurer leur conservation, leur retour à l'indépendance économique et leur efficace protection contre les abus dont ils seraient ou risqueraient de devenir l'objet. » En résumé: moi, ministre, je pense que la réorganisation proposée n'est pas viable, et contraire à notre politique indigène. Qu'en pensez-vous, monsieur l'administrateur?

La réponse abondait dans le sens de la pensée ministérielle: « Il n'existe aucun projet d'émancipation ou de regroupement des pygmées en unités politiques autonomes.. Et il resulte des exposés des Administrateurs qu'ils ne sont nullement menacés dans leur existence ni dans leur indépendance économique (Ce qui est trop de zèle: M. le Ministre avait argumenté du fait contraire) et ils n'ont pas besoin d'une protection particulière pour les abus dont ils seraient victimes... Il est exact que, dans plusieurs régions, les familles de pygmées possèdent des patrons « choisis » parmi les nègres. Mais cette institution comporte une entr'aide mutuelle analogue à la « clientèle » de l'ancienne Rome. Elle peut comporter des abus comme toute institution, mais elle procure aussi au patron, comme au client, des avantages évidents. »

De fait, le Botswa s'émancipe lentement, mais surement. Il se soustrait à l'emprise de son « patron » et aux corvées coutumières, et tâche de se créer une vie économique indépendante. Toute son évolution normale et civilisation est à ce prix. Mais cette évolution est contrecarrée par sa dépendance politique totale des chefs et capitas nègres qui en profitent largement pour remplacer le pouvoir paternel du patron coutumier par leur despotisme tracassier qui multiplie les corvées et les exactions.

7. Culture propre?

Y-a-t-il une organisation de la vie commune propre aux Batswa? Les Batswa vivent en hameaux de quarante à trois cents habitants, hameaux attachés au flanc des villages nègres. Chaque hameau est constitué d'un ou de plusieurs groupes familiaux qui ont chacun son « patron » ou maître nègre. Les hommes font la chasse, les femmes la cueillette et la pêche. Les hommes doivent une partie de leur chasse au patron, ainsi que certaines corvées de bois et de défrichements. Les femmes font le troc de viande, légumes, poissons etc. contre du manioc au village nègre et ont aussi certaines corvées plus légères à prêter.

Mais l'école historico-culturelle a fortement propagé l'existence chez les Pygmées d'une religion monothéiste très pure, « toute différente de celle des nègres environnants » J'ai déjà essayé de démontrer (Congo, janv. 1936) de quelles données précaires elle étaye la prétendue opposition entre Batswa et nègres tant au point de vue du monothéisme pur qu'à celui de la magie et du totémisme. Je ne sais si l'esprit impersonnel « evour » du P.Trilles est plus réel que le fameux « elima » du P. Schebesta, mais une sérieuse critique

interne des travaux du P.Trilles semble bien affaiblir la valeur des conclusions que d'autres en ont tirées.

En dépendance de ce pur monothéisme, les Batswa pratiqueraient aussi la monogamie. Mais les statistiques officielles signalent 14 °/₀ de polygames nègres contre 13 °/₀ de polygames Batswa. Ils auraient des mœurs familiales très pures, mais le Dr. Ledent trouve 60 °/₀ de syphilitiques nègres dans les Bofiji, contre 50 °/₀ de syphilitiques Batswa.

Enfin, à l'encontre des nègres, les Batswa pratiqueraient l'endogamie: ils se marieraient dans le cercle familial. Mais cette affirmation vient des nègres et ne semble basée que sur le simple fait que les groupes familiaux nègres sont plus grands que ceux des Batswa.

8. Conclusion.

Peut-être il n'y a donc pas de culture Batswa propre, mais bien une culture nègro-Batswa, organisation de la vie commune où les Batswa ont un rôle de serfs. Mais cette organisation s'écroule devant nos yeux, non pas seulement par la disparition des populations nègres, mais aussi et surtout par toute l'influence de la civilisation. Seulement, dans une évolution incontrôlée, les Batswa tendent à devenir rapidement indigents au lieu de pauvres et exploités au lieu d'employés, à se trouver sans droits devant un maître sans devoirs.

Pour cela, les Batswa ont besoin qu'on s'occupe spécialement d'eux, de leur instruction, de leur hygiène, de leurs cultures. Ne les bousculons pas plus qu'ils ne le sont déjà, mais favorisons leur évolution sociale, économique et politique vers l'égalité avec les nègres. Certes, ne soyons pas assez philistins pour mettre un simple billet de vote dans la main d'enfants qui ne demandent encore que du pain, mais sachons tout de même que demain le pain aussi leur manquera si, à cause des terres et des droits pseudo-coutumiers des nègres, ils doivent continuer à former une caste d'intouchables au service de maîtres qui auront perdu tout sentiment de paternité et de devoir.

E. Boelaert, M. S. C.

UIT DE GESCHIEDENIS VAN MIDDEN AFRIKA
DE NGBAKA.

De studie over De Ngbaka van het Gewest Gemena door E.P. Vedast Maes (ÆQUATORIA, VIII, 1945, blz. 96) is volgens mij belangrijk. P. Vedast verblijft sedert elf jaar onafgebroken op de Missie Bwamanda - H.Hart. Zijn bijdrage geeft me de gelegenheid er enkele aanvullende historische gegevens bij te voegen, zoodat de geheele verhandeling er zal toe bijdragen om de reeds lang hangende vraag te beantwoorden: **wie zijn die Ngbaka eigenlijk, en waar komen zij vandaan?**

In het overzicht van de Ngbaka stammen wordt door schrijver op de eerste plaats gesproken van de voornaamste stam, de *Gbaswe-Gbakutu*, die de kerngroep uitmaakt van de Ngbaka van het Gewest Gemena.

Tot deze familie-groepeering zouden behooren:

1. **de uitgesproken Gbakutu, waaronder de groep Bogilima;**
2. **de Bogbase, met hun verwanten de Bogoro;**
3. **andere Gbaswe uit de streek Karawa.**

Overal hoorde hij dat de naam Ngbaka eigenlijk toekomt aan de Gbakutu. Bij de West-Ngbaka is Gbase gekend als stamvader van de Ngbaka.

Uit deze vaststellingen van P. Vedast besluit ik het volgende.

De Bogilima en de Bogbase zijn de bizonderste echte Ngbaka families, en verwant onder elkander.

In Mei 1930 vernam ik van de ouderlingen bij de Bogbase, die naast den Staatspost Gemena wonen, dat de **moeder van hun stamvader Gbase, Gbaseko** heette, en een **Bodina** was uit de familie van de Bogilima. Daar ligt de band, die Gbase verbindt met de Bogilima. Alle twee beroepen zij zich op Bogilima langs vaders kant.

Bij deze primitieve volkeren wordt de nagedachtenis van de **moeder van hun stamvader** in groote eer gehouden, en na honderden jaren bestaan nog altijd sterke wederzijdsche betrekkingen tusschen de beide families, hier in ons geval de Bogilima en de Bogbase. [1])

In het volgende zullen wij eerst bizonderheden verstrekken over de geschiedenis en de landverhuizingen van de Bogilima, en daarna inlichtingen verschaffen over de laatste uitwijkingen van de Bogbase familiegroep der Bonzali en Bokuda (Bokula), nu verblijvende in de nabijheid van de Staatspost Gemena.

Op die manier, zullen wij een merkelijk deel aanraken van de geschiedenis van de Gbaswe-Gbakutu.

I. Over de Bogilima.

Volgens de geschiedschrijvers, die in het Noorden van onze Kolonie zorgvuldig de tradities, nog in den volksmond bewaard, opnamen, zouden Bantoevolk en Soedanvolk lange jaren [2]) saam gewoond hebben, in de omgeving van de Mbari en Shinko, rechter-bijrivieren van de machtige Mbomu, die de noordergrens van Belgisch Congo vormt.

Hutereau [3]) vernoemt de Bogilima onder het volk, dat in de nabijheid van de Shinko vertoefde.

Ten huidigen dage vindt men in het Shinko gebied geen Gilima meer, doch wel hooger op, tegen het Tchadmeer, en een ander groep veel meer in het zuiden, in Uele van Belgisch Congo.

In Uele klinkt hun naam **Mongelima**. Ten zuiden het Tchadmeer staan zij bekend onder de benaming **« les Baguirimiens »** [4]), lees: Bagilimiens, Bagilima; hun land wordt Baguirmi geheeten. Die Mongelima en die Baguirimiens zouden beide oorspronkelijk ban-

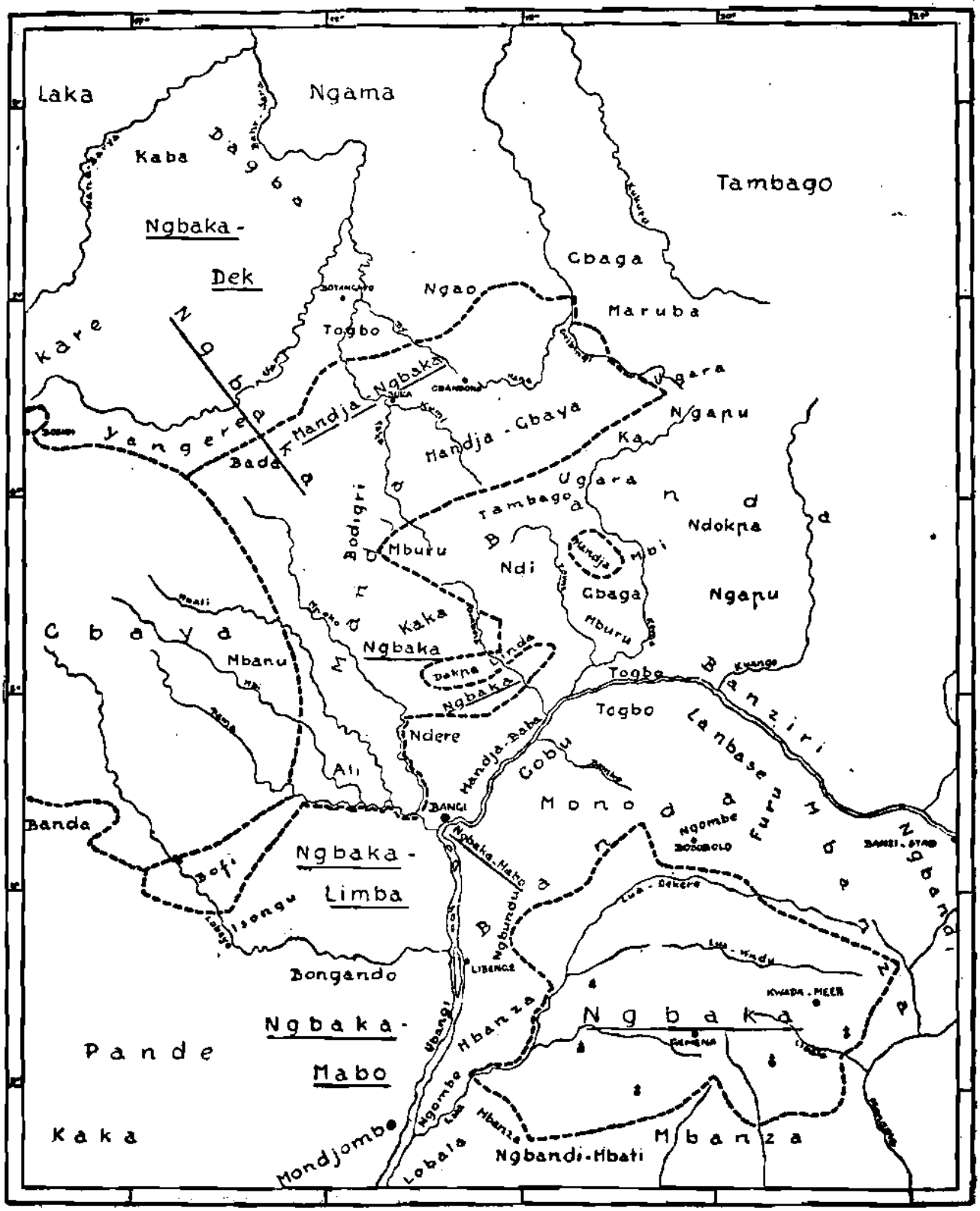
---

1) Zie daarover een voorbeeld uit de geschiedenis van de Ngbandi, in het boek « De Ngbandi naar het leven geschetst » blz. 24-25.

2) Bertrand, in de inleiding van het boek AZANDE van de Colonne, beweert blz. IX, dat Soedanneezen en Bantoes in Centraal Afrika 250 of zelfs 300 jaar in aanraking met elkander leefden.

3) « Histoire des peuplades de l'Uele et de l'Ubangi » blz. 140. Hutereau schrijft Agilima, met voorvoegsel van meervoudsvorm in enkele soedantalen, zooals in de Zande en Ngbandi talen.

4) Bruel. « L'Afrique Équatoriale Française » 1918, blz. 293.


Laka
Ngama
Kaba
Ngbaka-
Dek
Tambago
Cbaga
Ngao
Maruba
Togbo
Kare
Ngbaka
Mandja
Ngbaka
Yangerep
Bada
Mandja - Cbaya
Ugara
Ngapu
Ka
Ugara
Tambago
Ndokpa
Bodigri
Mburu
Ndi
Mandja
Mbi
Cbaga
Ngapu
Mburu
Cbaya
Mbanu
Kaka
Ngbaka
Dakpa
Linda
Ngbaka
Togbo
Banziri
Togbo
Ndere
Mandja-Baba
Cobu
Lanbase
Ali
BANGI
Monoda
Furu
Banda
Ngbaka-
Limba
Bofi
Isongu
Ngbaka-Hato
Mburundu
Bongando
LIBENGE
Ngbaka-
Mabo
Pande
Ngbaka
Mbanza
Kaka
Mondjombo
Lobala
Ngbandi-Mbati
Mbanza

toe-volkeren zijn.

De Bogilima van het Gewest Gemena, vertelt P. Vedast, « spreken van een zoutmeer, waartegen hun voorouders woonden; ze lieten er een hunner mannen achter, de genaamde Kpaluma met zijn familie ».

De Bogilima hebben dus aan het Tchadmeer een vast verblijf gehad en Kpaluma met heel zijn familie is daar gebleven; zijn afstammelingen leven daar denkelijk nog. De andere Baguirimiens moeten van dan voort in hun verhuizingen, naar het Zuiden, en lichtelijk naar het Oosten aangestuurd hebben.

Over hun verdere reis, loopende van het Tchadmeer naar de plaats waar wij ze nu vinden, is ons enkel een deel van het uiteind bekend. We weten dat de Ngbaka, ten Noorden van de Ubangi, vooraleer de groote rivier over te steken, hunne dorpen gebouwd hebben bij de Mandjia, tegen het watertje Nana-Bakaso, alsook in de nabijheid van het watertje Wa, dat uitmondt in de Midden-Wahm-rivier, en evenzens aan de Boven-Ombella [5]). Op een van de kaarten, die achteraan in het boek van Bruel staan, komt, op twee verschillende plaatsen, de melding voor van een Mbaka bevolking, waarbij de oude verblijfplaatsen bedoeld worden van onze Ngbaka. Op diezelfde kaart wordt een groot dorp—zooniet een stadje—aangeduid met den naam Batangafo, tusschen de Boven Wahm en de Fafa rivier, een bewijs dat onze Ngbaka ook daar verbleven hebben. Die Batangafo, ook Bodangabo genoemd, maken nu in Ubangi eene groote familie uit en zijn heel bevriend, zooniet op een of andere manier verwant, met de Bogilima waarover wij hier handelen.

Naderhand zijn de Ngbaka nog dichter bij de Ubangi gekomen, en hebben hun laatste dorpen aldaar bewoond in een streek waar Mandjia leefden, tegen de rivieren Ombella, Tomi en Kemo.

Uit het bovenstaande wordt bewezen dat de Ngbaka, vooraleer over de Ubangi te verhuizen, lange jaren bij de Mandjia gewoond hebben. 't Is best mogelijk dat ze daar hun oude bantoetaal verleerd hebben om de Soedantaal der Mandjia over te nemen.

De taal, door onze Ngbaka gesproken, wordt door den Heer Bruel [6]) als dialect in de Mandjia taalgroep geschoven, samen met het Gbea in de vallei van de Mpoko en het Gbaya in de Boven Sanga gebezigd. Die taal is heel wijd verspreid in A.E.F., van 11° tot 18° Ooster-lengte, en van 4° tot 7° Noorder-breedte.

De ingangspoort, langswaar de Ngbaka in ons Ubangi gebied kwamen, is de omtrek van de monding van de rivier Bembe, op den linkeroever van de Ubangi. Enkelen bleven daar dicht tegen hangen. Een ander deel ging van de Bembe uit, in Oostelijke richting tot aan de rivier Mondjo, waar zij een tijdje verbleven, om naderhand naar de Ngoko zuidwaarts af te zakken. De Ngoko is de Lua-Ndekere, die ongeveer twee uur en half ten Zuiden van den Staatspost Bosobolo loopt. De groote hoop is van de Bembe naar de Lua-Ndekere getrokken, en heeft zich stilaan verspreid in de streek Bosobolo, en heel diep in het Zuiden, op een groote breedte totdat in het begin der jaren 1920 het Landsbestuur van Belgisch Congo verlangde dat alle Ngbaka zich vereenigden, ten einde te trachten een ethnische groepeering in te richten van deze prachtige bevolking, die ver boven de 200.000 menschen telt.

2. Over de Bogbase

Het is bewezen dat de Bogbase bij de Bogilima waren in de Shinko streek ten Noorden van de Mbomu rivier. Hoe lang zij ginder bij hen gebleven zijn kunnen wij niet uitmaken.

In wat hier volgt spreken we uitsluitelijk van de Bokuda en de Bonzali, afstammelingen van Gbase. De naam Bokuda wordt ook Bokula uitgesproken; in het vervolg heeten wij ze Bokula.

Of er nog andere Bogbase deel namen aan de inwijking waarover we zullen handelen, kunnen wij niet verzekeren. Wanneer juist de laatste verhuizingen van deze Bogbase gebeurden kunnen wij daaromtrent vaststellen, zooals op zijn plaats zal aangeduid worden.

Enkele uren beneden de snelvloed Bay (waartegen later op den linkeroever, in 1889, de Onafhankelijke Congostaat den post Banzyville oprichtte) kwamen de landverhuizers de Ubangi-rivier over, van rechter naar linker oever. Ze waren heel talrijk. Benevens de afstammelingen van Gbase waren een heel massa andere, namelijk Mbanza, Kpwala (ook Gbapkwa genoemd) en Furu. Die tocht over de Ubangi geschiedde op de plaats waar, op den rechter oever, de berg Yalengo te vinden is, tegenover, op den

5) Bruel, o.c. bl. 304.
6) Bruel, o.c. bl. 167.

linker kant, het oeverdorp Mogoro dat er nu ligt. Tusschen Banzistad (Banzyville) en het huidig Businga, op de Mongala gebouwd, is de jongere broer van Kasanga onderweg met enkele andere mannen van de Bokula familie achtergebleven: hij droeg den naam Aburu en leefde nog in 1930, maar was toen een stokoud man. In 1933 is hij gestorven. Hij woonde bij de Pazagba, een Furu familie. Het dorp Pazagba ligt nu een vijftiental kilometer van de Missie Molegbe op de autobaan die naar Businga loopt. Nog altijd is er een heele wijk van het dorp Pazagba bestaande enkel en alleen uit Bokula. Laat ons nu veronderstellen dat Aburu twintig jaar oud was, min of meer, als hij zich vestigde in het dorp dezer Furu, en dat hij vijf en zeventig jaar was als hij stierf. Die berekening zou ons aanwijzen dat het achterblijven van Aburu gebeurde in 1878; het zal wel iets in dien aard geweest zijn.

De Bonzali en de overige Bokula gingen dieper naar het Zuiden tot in de streek van de Mongala rivier. Waar de Bonzali ginder hun dorp maakten is mij niet bekend. De Bokula met hun hoofdman Simango woonden op den rechter oever, daar waar het dorpje Bokula nog te vinden is een uur of vier stroomaf beneden de plaats, waar later de huidige Staatspost Businga opgericht werd, en niet ver van de monding van de Libala rivier.

Later kwam de eerste blanke in de streek langs de Mongala opgevaren, en hoofdman Simango deed met hem bloedverwisseling, zooals dat in die tijden geschiedde tot teeken van vriendschap.

Toen de blanke van de « Compagnie de la Mongala» later aanlandde te Bokula, komend van Monveda, waar toen de hoofdzetel van de Maatschappij was, kreeg Simango twee geweren, maar hij moest beloven rubber en ivoor aan den blanke te bezorgen. Daar stond Simango voor in. Eenigen tijd nadien kwam een belangrijke nederzetting van de Blanken zich vestigen te Bokula, juist tegenover het dorp, op den linker oever van de Mongala, en het hoofdbestuur van de Maatschappij van de Mongala werd van Monveda naar Bokula overgebracht.

Einde 1909, werd de gezondheidsdienst en het hospitaal voor slaapzieken uit Monveda overgeplaatst naar Bokula. De geneesheeren Borzini en Strada hebben daar een tijdje gefungeerd.

Later heeft de C.C.B. « Compagnie du Congo Belge » die steenen gebouwen van den Blankenpost te Bokula overgenomen en bezet tot in de jaren 1920. De gebouwen zijn er nog, alhoewel zij stilaan in puin vergaan.

Om al die redenen stond « Bokula » op de oude kaarten van Onafhankelijk Congo in groote letters gedrukt.

Wanneer juist de Bokula van stamvader Gbase daar vertrokken zijn, kan ik onmogelijk zeggen. Ondervraagd over de reden van hun heengaan gaf men me ten antwoord: « Wij Ngbaka zouden in de streek van Bokula gebleven zijn, ware het niet geweest dat onze broeders de Bonzali, die niet wijd van ons waren, vertrokken in westelijke richting; daarom zijn wij, de Bokula, hen achterna gegaan. »

En zoo zijn ze meer en meer westwaarts verhuisd tot dat ze kwamen in de nabijheid van de plaats waar later de Staatspost Gemena gesticht werd. Ziehier nu enkele inlichtingen die kunnen dienstig zijn om hun achtereen volgende dorpplaatsen ongeveer weer te vinden. Geen beter middel daartoe dan de opgave der watertjes, die zij dronken op die verscheidene plaatsen.

Tusschen de Ubangi en de Mongala, hebben zij gewoond aan de waters Dumbuli en Kpanga.

Van de Mongala weg naar den Westkant, vestigden de Bokula zich op hun verhuizing naar huidig Gemena, tegen de waters Kpokota en Gbanabete.

Laatst van al bouwden zij hun dorp te Dobe, aan water Zuruba; te Makua, aan water Gbangungu; te Bakata aan water Bakata: te Bokuda aan water Arabu.

De hoofdman en de ouderlingen van het dorp Bokula tegen Gemena gaan er in het geheel niet akkoord mede, dat ze soms Gbaya genoemd worden. 25 Mei 1930 herhaalden zij mij met nadruk: « Wij zijn geen Gbaya, wij zijn Ngbaka. »

P. Vedast zegt: « De Ngbaka- benaming is wel de eigenlijke naam van ons volk, zooals zij hem van oudsher uit hun vroegere woonplaatsen hebben medegebracht ».

Een feit, dat spreekt ten voordeele van deze thesis, is dat, toen de Ngbaka midden de Mandjia gevestigd waren en in de nabijheid van de Gbaya, zij nooit noch onder de Mandjia, noch onder de Gbaya gerekend werden, maar vermeld staan als onafhankelijk volk met hun eigen naam Mbaka (Ngbaka).

Ik beken dat ik gefaald heb in mijn vroegere uitgaven, met over Gbaya en Mandjia te spreken, zelfs onlangs Gbaya-Mandjia gebruikt te hebben.

waar het ging over onze Ngbaka. Ik begrijp best dat zij mordicus houden staan dat zij noch Mandjia noch Gbaya zijn.

Zij verdienen hun naam te bewaren, zooals ze hem altijd gedragen hebben; ze zijn er talrijk genoeg voor, en onder ethnografisch opzicht heel belangwekkend. [7])

† Baselis Oktaaf Tanghe.

7) Wie nog andere détails verlangt over die verhuizingen van de « Ngbaka-Bogilima », en « Ngbaka-Bogbase », leze ons artikel in het tijdschrift CONGO, November 1938, blz. 386-388, en 381-386, en in onze gepolycopiseerde brochuur, opgemaakt in 1940, blz. 14, en blz. 12-13.

RÉSUMÉ.

Le nom NGBAKA revient en propre au groupement Gbakutu, dont les principales branches sont les Bogbase et les Bogilima. Ces Bogilima auraient habité aux environs du Lac Tchad où, selon leurs traditions, ils ont laissé la famille de Kpaluma, et où ils sont connus comme Baguirimiens. Dans l'Uele le nom de Bogilima est Mongelima. Ces Bogilima seraient originairement des Bantous.

Au cours de leur migration vers le Congo Belge, ils ont voisiné avec les Mandjia, vers la Moyenne-Wahm et la haute Ombella. Là se trouve un village Batangafo : dans l'Ubangi belge les Batangafo = Bodangafo constituent une grande famille alliée des Bogilima.

Les Ngbaka entrèrent au Congo belge près de l'embouchure de la Bembe, affluent de l'Ubangi. Ils se répandirent, pour être regroupés par l'administration en 1920.

Les Bogbase se trouvaient dans la région de la Shinko ensemble avec les Bogilima. Un de leurs groupements, les Bokula, traversa l'Ubangi en aval de Banzyville actuel. Ils se fixèrent vers la Mongala, laissant en arrière certains groupements. Le nom de l'ancien poste Bokula provient de ces Bokula qui firent l'amitié avec le premier Blanc arrivant dans la région. Plus tard les Bokula émigrèrent vers l'actuel poste de Gemena.

Le nom Ngbaka convient en propre à la population en question. Jamais ils ne furent considérés comme Mandjia ou comme Gbaya, même lorsqu'ils habitaient au milieu de ces peuplades.

CONCOURS LITTÉRAIRE.

Le Roi du Rwanda, MUTARA III CHARLES L. P. RUDAHIGWA, ouvre un concours littéraire aux évolués du Congo Belge et du Ruanda-Urundi.

Le but de cette initiative intéressante et méritoire est : stimuler l'activité intellectuelle des indigènes évolués; leur faire prendre conscience des richesses de leurs cultures; constituer une bibliothèque qui sera l'œuvre des indigènes eux-mêmes; faire mieux connaitre aux Européens la vie indigène dans ses diverses manifestations.

Les sujets admis sont: traditions, coutumes, institutions, proverbes, poésies, langues, etc., bref, toute manifestation de la vie indigène. Le sujet doit se prendre exclusivement dans ce qui appartient au monde indigène du Congo Belge ou du Ruanda-Urundi, et être traité au seul point de vue indigène. Le travail ne comprendra pas moins de 30 pages et sera présenté tapé à la machine.

Quiconque veut participer, est invité à faire connaitre son nom au Roi Mutara III à Nyanza (Rwanda), en lui indiquant le titre de l'étude et le pseudonyme qui sera employé. Le titre des études en cours et le pseudonyme de l'auteur seront publiés.

Les manuscrits, en trois exemplaires, doivent parvenir au jury avant le 1r novembre 1946. Ils seront accompagnés d'un croquis indiquant la région dont traite l'étude. Les noms des membres du jury régional seront portés à la connaissance des intéressés et du public par la voie de la presse.

Les manuscrits demeureront la propriété du Roi Mutara III. Les études primées seront publiées par les soins du Roi, et un certain pourcentage sur la vente reviendra à l'auteur.

Les cinq prix prévus sont de 5.000 fr., 4.000 fr., 3000 fr., 2.000 fr. et 1.000 fr.

L'ETHNIE MONGO.

Par G. VAN DER KERKEN. Mémoires de l'Institut Royal Colonial Belge. 1944. Volume I. Bruxelles. Deux tomes : 1e partie, Livre 1r : XII-504 pp., 1 carte, 3 croquis hors-texte. 200 Fr. : 1e Partie, Livres II-III : X-639 pp., 1 carte, 3 croquis, 64 planches hors-texte. 310 Fr.

Dans la littérature ethnographique la grande peuplade de la cuvette centrale congolaise n'occupait jusqu'ici qu'une place relativement restreinte. Enfin, les Mongo ont trouvé quelqu'un qui s'est hardiment attelé à l'œuvre de nous présenter une monographie d'ensemble. Et combien imposante !

L'auteur, déjà bien connu pour ses publications nombreuses et importantes sur l'ethnographie et la politique indigène, a eu la bonne fortune, grâce à ses fonctions de commissaire et de gouverneur, de pouvoir étudier sur place les divers groupes Mongo et de les comparer entre eux.

Des voyages dans plusieurs régions du Congo et dans les colonies voisines de l'Est l'ont mis en contact avec diverses autres populations du centre africain.

Les deux volumes parus, formant ensemble la première partie, exposent la composition des Mongo (grandes divisions, groupements divers), leur origine et leur parenté avec d'autres peuplades, leur histoire (migrations, chronologie, rapports avec d'autres tribus, guerres, contacts avec les Pygmoïdes, conquête européenne, etc.)

Ces questions sont traitées pour la généralité de l'ethnie et reprises ensuite pour les divers groupements.

Un chapitre spécial et fort important expose l'importance numérique des Mongo et leur situation démographique. Il contient des renseignements divers très fouillés sur la démographie statistique et sur la démographie dynamique. L'auteur a eu la bonne idée d'indiquer aussi les lacunes qui existent encore dans nos connaissances démographiques.

Déjà cette première partie contient un aperçu général de la culture des Mongo, tant matérielle que sociale, politique, et spirituelle. Pour chaque groupement les particularités culturelles sont également indiquées. La description du type physique (avec ses nombreuses variétés) est rendue plus claire par 260 belles photographies, présentant non seulement les types de divers groupements Mongo, mais aussi ceux de Pygmoïdes et de populations voisines, et montrant une foule de détails divers.

Les diverses questions traitées par l'auteur sont chaque fois encadrées dans un aperçu général des mêmes questions dans d'autres populations d'Afrique et mêmes d'ailleurs. M. Van der Kerken est ainsi sorti de la simple monographie descriptive. Par l'étude comparative il a intégré l'histoire, la culture, la préhistoire des Mongo dans l'histoire et préhistoire générales. Il a ainsi donné à son ouvrage un caractère moins spécialiste, et en augmenté l'intérêt général, en présentant une vue d'ensemble sur l'organisation, l'histoire, etc. d'autres peuplades. Sans doute certains lecteurs estimeront ces digressions trop longues, voire ci et là superflues. Mais c'est là une question de plus ou de moins, dans laquelle les goûts personnels peuvent varier à l'infini. Il convient aussi de ne pas perdre de vue le but de l'ouvrage: mieux faire connaitre aux élites et aux dirigeants européens les réalités et les problèmes de l'Afrique Noire, devant laquelle ils ont de lourdes tâches et d'impérieux devoirs, dont « l'étude scientifique ... peut seule permettre aux Européens de réaliser en Afrique une œuvre grande et durable ». Cependant il reste plusieurs répétitions dont l'omission aurait augmenté la valeur de l'ouvrage.

Les données comparatives pour la préhistoire ne sont souvent qu'hypothétiques. Les « probablement », les « vraisemblablement », etc. reviennent si souvent que plus d'un lecteur y attachera peu de valeur. Que dans son jugement il se souvienne cependant combien petite et combien instable est la certitude à laquelle la préhistoire est arrivée; combien d'ailleurs il est difficile, dans cette science, d'arriver à la certitude.

Dans ces genres de rappel de sciences connexes nous voyons, à côté d'avantages incontestables de réels dangers.

D'abord, il en résulte pour le lecteur une impression de vague, d'incertitude, de doute, qui nuit à la valeur globale de l'ouvrage: car cette impression d'incertitude se communique instinctivement aux autres parties de l'étude et en rend les conclusions moins certaines dans l'esprit du lecteur ordinaire. Ensuite, le champ de ces sciences connexes est si vaste qu'il

est pour ainsi dire impossible de prendre connaissance de toutes les publications et qu'on est forcé de se limiter. Et alors sur quoi baser son choix? Peut-on éviter de s'y laisser guider par des convictions préexistantes? Enfin, un dernier danger est qu'on se base sur tel auteur dont les conclusions peuvent être sérieusement attaquées par tel autre auteur qu'on n'a pas pu consulter. Ainsi nous estimons devoir faire des réserves au sujet des conclusions de la préhistoire. Nous devons encore faire des réserves plus expresses pour les causes de la dénatalité et pour l'influence de la religion et de la morale sur ce phénomène. Les conclusions que le Prof. Van der Kerken tire de l'un ou l'autre auteur sont formellement contredites par de nombreuses études et enquêtes faites en des temps et des lieux très variés. Il en est ainsi particulièrement pour ses conclusions concernant l'influence du christianisme et spécialement du catholicisme; il suffit de lire p. ex. les données consignées par un auteur sérieux comme le Prof. J. Leclercq dans ses Leçons de Droit Naturel, III, La Famille, 1933.

L'auteur ne s'est pas contenté de donner tous les renseignements qu'il a pu réunir. Il indique une quantité de lacunes, de points obscurs, de questions à étudier. En soulevant beaucoup de problèmes qui attendent encore leur solution, et dont certains n'ont même pas été posés, il stimule les recherches.

Nous sommes particulièrement heureux de voir, dans cette œuvre monumentale, la grande autorité du Professeur Van der Kerken confirmer la conception que e.a. le P. Boelaert et nous-même avons proposée au sujet de l'extension et des limites de l'ethnie Mongo. Et nous pouvons espérer que cette extension ne sera plus désormais mise en doute, du moins dans ses lignes principales. La connaissance des peuplades congolaises a ainsi fait un grand pas en avant dont l'ethnographie sera reconnaissante au Professeur Van der Kerken. Les chercheurs trouveront dans cet ouvrage un stimulant pour délimiter de même les autres ethnies ou communautés populaires de la Colonie. Cela nous sortira enfin des catalogues de petites tribus auxquels nous avons été trop habitués.

Nous nous rangeons à l'avis du Prof. Van der Kerken en considérant les Batetela comme membres de l'ethnie Mongo, ainsi que l'avait déjà fait précédemment mon confrère le P. Boelaert (Kongo-Overzee. IV et V).

Quant aux Bangengele et aux Basongola, le Prof. Van der Kerken les place maintenant en dehors du groupe Mongo, à cause de leur parenté avec les Wazimba. Leur langue et leur culture les font rattacher plutôt aux Mongo, comme on l'a communément fait jusqu'ici (cfr. e.a. Moeller: Les Grandes Lignes des Migrations des Bantous). L'auteur signale d'ailleurs les influences du groupe Batetela-Bakusu. Pour ces tribus et d'autres habitant sur les confins orientaux de l'ethnie Mongo il serait hautement souhaitable de posséder des études nouvelles et approfondies. Il s'agirait de rechercher entre autres si les généalogies et les légendes connexes ne se réfèrent pas à une partie seulement de la population des tribus en question. Qu'on se réfère aussi à ce que nous dirons plus loin sur les généalogies.

En plus des Bangengele et des Basongola, le Prof. Van der Kerken exclut encore de l'ethnie Mongo les Balengola et les Balulu (Mituku) qu'il rattache, les premiers aux Bakumu, les seconds aux Warega-Babembe.

L'auteur divise les Mongo en:

a) Mongo au sens restreint comprenant tous les groupes qui se disent apparentés entre eux (Mongo du N.O., Yamongo, Nkundo, Ekota, Bosaka, Ekonda, Mbole, Boshongo-Ndangese, Bakutu du Lac);

b) Mongo au sens étendu, c'est-à-dire les populations « dont les liens de parenté avec les Mongo au sens restreint ne sont pas établis jusqu'ici avec évidence, mais dont les traditions historiques, la culture et la langue attestent de grandes analogies avec les traditions historiques, les cultures et les langues des Mongo. Ces populations doivent être considérées comme Mongo des points de vue culturel, et linguistique, en dépit de différences dues à des influences particulières mais être classées dans des groupes mongo séparés. Il y a lieu de citer ... les Mongandu, les Bambole, les Bakutu (Bakela, Boyela). »

c) le groupe Batetela: « populations présentant avec les Mongo assez bien d'affinités, mais moins d'affinités que les populations mentionnées ci-dessus, constituant dans le Grand Groupe Ethnique Mongo un groupement séparé et différencié. Ce sont les Basongo-Meno, les Wankutshu, les Bahamba, les Batetela, les Bakusu, des districts actuels du

Sankuru, du Maniema et du Tanganika. »
d) « les populations mongo ou mongoïsées assez particulières... Ce sont les Bakutu, les Ntomba et certains riverains (Baringa) du bassin de la Lomela ».
e) « Il existe enfin des populations d'origine non mongo, assujetties aux Mongo, mongoïsées, et des populations non encore mongoïsées, mais en voie de mongoïsation ». Parmi les Mongoïsés : les Batswa, et divers Riverains ; parmi les groupes en voie de mongoïsation : Bobai, Wati-Isoko, Bashilele-Rangongo chez les Boshongo.

Voici le sommaire de cette Première Partie de l'ouvrage :

Les Livres I et II comprennent en plusieurs chapitres : une Introduction générale, la délimitation de l'objet et du but de l'ouvrage, ainsi que l'exposé de la méthode employée. Ensuite l'auteur nous présente successivement : la délimitation de l'ethnie Mongo et ses subdivisions ; noms et sobriquets des groupements Mongo ; leur situation géographique. Notions sommaires sur le type physique, les conceptions, les sentiments, la vie matérielle, économique et artistique, les croyances, l'organisation familiale, sociale et politique des Mongo. Migrations des populations dans la région des Grands Lacs et dans la cuvette centrale, dans le Lac Léopold II, dans le Sankuru et le Kasai ; Migrations des Soudanais, des Nilotiques, des « Semi-bantous », des Ngombe, etc. Les Migrations des Mongo, leur ordre de marche, détails de la migration des divers groupements. Rapports entre Mongo et Pygmoïdes. Refoulement et absorption des anciens habitants par les Mongo. Guerres internes et évolutions internes des groupements Mongo. La conquête européenne. L'ancienne culture mongo et son évolution. Les diverses fractions des Mongo, leurs noms, les liens qui les relient avec d'autres groupes, les généalogies, etc. La situation démographique des Mongo, la répartition de la population, le mouvement de la population, la dénatalité.

Au Livre III est réservée l'étude des Origines de l'Ethnie Mongo et de la Chronologie de son Histoire. Les divers chapitres comprennent : des considérations générales sur la Préhistoire de l'Afrique et des régions voisines ; des données sur les anciennes populations ayant habité le pays actuel des Bantous et des Semi-Bantous avant l'arrivée de ceux-ci ; les hypothèses au sujet de l'origine des Bantous et des Semi-Bantous et les conclusions qu'en tire l'auteur, pour en venir aux origines de l'Ethnie Mongo. Un chapitre spécial est consacré à l'étude des contacts entre les Mongo et les autres envahisseurs originaires du Nord-Est et du séjour des Mongo dans les pays du Nord-Est. Une bonne table alphabétique clôt le Volume I.

La documentation contenue dans cet ouvrage monumental est-elle exhaustive ? Et rendra-t-elle superflues des études ultérieures ? L'auteur serait certainement le dernier à le penser : non seulement pour les questions qu'il indique lui-même comme connues insuffisamment, mais aussi pour les renseignements donnés dans une forme affirmative. Un des principaux mérites de ces volumes sera précisément de provoquer la réunion d'une documentation nouvelle et accrue sur les diverses tribus Mongo. Nous sommes convaincus que cette nouvelle documentation confirmera une grande quantité des données publiées par le Prof. Van der Kerken. Mais nous croyons aussi qu'elle apportera des rectifications, voire des contradictions.

A plus d'un endroit même il laisse l'impression générale qu'en définitive on ne possède que des hypothèses et des données vagues qui ne permettent aucune conclusion. C'est là, à notre avis, un mérite. Il est clair que le Prof. Van der Kerken a voulu bien montrer la complexité de presque tous les problèmes ethnologiques et sociologiques qui se présentent chez les peuples congolais.

Prenons comme exemple le chapitre sur la situation démographique. L'auteur soulève tous les facteurs de la déficience et les soumet à la critique en soulignant les énormes lacunes de notre documentation. Il arrive ensuite à la conclusion que la déficience démographique indéniable provient de la natalité insuffisante. Les causes possibles de cette situation sont analysées et aucune ne fournissant l'explication adéquate, la conclusion s'impose que le dépeuplement est la résultante de facteurs nombreux et divers. Parmi ceux-ci il n'hésite pas à ranger les divers facteurs sociaux, psychologiques et moraux. Nous devons cependant regretter qu'il en sousestime gravement l'influence.

Il ne convient pas de signaler, dans cette note, tous les points sur lesquels nous sommes

en désaccord avec l'auteur. Nous ne pouvons cependant omettre un premier essai pour compléter certaines parties de cette étude et pour stimuler les échanges de vues et des recherches plus poussées.

Pour la transcription des noms l'auteur conserve, dans un but pratique, l'orthographe officielle. Il s'en écarte parfois pour suivre ses sources. Ces orthographes tiennent peu compte de la phonétique et du génie des langues indigènes. On peut comprendre que l'auteur ne voit aucun intérêt à préférer l'une ou l'autre transcription proposée. Mais nous devons contredire l'affirmation qu'on entend aussi bien nkundu que nkundo. Les Mongo ne prononcent jamais Nkundu ou Kundu, mais toujours Nkundo.

A la p. 68 l'auteur distingue deux groupes de Mongo par leur patronyme, selon lui différent: Monji et Mundji. Nous ne voyons là qu'un seul et même nom: Mbonje. Il en est de même pour Ntomba (pas: Ntumba ou Tumba).

Pour les Mongo de Basankusu: nous ignorons l'appellation Bomongo, d'ailleurs peu conforme au génie de la langue.

Le nom Nkundo-Mongo est, comme le dit l'auteur, un terme fabriqué par certains auteurs pour désigner l'ethnie Mongo. Quant à Mɔngɔ ea Lolo, ce nom est depuis des temps immémoriaux usité par les tribus de la région d'Ingende-Bokatola pour désigner les tribus du Nord de la «Busira» et par celles de Losanganya pour désigner les tribus établies plus à l'Est (Waola, Bongandanga, Bolenge, Ilongo la Ngonda, etc.). Lolo, en effet, signifie simplement: amont (Cfr AEQUATORIA, IV, p. 36).

Étymologiquement le nom Mɔ́ngɔ n'a rien de commun avec l'adverbe mɔ́ngɔ́: même. Les règles phonétiques s'opposent à cette assimilation, basée — comme si souvent dans les essais étymologiques — sur un vague ressemblance superficielle conçue à l'européenne.

Le Prof. Van der Kerken distingue deux sortes de noms que se donnent les populations: les patronymes et les sobriquets. La distinction est importante. Cependant il serait utile que soit défini le terme: sobriquet. Même si aucune étymologie ne peut lui être trouvée? Même s'il est employé universellement par le groupe qui le porte? (alors que, souvent, les groupes voisins lui appliquent un nom tout différent).

Ajoutons que même les patronymes identiques ne sont pas une preuve d'unité généalogique. Deux groupements différents peuvent avoir eu un ancêtre à nom identique, p. ex. Lɔkwa, Mputu, Bokungu, etc. L'identité des patronymes n'est pas à elle seule une preuve de la parenté de deux groupes; la confirmation par les conclusions de toutes les autres données reste indispensable.

P. 183 et ss. l'auteur donne un très bon aperçu des «Gens d'eau» de la Ngiri-Mongala, dont les dialectes, dit-il, sont «très rapprochés les uns des autres, ayant de grandes affinités avec les dialectes parlés par les populations du grand groupe ngombe». Les idiomes de ces riverains sont encore peu connus. Mais les notes que nous possédons sur plusieurs indiquent des divergences plus profondes entre eux qu'entre les dialectes des Mongo au sens restreint, et suggèrent un rapprochement bien moindre avec les dialectes des Ngɔmba qu'avec ceux des Mongo.

Pour expliquer chez les Riverains de Nouv. Anvers certaines ressemblances culturelles avec les Mongo, l'auteur propose quelques hypothèses (p. 304-5). On pourrait y ajouter des migrations de Mongo venus du Sud, comme pour les Ntaka cités. On pourrait aussi supposer une origine commune des Mongo terriens et de ces gens d'eau. Les ressemblances linguistiques et culturelles sont frappantes.

Nous ne pouvons suivre l'auteur quand il range parmi les Ekonda les Ntomba du Lac Tumba, les Basengele, les Mpama, etc. (p. 77) ni surtout quand il fait de leurs dialectes des sous-dialectes du lokonda (p. 80) Cfr ROMBAUTS: Les Ekonda, dans: ÆQUATORIA, VIII, 1945, p. 121.

Bien que les Ntomba de Bikoro soient appelés Ekonda par leurs voisins du Nord (p. 336), ils en diffèrent nettement pour la langue et la culture. P. ex. l'institution des «ekofo» ou «nkumu» n'existe pas plus chez les Ekonda que chez les Nkundo d'Ingende sinon par mode d'emprunt: les rares nkumu s'y trouvant se font d'ailleurs initier chez les Ntomba.

Le nom d'Ilanga pour les tribus au Sud du Ruki peut être une variante dialectale pour «Elanga», nom donné aux tribus habitant au Nord. Mais nous maintenons la réalité de l'appellation Ilanga.

A divers endroits les langues des Basakata, Badzing, etc. sont dites semi-bantoues. Pour les linguistes

ce terme a une signification différente ne s'appliquant pas aux langues citées qui en réalité sont bantoues.

Le Prof. Van der Kerken considère les Boyela (Baksla) comme étant des Mongo au sens étendu. Nous les groupons parmi les Mongo au sens restreint, au même titre que les Bosaka, les Ekonda. etc. Le dialecte des Bankanja-Mbala, contrairement à ce que dit l'auteur, ne diffère pas de celui parlé par les autres tribus Boyela de la Tshuapa et de la Lomela, si ce n'est évidemment par les menues variations habituelles dans tous les dialectes (Cfr. ÆQUATORIA IV, 1941, P. 92, et V, 1942, p. 15 et 41).

Par contre, le dialecte Boyela se sépare nettement des dialectes bien différenciés des Bongando et des Bambole. Ce dernier groupement possède au moins deux dialectes différents: celui des Nkémbé et celui des Liinja.

Le dialecte des Bambuli diffère notablement de celui des Boyela du terr. d'Ikela. Quant à celui des Balanga de Kindu nous n'en possédons pas de textes.

Le nom Komba pour Dieu, trouvé chez les Boyela par M. Marquet et par nous-même, ne peut être une introduction des missionnaires ou des chrétiens Mongo, qui tous emploient Njakomba. S'il y a introduction c'est de ce dernier nom (p. 356 s.). Le fait que certains chercheurs n'ont pas trouvé chez les Boyela le nom de Komba, ne prouve pas qu'il n'existait pas à l'époque de leur enquête. Quant au nom Otokili (p. 357) il est clairement une déformation sous influences batstela et européenne de Bot'okili = homme terrestre, homme vivant.

Dans les Mbole l'auteur d'accord avec les enquêtes administratives distingue trois groupes, descendant respectivement de Bokungu'Onene, de Bongonda wa Nkola ntale et de Mpita. Culturellement et linguistiquement une division différente s'impose. Les Ntomba de Wafanya ainsi que les Bolenge et les Isaka sont à grouper avec les Nkundo d'Ingende et de Basankusu. Les Booli et les Mpenge de Boke se rangent à part. Les Baseka Bongonda sont également à ranger à part, se rapprochant linguistiquement des Ntomba du Lac Tumba.

Ceux que nous considérons comme Mbole proprements dits, c'est-à-dire les tribus habitant entre Lomela et Salonga et sur la Loilaka en aval de Monkoto, sont culturellement et linguistiquement proches des Bakutu; bien que des différences existent, parfois relativement importantes, non seulement avec les Bakutu, mais entre les divers groupes Mbole.

Quant aux Ntomba de Wafanya nous avons de sérieuses raisons pour mettre en doute la valeur des généalogies officielles. Le fait que les indigènes se disent apparentés aux Mbole-Nkengo doit, selon nous, son origine au désir de conserver leur résidence actuelle.

Le nom Bongongombe est un collectif, signifiant: tous les Ngombe: comme on dit: Bonkunkundo = tous les Nkundo; Bokokongo = tous les Ikongo; ou encore: Eyayela = tous les Boyela; ou dans les noms communs: bonyanyama = tous les animaux, le règne animal; etc.

Le Prof. Van der Kerken rejette catégoriquement la thèse qui veut que les Pygmoïdes seraient des représentants de la plus vieille humanité.

Se basant sur l'autorité de H. Weinert, il considère, le Pygmoïde et le Pygmée d'Afrique comme des variétés du Nègre. Ici faisons remarquer avec le Prof. A. Burssens (Kongo-Overzee, IX, p.189) que l'autorité citée classe les Pygmées etc. comme une variété des Négrides, thèse que le P. Schebesta a proposé lui aussi: (Anthropos, XXXI, 1936, 679 ss.) et qui diffère nettement de la position prise par le Prof. Van der Kerken. On doit regretter que notre auteur n'ait pas cru pouvoir accorder plus de crédit à l'œuvre du P. Schebesta, dont la compétence dans l'étude des Pygmées ne peut être mise en doute et dont les investigations parmi les Bambuti de l'Ituri démontrent que cette population constitue une race autonome nettement différente de la race nègre.

Quant à savoir si en particulier les Pygmoïdes vivant parmi les Mongo ont conservé certains éléments culturels propres, la question est extrêmement difficile. Quand un peuple a vécu longtemps au milieu d'un autre qui l'a « acculturé » il ne peut rester que des vestiges qui généralement n'apparaissent pas à première vue. Il faudrait ici des études approfondies. Remarquons seulement que les Bafoto de la région de Basankusu n'ont abandonné leur genre de vie ancestral que lorsque récemment ils ont été obligés de se fixer au milieu des Mongo. Ils m'ont encore raconté en 1939 comment ils ne pratiquaient pas l'agriculture, mais s'adonnaient à la chasse dont ils troquaient les produits contre les produits agricoles d'une manière ressemblant très fort à celle décrite par

le P. Trilles pour les Pygmées du Gabon. Leur chasse était aussi d'un genre très spécial, différent de celui pratiqué par les Mongo.

Les Batswa parlent un dialecte Mongo particulier. Pour y retrouver des vestiges d'une langue qui leur aurait été propre, la connaissance des langues africaines nous parait absolument insuffisante. Et avec les progrès rapides de l'européanisation il est fort à craindre qu'il ne soit bientôt trop tard pour résoudre à jamais ce problème. Quant au dialecte des Bafoto de la Lulonga, il n'est pas Mongo, bien qu'influencé par cette langue ainsi que par celle des Ngombs. Mais dans l'état actuel de nos connaissances des langues Bantoues du Nord il est impossible de formuler un jugement.

P. 591: Les Injolo de la Salonga habitent réellement là où ils figurent, à côté des Bombomba et des Boangi, sur la carte annexée à notre Mariage des Nkundo.

P. 594-5: Les indigènes de la région considèrent les Boloki et les Nkole comme deux groupes distincts de Riverains. L'étymologie de Boloki — « ceux qui se sont installés sur les rives du Ruki ou les rivières voisines, pour vivre de la pêche » ne peut être maintenue. Boluki ne vient pas de Ruki. Au contraire, c'est une déformation européenne de Bolóki qui a donné origine à « Ruki ». Un groupement de riverains du Grand Fleuve en amont de Coquilhatville est aussi Bolóki. Selon toutes les vraisemblances les deux groupements ont une origine commune, quoiqu'ils diffèrent à présent notablement par le dialecte.

P. 703 ss. Notre généalogie des Boyela est la reproduction de notes recueillies chez les Ekuku. Les Yoye y figurent comme descendants par ligne féminine. Ce qui n'implique pas que nous considérons comme Boyela ce groupement Bongando-Yasayama. Il n'y a donc pas désaccord avec l'étude de M. van de Capelle.

L'Ethnie est définie par l'auteur comme « un ensemble d'individus parlant approximativement la même langue et possédant approximativement la même culture, ayant la conscience de former un groupe séparé des groupes analogues voisins ». Vu l'étendue du groupe Mongo et l'absence de relations entre les diverses parties, cette conscience ethnique n'a pu se développer que grâce à la colonisation. Car elle se forme par opposition à des groupes différents.

Avant la colonisation une conscience de communauté culturelle ou linguistique existait certainement dans des groupements plus restreints; p. ex. chez les Ekonda vis-à-vis des Iyembs ou des Ntomba; chez les Bokote vis-à-vis des Bombwanja; chez les Terriens vis-à-vis des Riverains. Sur une échelle plus petite: elle existait chez les Bongili vis-à-vis des Wangata ou des Bakaala. Et sur une échelle plus grande, dans les tribus limitrophes, entre les Mongo et les Ngombe.

La communauté d'origine n'est pas signalée comme élément de définition. Cependant la p. 517 semble l'y inclure.

Par contre, l'origine sert de critère exclusif pour la détermination des diverses fractions de l'ethnie. Tandis que pour la détermination des groupements plus restreints (sous-tribus, groupes de clans, etc.) elle n'est appliquée que pour les suzerains. Pourtant, les groupements d'origine homogène doivent être rares, si même il en existe. Nous n'en avons pas découvert parmi les nombreux groupes que nous avons analysés à ce point de vue. D'autres chercheurs sont arrivés à une conclusion identique dans d'autres fractions Mongo (H. Rombauts: Aequatoria, VIII, p. 126 pour les Ekonda; G. Brausch: Bulletin des Juridictions Indigènes, XIII, p. 36 s. pour les Bankutshu de Lodja). L'auteur lui-même en cite des cas. Et à divers endroits il insiste sur le fait que les envahisseurs Mongo ont assujetti et absorbé d'anciennes populations.

Les arbres généalogiques ne peuvent donc avoir une base historique que tout au plus pour les groupes suzerains. Mais on ne peut pour autant les traiter tous de légendaires et l'auteur a raison d'insister sur leur valeur pour la connaissance des liens unissant divers groupements, fût-ce même sur une base purement mythique.

Nous estimons, pour notre part, que les généalogies ne peuvent être au plus qu'un critère accessoire dans la détermination de l'ethnie. Un des éléments de la définition de l'ethnie, la conscience ethnique, n'est pas fondée uniquement sur les mythes de parenté, mais aussi—nous dirions: principalement—sur l'identité générale de la culture et de la langue. Nous constatons d'ailleurs, à l'intérieur des petites fractions (clans, chefferies, etc.), que les divers éléments constitutifs se considèrent comme faisant

partie de la communauté juridique et non de leur groupe d'origine même bien connu. D'autre part, les peuplades assujetties à des aristocraties d'origine Mongo (Bajia, Bakuba) ne sont comprises ni par l'auteur ni par nous-même dans l'ethnie Mongo. Au lieu donc de baser la détermination de l'ethnie et de ses divisions principalement sur la généalogie, nous devons attribuer la prépondérance—pour ne pas employer un terme plus fort—aux caractères culturels et linguistiques.

L'auteur nous met en garde (p. 526) contre une interprétation trop stricte des généalogies où « il est souvent fort malaisé de distinguer le mythe de l'histoire ». En outre, des cas de falsifications authentiques sont connues, auxquelles les enquêteurs officiels sont plus exposés que les « privés ». Les archives administratives contiennent des cas où p. ex. des mots indigènes, comme « d'autres », « le reste », « il n'y en a plus », ont été compris comme des noms de groupes ; ou bien où des noms communs ont été donnés comme noms de personnes sans que l'enquêteur s'en soit aperçu.

Ensuite, comme le remarque l'auteur, des noms de patriarches fameux ou de chefs de migration peuvent figurer comme ancêtres, sans qu'ils l'aient réellement été. Nous connaissons des groupes appelés Baseka X, X. n'étant pas l'ancêtre.

En outre, des noms de groupes dont d'autres groupes se prétendent issus sont parfois compris par l'Européen comme noms de personnes. La langue des Mongo ne permet pas de distinguer grammaticalement ces deux sortes de noms. Il ne peut donc être exclu, à priori, que p. ex. l'ancêtre Mongo donné par les Batetela ne soit de fait que le nom du peuple (les Mongo) dont ils se considèrent issus.

Remarquons enfin que des noms d'ancêtres peuvent avoir été empruntés par tel groupe à tel autre groupe, lors des réunions convoquées par l'administration en vue des enquêtes. Ou même l'Européen enquêteur peut avoir appris à un groupe le nom de son ancêtre qu'il a ignoré jusque là (quelle que soit d'ailleurs la source à laquelle l'enquêteur ait puisé). Des cas nous ont été signalés chez les Mbole. On ne peut même exclure les cas (dont on rapporte également des exemples) où tel enquêteur a forcé les indigènes à se ranger à son opinion, formée sur la base de renseignements recueillis ailleurs ou obtenue par raisonnement

Vu l'importance attribuée par l'auteur aux généalogies pour grouper certaines fractions des Mongo, on peut s'étonner de ce qu'il préfère, p. e. pour les Bolenge de l'Ikelemba, la version Mbole à celle des Nkundo. Ces Bolenge se réclament exactement du même ancêtre que les Bolenge de Coquilhatville. La culture et la langue ne permettent pas de les rattacher aux Mbole. Le seul lien avec ceux-ci est celui d'un voisinage prolongé et amical avec certains groupes Mbole qui ont habité au Nord de la Busira.

Il nous est impossible d'accorder beaucoup de confiance aux généalogies (même traitées de légendaires) englobant des groupements trop vastes, telles que celle de tous les Mongo au sens restreint. Nous confessons que pour notre part nous ne sommes jamais parvenu à entendre de la bouche des indigènes les noms de ces ancêtres lointains ni surtout les liens qui les unissent aux ancêtres d'autres grands groupements. Et là où parfois on nous citait un de ces noms, comme Bokungu'onene chez les Mbole, on nous avouait qu'on les tenait des Blancs de l'Administration (cfr. CONGO, 1931, I. p. 17).

Il peut être intéressant de rappeler ici un souvenir personnel. Dans une réunion de notables Mbole nous parlions un jour de généalogies. Le « père » du groupement voulut m'expliquer la situation réelle. Il en fut empêché par un autre qui lui chuchotait que ce n'était pas là la version qui avait toujours été donnée aux Blancs de l'Etat. Je fis semblant de n'avoir rien entendu. En pressant la question au sujet de « Lokolongo » (Lokolungu) cité dans les archives comme ancêtre de tous les Mbole je ne fus pas d'abord compris par l'auditoire. Finalement un des membres de l'assemblée avait saisi et communiqua sa pensée à l'aîné. « Ah, oui, dit celui-ci, je me souviens ; il s'agit du nom que nous citons toujours dans les enquêtes de l'administrateur : il s'agit de Loókoloongo. » Je demande : « que dis-tu ? ». Il répète : « Loókoloongo ». Je reprends : « Loókololongo ? » « Oui » Et d'un geste il montre le sol et le ciel : « on dit aussi : Loólalokili » (ciel et terre). En dialecte de ces régions, on laisse habituellement tomber L dans le corps du mot. Bolongo devient boongo. Et Loóko = sol ; bolongo = firmament. Loókololongo = Loóko l (a) ' (b) olongo = terre et ciel, est devenu, dans les archives : Lokolongo, Lokolungu.

etc. ancêtre de tous les Mbole.

Cela rappelle la généalogie dressée pour les Boyela d'Ikela et dans laquelle figurent parmi les ancêtres: le ciel et la terre. Le ciel engendre: le nuage, le tonnerre, l'éclair, la pluie, les étoiles, etc. etc. La terre engendre: l'arbre, la banane, le manioc, etc. etc.

Nous considérons comme un mérite de l'ouvrage que le Professeur Van der Kerken ne s'est pas attardé à donner les étymologies des noms, contrairement à certaines études conservées dans les archives du Congo, et dont les auteurs ont oublié que l'étymologie est une science spéciale exigeant (a) une bonne connaissance de la langue indigène -ce qui n'est pas le cas pour les fonctionnaires territoriaux en pays Mongo (à une exception rarissime près)-(b) la connaissance des règles régissant les changements phonétiques et tonétiques, règles qui, pour autant que nous sachions, n'ont pas encore été fixées pour les dialectes Mongo (ni probablement pour les autres langues de la Colonie).

L'étude est basée sur des renseignements recueillis sur place par l'auteur et sur ceux puisés dans les archives de l'administration congolaise (l'apport d'études publiées antérieurement est négligeable). L'auteur a ainsi rendu publique et peut-être sauvée de la destruction une partie notable de la riche documentation contenue dans les fardes des bureaux coloniaux.

Les écoles ethnologiques ne jouissent pas des faveurs de l'auteur parce que, dit-il, elles se basent sur des idées préconçues. Surtout l'école historico-culturelle est critiquée à plus d'un endroit de l'ouvrage. Le prof. Van der Kerken préfère se baser sur les renseignements recueillis sur place par les fonctionnaires du Gouvernement.

Ces documents sont de valeur très inégale comme le peut déjà montrer la simple critique interne. Des conclusions basées uniquement sur eux ne peuvent être considérées comme définitives. Mais d'autre part les enquêtes administratives présentent certaines qualités importantes, dont une des principales, à notre avis, est qu'elles sont, généralement, faites par confrontation de nombreux indigènes, par des discussions publiques durant souvent plusieurs journées, par la possibilité d'y obliger n'importe quel indigène. Tous ces avantages font défaut aux « privés » qu'ils soient ethnologues de métier ou missionnaires.

Au passif des enquêtes officielles il faut mettre: leur caractère officiel et leur but politique, et ce qui peut s'ensuivre: fourvoyement de l'enquêteur, écartement d'indigènes dont les dépositions pourraient nuire à certaines positions acquises; — l'ignorance de la langue indigène (on peut admettre que la totalité des enquêtes de la Tshuapa ont été conduites soit en jargon passe-partout, soit par interprètes); — le manque de contact suivi avec la population, contact permettant d'interpréter correctement une quantité considérable de données qui, autrement, restent mal ou pas comprises (allusions, paraboles, comportements, usages divers, etc.)

L'ouvrage du Professeur Van der Kerken, nonobstant son volume, fera certainement partie du bagage de tous les fonctionnaires et agents du pays Mongo, et trouvera une place d'honneur dans les bibliothèques des missions. Même les « sociétés » devraient le posséder pour y apprendre à mieux connaître leur « matériel humain. »

L'auteur a dédié son ouvrage « A tous les coloniaux qui, en pays mongo, ont œuvré, œuvrent ou œuvreront et aux Mongo de demain ». Eux tous ont contracté envers lui une dette de reconnaissance. Car à eux tous il a rendu un service éminent. Et tout spécialement aux Mongo qu'il a mieux fait connaître et, espérons-le, contribué à sauver de l'extinction par le cri d'alarme qu'il a, lui aussi, jeté dans le grand public. Ainsi il y aura encore demain de nombreux Mongo pour parler avec gratitude du Blanc qui après avoir gouverné leurs pères les a si bien décrits et jeté les bases de leur histoire nationale.

G. Hulstaert, M. S. C.

RÉSUMÉ DU 1r ARTICLE.

La brochure gouvernementale sur l'Organisation de l'enseignement agricole prévoit deux sortes d'écoles: l'école moyenne (E.M.A.) et l'école professionnelle (E.P.A.).

Le programme de l'E.M.A. comporte une abondance de matières telle que les élèves ne parviennent pas à les assimiler. Il s'agira donc d'interpréter le programme qui ne peut être qu'un guide. Sinon il ne produira que la confusion dans l'esprit des élèves, déjà trop enclins à la mémorisation pure et simple.

Le but de l'E.P.A. étant plus directement pratique, le programme en est conçu d'une façon plus générale ; ce qui permet, dans une plus large mesure, l'interprétation et l'adaptation.

La méthode proposée pour ces deux écoles est basée sur des principes généralement admis. Elle n'appelle que deux remarques : (1) il n'est pas pratique de donner les cours techniques au champ sous le soleil tropical ; (2) les résumés sous forme de tableau synthétique dépassent la capacité des élèves.

Dans la détermination du nombre de jours scolaires il conviendrait de tenir compte du climat congolais.

La rémunération du personnel enseignant européen a été notablement améliorée. La brochure distingue le personnel enseignant en plusieurs catégories. Les conditions imposées demanderaient des éclaircissements. Elles sont d'ailleurs trop rigides pour certaines catégories.

Ainsi ceux qui sont chargés des cours techniques à l'E.M.A. doivent posséder un diplôme universitaire. A l'E.P.A. on n'exige à cet effet qu'un diplôme d'école agricole moyenne du degré supérieur. Vu les situations congolaises, l'accent devrait plutôt être mis sur la valeur pédagogique du professeur.

Il serait donc préférable de poser les conditions suivantes: (1) tous les professeurs de l'E.M.A. devraient posséder un certificat d'aptitude pour l'enseignement; (2) les chargés de cours techniques devraient être porteurs d'un certificat d'études normales d'agriculture coloniale ; (3) il serait souhaitable que certains professeurs techniques possèdent un diplôme d'agriculture ou d'horticulture, délivré par une école supérieure d'agriculture et qui leur donnerait droit à une meilleure rémunération. Comme certificat d'aptitude pour l'enseignement on considérerait : (a) le certificat d'études philosophiques ; (b) le diplôme d'instituteur ou de régent ; (c) le certificat d'un cours de pédagogie pour agronomes ou licenciés en agriculture et ne possédant pas un des diplôme sous (a) ou (b).

La guerre n'a pas été favorable à la publication de manuels. Nous ne possédons pas beaucoup d'ouvrages de valeur. Des modèles existent cependant dans d'autres colonies africaines.

Il existe au Congo quatre E.M.A. : une pour deux provinces. La répartition a été faite à l'encontre de la géographie et de l'ethnographie. Les élèves doivent faire de grands voyages pour se rendre dans des régions totalement différentes, même au point de vue des cultures essentielles. Les diplômés de l'E.M.A. rendent de bons services comme assistants et propagandistes agricoles. Ceux de l'E.P.A. sont obligatoirement mis durant 3 ans au service du gouvernement ou de la Société qui est intervenue dans les charges de leur formation : ils sont moniteurs ou propagandistes agricoles, etc. Tout cela est très utile, mais n'a pas donné au Congo des paysans. Pour atteindre ce but il faut autre chose que des E.P.A. et des E.M.A.

DOCUMENTA

SITUATION DÉMOGRAPHIQUE EN TERRITOIRE DE WATSA. Par Mr. Halleux, Administrateur Territorial.

Depuis longtemps déjà, les Européens en contact avec les populations indigènes ont été surpris de constater que certaines populations du Congo traversaient une crise grave de dénatalité et étaient menacées de disparition. . . .

Presque toujours, on constate que la dénatalité s'accompagne de dépopulation provoqué par la désertion d'importants contingents d'autochtones au profit des grands centres ou exploitations européennes. Ce phénomène est-il la cause ou l'effet de la dénatalité ? Cette opinion est très controversée. On peut, en fait, avancer que les villages se vidant de leurs éléments les plus jeunes, l'équilibre social rompu entraîne à son tour la rupture de l'équilibre démographique. Dans ce domaine essentiellement humain, les avis sont et restent très divergents, tant sur les causes que sur les remèdes à appliquer.

. . . un exemple concret de situation démographi-

que mauvaise : celle des populations Mamvu et Mombutu du Territoire de Watsa, situé dans le Nord-Est de la Province de Stanleyville. Les renseignements ont été obtenus par l'interrogatoire de quelque 3. 841 femmes de ce territoire.

A plusieurs reprises, les Administrateurs territoriaux en charge avaient signalé la situation. Le rapport de la Commission de la main-d'œuvre de 1930, sous la plume de Monsieur le Colonel Bertrand, décrivit à son tour la phase aigüe au point de vue démographique, que traversait ce Territoire. La présente note corrobore cette opinion éclairée.

Les femmes interrogées furent classées par l'enquêteur en 4 catégories d'après leur âge : de 16 à 20 ans; de 20 à 30 ; de 30 à 40 et plus de 40 ans.

La catégorie des moins de 20 ans comprenait 201 unités. Sur ce nombre, 186 n'avaient pas conçu d'enfant et 8 avaient perdu tous leurs enfants. Sur 20 enfants conçus, 7 étaient en vie, 7 décédés et 6 n'étaient pas arrivés à terme.

Dans la seconde catégorie, des femmes de 20 à 30 ans, sur 959 femmes interrogées, 574 n'avaient pas conçu d'enfant et 127 mères avaient perdu tous leurs enfants. Sur 771 enfants conçus, 406 étaient en vie, 203 étaient décédés, 162 n'étaient pas arrivés à terme.

Dans la troisième catégorie, c'est-à-dire entre 30 et 40 ans, sur 1570 femmes, 286 n'avaient pas conçu et 215 mères avaient perdu tous leurs enfants. Sur 3152 enfants conçus, 1814 étaient en vie, 947 étaient décédés, 371 n'étaient pas venus à terme.

Enfin, dans la dernière catégorie comprenant 1120 femmes de plus de 40 ans, 243 avaient été stériles et 161 avaient perdu tous leurs enfants. Elles conçurent 3494 enfants dont 1951 étaient en vie, 1211 morts et 332 pas arrivés à terme.

En totalisant les chiffres cités ci-dessus, on arrivait aux constatations désastreuses suivantes :

1°) 41,36 °/° des femmes avaient été stériles;

2°) Le pourcentage de la mortalité infantile atteignait 36,17 °/°

3°) Celui des fausses couches par rapport aux grossesses : 11,74 °/°

4°) Enfin 22,69 °/° des mères avaient perdu tous leurs enfants.

Cette situation se concrétise et se résume le mieux dans la constatation du fait que : pour 3841 femmes interrogées, qui représentaient la totalité de la population féminine des régions étudiées, on ne comptait que 2227 enfants, soit la faible moyenne de 57 enfants pour 100 femmes. On saisit la tragique signification de ce dernier chiffre si l'on songe que, pour qu'une population se maintienne, on estime que 105 enfants pour 100 femmes sont nécessaires. Pour en terminer avec cette énumération assez aride, signalons que la population masculine ne comptait que 3482 hommes pour les 3841 femmes.

Commentons brièvement, si vous le voulez bien, les statistiques démographiques que je viens de citer :

Tout d'abord, le déséquilibre entre la population masculine et féminine saute aux yeux. Il engendre inévitablement la polygamie si pernicieuse, la prostitution de la jeunesse féminine insatisfaite ou sa fuite vers les plaisirs frelatés des grandes agglomérations.

Ensuite, l'examen des différentes catégories d'âge des femmes fait apparaître une proportion insuffisante de jeunes femmes. Ceci est le résultat de la déficience de la natalité pendant les 20 dernières années, et de la fuite des jeunes filles vers les centres. Seconde constatation : le nombre des femmes entre 20 et 30 ans est inférieur à celui entre 30 et 40, alors qu'une situation inverse aurait dû exister. De ceci, on peut déduire que la dénatalité n'est pas un phénomène très récent et qu'il remonte au moins à 25-30 ans. Toutefois, la valeur de cette déduction est sujette à caution si on note que de nombreux recrutements de main-d'œuvre indigène, sollicitant en ordre principal l'engagement des individus de cette classe d'âge, ont été effectués dans la région. Néanmoins, cette restriction n'est pas suffisante pour justifier un écart aussi important.

En bref, la situation se résume comme suit : excédent de femmes, déficit d'hommes, vieillissement général de la communauté indigène et insuffisance d'enfants. Qu'une telle situation perdure pendant 3 ou 4 générations, et la population indigène aura virtuellement disparu...

Je me hâte de rappeler... que rares sont les régions de la Colonie où il existe une situation démographique aussi mauvaise et je signale qu'aux frontières des régions citées vivent des Walese et des Logo à natalité splendide, alors que ces peuplades ont vécu dans des conditions de vie à peu près identiques. On doit donc étudier le mécanisme par lequel certaines tribus résistent à la dissolution sociale et à la déchéance physiologique qui emportent les tribus voisines.

La grande richesse du Congo est et restera le Noir sans lequel il ne peut se développer rapidement et harmonieusement. Le problème de la natalité domine donc tous les autres problèmes coloniaux. Si l'indigène, si attaché à son sol et à son clan, quitte son village par un sentiment de « self defence », c'est que la vie dans ce village est devenue impossible.

Sa fuite est un acte de désespérance significatif.

Tous les moyens doivent être mis en œuvre, qu'ils soient d'ordre médical, économique, religieux ou social, pour recréer, si possible encore, un climat psychologique et social favorable dans les chefferies de l'intérieur en stabilisant sur sa terre un cultivateur heureux et joyeux. Le missionnaire aura pour tâche de panser les plaies de l'âme, et le médecin, celles du corps; l'instituteur bastionnera la circonscription indigène d'écoles où l'on fera de l'éducation plus que de l'instruction. Enfin, l'administration veillera, de son côté, à procurer aux indigènes une alimentation riche et abondante, à réduire les corvées, à assurer une justice équitable et rapide, à interdire ou limiter les prélèvements de main-d'œuvre, à procurer à tous des ressources suffisantes, etc...

C'est une tâche délicate et immense devant laquelle le Congo ne doit pas faillir (Communiqué par le Service de l'Information).

ENSEIGNEMENT.

On publie réellement trop peu en ce qui concerne l'enseignement donné au Congo, au sujet de son but et de ses méthodes. Il serait temps d'aller plus avant et de vérifier ce qui reste à faire.....

Si exacts que soient à l'époque actuelle les rapports, ils sont sans substance et sans moelle Ils ne jettent aucune lumière sur la valeur de l'enseignement lui-même. Que veut l'enseignement donné aux indigènes ? Est-il de nature à leur rendre de réels services ? Est-il approprié à leur capacité mentale ? Est-il capable de développer les élèves lentement vers une puissance intellectuelle plus grande ? L'enseignement, tel qu'il est donné aujourd'hui, développe-t-il autre chose que la mémoire ? Fait-il des élèves autre chose que des perroquets ? Enseigne-t-on aux indigènes ce qu'il faudrait leur enseigner ? Le leur enseigne-t-on par des méthodes appropriées à leur développement mental ? J'ai lu dernièrement des rapports très intéressants émanant d'assistantes sociales qui se dévouent à leur tâche avec un zèle admirable empreint d'un très pur esprit religieux. Il semble vraiment qu'une action bienfaisante sur la nature indolente des jeunes filles noires ne puisse être exercée que par des méthodes lentes, par des moyens répétés, avec un dévouement infini. On peut demander s'il n'y aurait pas avantage à retarder l'âge scolaire donné aux filles et à augmenter sur elles l'action des assistantes sociales. (F. Cattier, dans: Bulletin des Séances de l'Institut Royal Colonial Belge, XV, 1944, p. 440)

ASSISTANTES SOCIALES.

... En ce qui concerne l'enseignement à donner aux femmes, j'avoue avoir été très frappé des rapports que des jeunes filles du monde, poursuivant un véritable sacerdoce laïque, ont publiés sur l'œuvre du service social auquel elles se dévouent. On en emporte l'impression qu'elles se mettent plus directement au niveau des jeunes filles qui leur sont confiées et que, après avoir étudié et déterminé les principales caractéristiques de la psychologie da la jeunesse noire, la mission à poursuivre en ce qui concerne les jeunes négresses apparaît plus justement. Les deux faits caractéristiques de la formation intellectuelle des femmes noires sont, d'après les assistantes sociales : l'imprévoyance et la négligence. Et il est vraiment plein d'intérêt de voir avec quels soins et par quels moyens les assistantes sociales multiplient leurs efforts pour remédier aux défauts du caractère des jeunes filles qui leur sont confiées... (F. Cattier, dans : Bulletin des Séances de l'Institut Royal Colonial Belge, XV, 1944, p. 439)

DÉNATALITÉ.

Dans quelques régions de la Colonie, la situation démographique est signalée comme étant en pleine crise.

Dans ce domaine essentiellement humain, il est difficile d'émettre une opinion autorisée, car les causes de cet état de choses sont si variables, si déconcertantes et si sujettes à interprétations contradictoires, que l'efficacité des remèdes proposés est elle-même extrêmement controversée.

Un fait cependant est patent, c'est que presque toujours les races qui ont conservé un indice démographique favorable sont aussi celles qui ont conservé une bonne moralité. Tel est le cas notamment des races dites nilotiques du nord-est de la Colonie : Lugware - Alur et Walendu. C'est ce qui faisait écrire à Monsieur le Gouverneur Général RYCKMANS que « le développement des races noires est lié aux mœurs bien plus qu'à l'hygiène ».

Pour le maintien de bonnes mœurs dans une société, la stabilité de la famille occupe une place de choix. Aussi l'un des principaux soucis du Colonisateur est-il de rendre la famille indigène solide, heureuse, et partant féconde. (M. Halleux, Adm. Terr, R.C.B.)

BIBLIOGRAPHICA.

GRANDS LACS réapparait sous l'impulsion de son grand animateur, le P. L. Leloir; mais hélas! déjà ce premier n° d'après-guerre doit annoncer sa mort inopinée. Sur ses traces, le nouveau rédacteur, le P. L. Diez, maintient à la revue son caractère d'universalité africaine: toutes les congrégations et toutes les régions sont invitées à y collaborer.

Les fascicules publiés de la 61e année contiennent des articles de S. E. Mgr G. Dellepiane, Délégué Apostolique: L'Évangile en Afrique Belge; M. Paternot: L'Afrique en Guerre et les Pères Blancs; L. Leloir: Le P. Charles, S. J.; J. Van Sambeek: Le Vicariat du Tanganyika; F. Scalais: Le Grand Séminaire de Kabwe; L. Dieu: Histoire de la Tornade parlementaire sur les Missions du Congo; A. Demeerseman: En Tunisie; L. Hertsens: L'Objectivité de L'Action missionnaire; J. Van Sambeek: La Préfecture de Tukuyu; G. Letellier: La Casbah d'Alger; A. Kagame: Pour Toi, jeune Colonial; G. De Meire: Où en est le Ruanda?; Statistiques des missions d'Afrique. Un n° spécial de 96 pp. historique et documentaire, abondamment illustré, présente un aperçu très instructif de l'œuvre missionnaire du Vicariat de Baudouinville, les réalisations et les difficultés.

INSTITUT ROYAL COLONIAL BELGE.

ANNUAIRE 1946: contenant, e. a., des notices nécrologiques de membres défunts: M. Philippson, E. Vandervelde, Mgr. A. De Clercq, L. Wiener, E. Leplae, E. Gevaert, G. Trolli, J. Van den Branden, L. Dupriez, L. Lotar, M. Rutten, H. Léonard.

BULLETIN DES SÉANCES. XVI, 1,2: A. Wauters: La nouvelle politique coloniale; A. Engels: Allocution à M. P. Ryckmans; E. De Jonghe: Allocution et Documents historiques; P. Jentgen: Position du Congo Belge en présence des tendances nouvelles de la politique coloniale; N De Cleene: Le clan matrilinéal dans la société indigène; Th. Heyse: Le nouvel article 15 de la Charte coloniale; N. Laude: A propos de l'enseignement colonial en Belgique; A Moeller: Le Congo vu par les étrangers.

Nihil obstat
H. Vermeiren.

KONGO-OVERZEE. — Uitgeverij DE SIKKEL, Lamorinièrestraat 116. Antwerpen.

Wij zijn gelukkig na jaren scheiding weer het bekende tijdschrift uitgegeven onder redactie van Prof. Dr. A. Burssens terug te zien in Kongo.

Jaargang IX. N° 4-5, 80 blzz. (prijs: 15 fr. per nr) bevat zeer interessante bijdragen. Het vervolg van een degelijke studie over de Syntaxis van het Tshiluba, door Dr E. Meeussen, behandelt de Werkwoordgroep plus de Connectief-infinitief-groep, alsmede de Nominale Zin. Steunende op de beschikbare dokumentatie verricht S. baanbrekend werk in het zoo goed als nog onontgonnen veld der Bantusyntaxis. De studie wordt voortgezet. Van denzelfden schrijver nog een artikel over de Tonologie van den tweeden nominalen werkwoordvorm (actief deelwoord) in het Tshiluba: Vergelijking van een paar Alur-woorden met de taal der Farao's, door P.M. Vanneste; Een eigenaardig Geval van Tweetaligheid op de Taalgrens der Soedan- en Bantoetalen in Belgisch Kongo, door Fr. de Maeyer; Nota's over de Plechtigheid der Manddraging bij de Zuid-Vanande, door M.J. Celis.

Bij de tonologische studie zouden we S. willen voorstellen de werkwoorden met dalenden toon in het deelwoord te herleiden tot het derde type = drieklankgrepige stammen; zooals we het voorstelden voor het lɔmɔngɔ (Cfr. onze Praktische Grammatica van het Lonkundo, blz. 31; Uitg. De Sikkel; 1938).

Indien deze hypothese juist is zou reeks 5 ook wel stammen met langen klinker kunnen bevatten, waaronder dan van zelf het ww. kúmányá zou vallen.

-lúmé (mannelijk) is denkelijk wel een afzonderlijk woord, verwant aan analoge woorden in andere Bantutalen. Cfr. de stam -lóme, in lɔmɔngɔ, die ermee tonétisch overeenstemt (zie ÆQUATORIA, IV, blz. 56). G.H.

Imprimatur
Coquilhatville, 20 junii 1946.
† E. VAN GOETHEM, V. A.

AEQUATORIA
IXe Année N° 3 1946

LA PHILOSOPHIE BANTOUE SELON LE R.P. PLACIDE TEMPELS.

Le 19 novembre 1945 le Service de l'Information présenta au public « l'une des œuvres les plus marquantes qui aient jamais paru dans la Colonie », « Œuvre magistrale de haute portée philosophique ».

Le livre, paru aux Éditions « Lovania » à Élisabethville, fit grand bruit E. Possoz, dans sa courte préface, prédit que « l'ethnologie, la philosophie ethnologique, l'ethnologie juridique et la catéchèse des peuples patriarcaux vont prendre un nouvel essor et une nouvelle orientation à partir de l'étude du R. P. Tempels ».

Je voudrais essayer de donner une synthèse fidèle de la théorie de l'auteur et la faire suivre d'une courte critique.

I. LA PHILOSOPHIE BANTOUE SELON LE R.P. TEMPELS.

1. IL EXISTE UNE ONTOLOGIE BANTOUE.

« Le comportement humain ne peut être universel pour tous, ni permanent dans le temps, s'il n'y a pas à sa base un ensemble d'idées, un système logique, une philosophie complète de l'univers » (7).

Or le comportement bantou est universel et permanent.

Donc il doit exister — et nous devons pouvoir trouver — comme fondement de leurs conceptions intellectuelles de l'univers, des principes de base, et un système philosophique, dérivé d'une ontologie logiquement cohérente (8).

« Cette ontologie existe: elle pénètre et informe toute la pensée du primitif, elle domine et oriente tout son comportement » (9), « elle lui fournit une solution complète du problème vital » (13). « Toute la coutume des bantous repose sur . . . leur connaissance de l'être » (18).

Cette philosophie des bantous « repose sur une évidence externe, l'autorité et la force de vie dominante des ancêtres; elle repose en même temps sur l'évidence interne de l'expérience de la nature, et des phénomènes vitaux, faite de leur point de vue » (55), « et c'est pourquoi je présume qu'elle pourra se retracer chez tous les non-civilisés » (57). Elle est « l'unique clé permettant de pénétrer la pensée bantoue » (9). « Pour n'avoir pas pénétré l'ontologie des bantous, nous sommes demeurés en défaut de pouvoir leur offrir une doctrine spirituelle assimilable et une synthèse intellectuelle compréhensible » (14).

2. L'ONTOLOGIE BANTOUE EST DIFFÉRENTE DE LA NOTRE.

« Les bantous ont une ontologie propre » (99), « une psychologie propre » (74). « La métaphysique de la pensée chrétienne . . a été basée sur un concept fondamental plutôt statique de l'être. C'est ici qu'apparaît la différence fondamentale entre la pensée occidentale et celle des bantous et primitifs » (31). « Nous avons une conception statique de l'être, eux en ont une notion dynamique » (32).

« Les bantous ont une notion différente

des relations entre les hommes, de la causalité et de la responsabilité» (15). «Nous saisissons la causalité suivant notre métaphysique réaliste, les noirs suivant les principes de causalité de leur philosophie des forces» (74).

3. NOTION FONDAMENTALE DE L'ONTOLOGIE BANTOUE.

A. ÊTRE=FORCE.

«Pour eux la force est plus qu'un attribut nécessaire de l'être: la force, c'est l'être, l'être est la force. Là où nous pensons le concept être, eux se servent du concept énergie. Là où nous voyons des êtres concrets, eux voient des forces concrètes. Quand nous dirions que les êtres se distinguent par leur essence ou nature, les bantous diraient que les forces diffèrent par leur essence ou nature.. A l'encontre de notre définition de l'être «ce qui est» ou «la chose en tant qu'elle est», la définition bantoue se formulerait «ce qui est force» ou «la chose en tant que force» ou «la force existante»... C'est la notion force qui tient chez eux la place de la notion être de notre philosophie. Tout comme nous ils ont un concept transcendental, élémentaire, simple: chez eux «force» comme chez nous «être» (33). C'est par la force que tous les êtres se ressemblent (31), c'est la force qui est la réalité commune à tous les êtres, ou plutôt identique dans tous les êtres (31). La force est la cause finale suprême, la norme ultime, la notion fondamentale (144).

B. ATTRIBUTS DE LA FORCE.

1° La force est simple: Pour nous «on a la nature humaine ou on ne l'a pas. On ne l'augmente pas et on ne la diminue pas. Le développement s'opère dans les qualités et dans les facultés de l'homme. L'ontologie bantoue, ou plus exactement leur théorie des forces, s'oppose radicalement à pareille conception. Lorsque les bantous disent: «je deviens fort», ils pensent tout autre chose que lorsque nous dirions que nos forces s'accroissent ... Lorsqu'il dit qu'une force augmente, ou qu'un être est renforcé, il faudrait exprimer cela en notre langue et suivant notre mentalité par: «cet être s'est accru en tant qu'être», sa nature s'est fortifiée, augmentée.» (36-37).

2° Les forces sont essentiellement différentes. «Lorsque les bantous désignent ainsi des catégories d'hommes (plus ou moins forts) il ne s'agit pas à leurs yeux d'une classification fondée sur des différences accidentelles, mais bien d'une gradation dans la qualité essentielle d'homme suivant l'intensité de leur force vitale» (79).

3° La force peut croître ou décroître dans son essence: Tous les acquets constituent un accroissement de force; tout ce qui porte atteinte à la force constitue une diminution de la force en son essence; la force peut décroître ontologiquement, jusqu'à aboutir à l'évanescence complète de son essence même, qui lui ôte la puissance d'être une force active, une cause vitale (78). «Par le fait qu'un homme devient chef de clan il n'est plus ce qu'il était, il est modifié dans son essence» (89).

4° Les forces ne subsistent pas en soi. «L'ontologie bantoue est rebelle au concept de la chose individuée, existant en elle-même.. La pyschologie bantoue ne peut concevoir l'homme en tant qu'individu, force existant en elle-même» (80) «La créature est de par sa nature, dépendante d'une façon permanente de son Créateur quant à son existence et quant à sa subsistance. Nous ne concevons pas une pareille relation entre les

créatures. Les êtres créés sont désignés en philosophie scolastique comme substances, c. à. d. êtres qui existent en eux-mêmes: in se, non in alio..La nature humaine de l'enfant ne demeure pas en permanence en relation causale avec celle de ses parents. Cette conception d'êtres distincts, se trouvant côte à côte, totalement indépendants les uns des autres, est étrangère à la pensée bantoue. Pour elle les créatures gardent entre elles un lien, un rapport ontologique intime comparable au lien de causalité qui relie la créature au Créateur... Dans la force créée.. le bantou voit une action causale émanant de la nature même de cette force créée et influençant les autres forces . . Cette causalité est . . une action métaphysique qui découle de la nature même de la créature» (39). «La force vitale humaine (son être) n'existe pas par elle-même, mais se trouve et demeure essentiellement dépendante de ses aînés» (50). Les individus « sont individualisés au sein de leur clan par l'intime influence vitale d'un défunt, dont l'individualité renaît dans le nouveau-né, informe le nouveau-né, et dont l'influence vitale est constitutive de l'essence même de l'être nouveau» (88) « Aucune force ne constitue une force autonome» (105) « Toutes les forces sont en relation d'interdépendance étroite, d'essence à essence» (105) « Toutes les forces se trouvent en relation d'influence nécessaire» (106). « La vie de l'homme ne se borne pas à sa seule personne, mais elle s'étend à tout ce qui est paternalisé par son influence vitale, à tout ce qui lui est ontologiquement subordonné: progéniture, terre, possessions, bétail et tout autre bien.. Donc tout ce qui porte atteinte à son bien matériel sera une atteinte à l'intensité de la vie du propriétaire» (114). « L'existence des enfants détachée de celle de leurs géniteurs n'est pas concevable, ils ne peuvent avoir de force que dans leur rapport avec les parents» (122).

4. HIÉRARCHIE DES FORCES.

« Le monde est une pluralité de forces coordonnées» (95) « Les forces sont hiérarchisées selon leur rang, leur droit d'aînesse» (69). Par-dessus toute force est Dieu, Esprit et Créateur, Celui qui est la force, la puissance par lui-même» (41), qui est source de toute force, à qui est attribué l'origine, la subsistance et l'annihilation de toutes les autres forces (37). Il a sa cause existentielle en soi (76), et est la force causale de toute vie (87).

Les premières forces créées sont les premiers hommes, les fondateurs des clans (41,75) car l'homme est le centre de l'univers, l'être le plus fort de la création (75).

Entre les fondateurs et les vivants, il y a la chaîne des ancêtres, la ligne vitale (70). Les morts qui ne font pas chaînon, sont considérés comme égaux (128). A côté de ces défunts il y a les esprits, semblables au vent, qui ne possèdent pas de corps, qui n'ont jamais été hommes... Ils peuvent protéger l'homme (128).

Parmi les vivants, le chef de clan est le chaînon entre l'ancêtre et sa descendance, intermédiaire et canal des forces (79).

Après lui viennent, selon leur droit d'aînesse, les autres vivants du clan et toutes les autres forces vitales de sa terre: animales, végétales, inorganiques, qui se trouvent sous sa hiérarchie ontologique, et dont l'homme sustente et augmente la vie des forces (77,79).

5. LOIS MÉTAPHYSIQUES CAUSALES.

« Les causalités de vie possibles peuvent être formulées en quelques lois métaphysiques,

universelles, immuables et stables » (47). Ce sont les lois causales, régissant l'interaction des êtres (81).

Quoique l'auteur n'en fasse pas expressément mention, il me semble retrouver dans sa pensée une interaction double. D'abord : l'action sustentielle qui est constitutive de l'essence même de l'être atteint, analogue à l'action divine qui conserve les êtres dans l'existence. Tous les textes cités au sujet du quatrième attribut de la force se rapportent à cette action sustentielle. Ensuite : l'action occasionnelle, analogue à l'action divine effectuant une augmentation de la grâce ou des vertus infuses.

L'action sustentielle s'exerce nécessairement et uniquement de force supérieure sur toutes les forces inférieures qui en dépendent dans la hiérarchie ontologique, quoiqu'ici encore « l'aîné peut restreindre sa paternalisation, abandonner le puîné en une force vitale réduite » (123).

L'action occasionnelle, qui renforce ou déforce son objet, est possible d'une force plus forte sur une force égale ou sur une force moins forte, tant dans la hiérarchie ontologique qu'en dehors.

L'action occasionnelle atteint son objet soit immédiatement, soit médiatement. L'action médiate est celle qui atteint l'objet par le truchement d'une force inférieure qui est : 1° soit captée (30), ajoutée à la force de la cause agissante (59), appropriée (59) et utilisée (60) ; 2° soit renforcée par la force de l'acteur que celui-ci lui communique (47), excitée par lui et dirigée vers un usage déterminé » (64).

Les forces inférieures qu'on peut ainsi s'approprier ou qu'on peut renforcer de sa propre force sont de simples forces naturelles (127), mais qui n'agissent que par la force vitale de l'homme (70) et que nous nommons si improprement les forces magiques.

Il semble bien que toutes les actions « forçales » se réduisent à une sustention, à un renforcement soit de soi (appropriation) soit d'une autre force, et à un déforcement. Toutes ces actions se font métaphysiquement, d'essence à essence, comme l'action divine.

6. LOIS UNIVERSELLES DE LA CONNAISSANCE.

1° Loi de la similitude : la similitude n'est pas le fondement causal de l'influence vitale (60) mais indique simplement que la force similaire peut être utilisée (60).

2° Loi du contact : le fait qu'une force ait été en étroite relation avec une personne, montre que cette force participe à l'influence vitale de son propriétaire. Ce n'est nullement le contact ni la sympathie qui sont les éléments actifs de l'action, mais exclusivement la force vitale du propriétaire qui agit, parce que l'on sait qu'elle adhère à l'être de la chose possédée ou utilisée par lui (60).

3° Loi d'imitation : les paroles ou les gestes n'ont de pouvoir si ce n'est de faire connaître les forces (61).

Voilà, selon le R. P. Tempels, « les notions transcendentales et universelles de l'être et de sa force, de l'action, des rapports et des influences réciproques des êtres qui constituent la philosophie bantoue (55).

II. CRITIQUE.

L'auteur de la Philosophie bantoue nous avait promis une ontologie bantoue logiquement cohérente et complète. Cette philosophie serait opposée à la « philosophie universellement humaine » (53), à une philosophie critique rationnelle » (68). Ses premiers con-

cepts seraient fondamentalement différents des nôtres. Comment alors les comprendre? L'intelligence bantoue travaillerait selon des lois absolument différentes des lois de notre connaissance. Comment alors en faire la critique? et comment raisonner avec eux? C'est le «East is east and west is west, and never the twain shall meet» de Kipling. Évidemment, l'auteur n'admet pas cela, puisqu'il nous expose cette philosophie bantoue pour que nous la comprenions et la corrigions. Il nous prie pourtant de faire abstraction de notre propre philosophie et se retranche derrière l'imperfection de sa propre terminologie.

1. AUTOCRITIQUE DE L'AUTEUR.

L'auteur n'a pas seulement découvert une philosophie bantoue, ce qui constitue une révélation déconcertante (135), il en découvre deux. «Chez les bantous contemporains nous trouvons une philosophie magique, dominant la pensée, et pratiquement reçue universellement, et à côté de ce bloc nous retrouvons quelques éléments épars d'une philosophie antérieure, plus saine et plus vraie, qui ne connaît pas les interférences des influences ontologiques» (54). «Les déviations erronées, les applications inadéquates de la philosophie primitive.. sont généralement de date récente: la pensée ancienne, plus saine et plus pure, se retrouve précisément parmi les tribus les plus conservatrices» (135). «L'évolution partant d'une philosophie simple et passant par la conclusion erronée de l'interaction ontologique des forces vers des cas d'application «magiques» toujours plus factices.. semble constituer la trame commune de l'histoire de la pensée des bantous» (129).

«Cette nostalgie de l'âme bantoue vers un renforcement de la vie s'est dévoyée. Elle était originellement soumise à la direction divine du monde, et se bornait au recours des forces naturelles mises à sa disposition par Dieu pour atteindre sa fin [1]. Elle a dévié par une exaspération de la recherche du renforcement vital vers d'autres moyens (magiques) du renforcement de la vie. Leur concept fondamental de l'être les a conduits facilement à la déduction erronée du principe de l'interaction de tous les êtres, de tous les vivants, de toutes les forces. De là découle notamment leur notion de la «paternalisation».. et la déviation dans la pratique des «manga» actuellement innombrables.

Dans ses pires déviations et dégénérescences, l'ontologie originelle des bantous se retrace cependant toujours aisément: elle se rattache toujours expressément à la foi antique inébranlable, suivant laquelle toute vie, tout accroissement de vie vient de Dieu.» (143) [1]

«Les bantous actuels ont gardé leur foi dans les éléments de leur religion originelle théiste, et cependant nous les voyons à la fois mânistes, animistes, dynamistes, totémistes et tenants de la magie.. Il faut donc bien admettre que toutes ces manifestations diverses se rattachent à une conception unique, à une même idée de l'univers, à un même principe métaphysique, dont les déductions successives ont mené à fausser le système.» (19)

Qu'est-ce qui reste alors de la philosophie

---

1) Où est la déviation? A plusieurs reprises l'auteur nous dit que les remèdes magiques ne sont que des forces naturelles (127) qui n'existent, par la volonté de Dieu, que dans le but d'augmenter la force vitale des hommes «(45,28). «Nos bantous contemporains diront en parlant du manisme, du fétichisme, de l'animisme, etc. (Dynamisme totémisme, magie): «tout cela est voulu par Dieu, l'Être suprême, et tout cela a été donné pour aider les hommes» (20).

universelle et logiquement cohérente des bantous? « Nous avons la lourde responsabilité d'examiner.. cette primitive philosophie... d'y découvrir le noyau de vérité, qui doit nécessairement se trouver dans un système aussi complet et aussi universel.. Il nous faut remonter vers les sources jusqu'au point où *l'évolution des primitifs* (l'auteur ne prouve nulle part que la saine philosophie théiste est plus ancienne que l'autre) s'est engagée dans une voie fausse par des déductions erronées, et depuis ce point de départ valable, reconstruire une civilisation bantoue véritable, solide et ennoblie ». (141)

Pour l'auteur ce point de départ valable semble bien être le concept fondamental bantou de l'être=force et de la possibilité d'accroissement de cette force par le « recours des forces naturelles mises à la disposition de l'homme par Dieu pour atteindre sa fin » (143). Mais cela seul ne constitue tout de même pas une « philosophie bantoue qui peut servir de fondation pour élever une civilisation bantoue » (146) ou bien cela implique précisément la philosophie « magique » « dégénérée, aux humiliantes pratiques » (148). Si le principe central de l'utilisable ontologie bantoue réside dans l'être=force et dans l'accroissement interne et intrinsèque de l'être (148-149) par le recours aux forces naturelles, on ne voit pas comment la causalité ontologique de ces forces serait une déduction erronée.

Mais l'auteur va encore plus loin dans son autocritique. Il admet que cet accroissement interne et intrinsèque de l'être, cette « antique sagesse bantoue » (149) est un produit de l'imagination bantoue, une idée subjective ne répondant pas à une réalité » « du point de vue purement rationnel (148), que dans l'ordre de la raison il n'y a pas d'assouvissement possible de l'idéal bantou » (150).

A côté de ces auto-restrictions par lesquelles l'auteur détruit complètement sa propre construction, il faudrait encore remarquer les nombreuses contradictions occasionnelles. Comment d'abord parler autrement, si l'être même n'est pas être, mais force, et si toute proposition possible est construite sur l'être comme nous l'apprend toute syntaxe.

Et si toute force n'est que force, force simple, force dans son essence, comment l'auteur explique-t-il que « chacune des facultés de l'être est une force » (50), que la connaissance et la sagesse sont des forces (77)? Où place-t-il les apparences extérieures de l'homme distinctes du « muntu » = de la personne? et la dent du lion?

Et si les forces ne subsistent pas en soi, comment explique-t-il que « les choses concrètes ont en elles-mêmes leur nature et leur potentiel d'action (63), que les individus sont spécifiés (85), sont individualisés (85), sont spécifiés en tant qu'individus (87), que les hommes sont des personnes (87), des personnalités (99), que les forces vitales agissent en elles-mêmes et sur elles-mêmes (105)?

Et si les rites ne sont pas efficaces, mais de simples critères de la connaissance, que signifie que « l'instrument animé de la force vitale destructive du lien réside dans sa redoutable canine (58), que cette canine est le lien matérialisé entre le lion et l'homme (59), que l'anathème est l'arme redoutable des aînés (112)?

2. ERREUR SUR LA PHILOSOPHIE THOMISTE.

Le grand tort de l'auteur me semble bien être sa méconnaissance de la « philo-

sophia perennis », la philosophie universellement humaine (53).

Selon cette philosophie, l'objet propre de l'intelligence est l'être réel, que nous connaissons par les concepts (species intelligibiles) abstraits des données des sens (phantasmata). Ces concepts sont universels (quiddités). Le singulier n'est atteint que par les sens ou par la réflexion de l'intelligence sur les phantasmata. Le spirituel n'est connu par notre intelligence que par analogie.

Mais l'être réel, directement connu, n'existe pas comme il est connu par le concept = comme universel: l'homme n'existe pas, il n'y a que des hommes.

Certes, on peut dire que ces concepts sont « statiques ». Tous les concepts le sont au même sens, même le concept de l'action, de la force. Prétendre que la notion bantoue de force remplace notre notion d'être est un non-sens, c'est prétendre que le bantou a une intelligence essentiellement différente de la nôtre, qu'il puisse penser une force réelle qui n'est pas être.

Mais l'être connu, lui, n'est pas plus statique pour le thomiste que pour le bantou. « Esse et agere convertuntur » ; « ens est diffusivum sui ». Même: l'être pur est acte pur, et l'être n'est que par l'acte. Tout cela est dit de l'être « extra mentem ».

L'être concret, extra mentem, existe en iso Ll est soit par soi (a se = Dieu), soit par Dieu (ab alio — les créatures). Les créatures sont soit spirituelles, soit matérielles. Toutes sont « composées » d'essence = id quod est, et d'existence = id quo est. Mais les esprits sont formes pures: chaque esprit singulier constitue une espèce spéciale, et est « composé » de substance = quod est in se, et d'accidents = quod est in alio, in substantia. Les êtres matériels sont, en outre, « composés » de matière et de forme. C'est la matière qui est chez eux fondement de l'individualisation dans l'espèce.

Mais toutes ces « compositions » sont « réelles » dans un sens métaphysique; ces constituants de l'être ne sont pas des êtres, mais des principes d'être, des postulats de l'ontologie, qui étudie les causes de l'être. Les principes sont séparables « secundum rationem, licet non secundum rem » (Metaph. L. 7, lect. 1). L'essence et l'existence « non possunt separari etiam potentia absoluta Dei » (St. Th. De Potentia).

Malheureusement ces « compositions » sont trop souvent mal comprises; elles induisent alors dans l'erreur du dualisme, qui fait facilement rejeter cette ontologie pour un monisme comme celui que l'auteur impute implicitement aux bantous.

C'est la même erreur qui fait dire à l'auteur que le paganisme bantou, l'antique sagesse bantoue (149) peut uniquement trouver son complément, son assouvissement dans le plus pur christianisme (150), que l'ordre surnaturel chrétien enseigne et procure la possibilité (inexistante dans l'ordre naturel) d'accroissement vital interne, intrinsèque, à la façon dont l'enseignent les bantous (149). Toute la théologie au contraire nous enseigne expressément que « divina natura nobis communicatur accidentaliter, eo sensu quod qualitas in anima nostra imprimitur. »

3. ERREUR SUR LA PENSÉE BANTOUE.

Nous rencontrons chez le bantou trois ordres d'affirmations.

a) L'affirmation de faits: je vois une pierre; il y a des esprits;
je vois le soleil se lever; j'ai vu un homme se changer en chat: j'ai vu le magicien me tirer un serpent de l'oreille.

b) L'affirmation des propriétés de certains êtres: le feu brûle, le manioc nourrit; une amulette porte bonheur; rencontrer un chat noir porte malheur.

c) L'affirmation sur l'être et ses propriétés: l'être existe; l'être est bon; l'être est vrai.

La certitude de toutes ces affirmations peut venir aussi bien de la foi que de l'expérience et du raisonnement personnels. Même que la certitude de la foi se montre bien plus profonde — en pratique — que l'autre: elle ne peut être ébranlée par des arguments directs. A preuve l'inextirpable croyance de nos populations chrétiennes à des superstitions vieilles de deux mille ans, ou celle des Protestants à l'adoration des images par les Catholiques.

Mais toutes ces certitudes basées sur la foi n'extirpent pas les certitudes de l'évidence interne. Dans l'homme les deux genres de certitude peuvent exister côte à côte, même si elles sont opposées les unes aux autres; tout comme il peut s'y trouver deux fois opposées. Dans un milieu traditionnaliste rares sont les esprits supérieurs et indépendants qui ont conscience de cette opposition, ou qui cherchent à systématiser leurs certitudes, bien plus rares encore ceux qui essaient d'en extraire une philosophie.

Mais arrivons-en à la soi disant évidence interne des bantous. Et d'abord aux données des sens: « Il faut tenir pour certain le témoignage des sens sur leur propre objet sensible, pourvu qu'il n'y ait aucun défaut dans l'organe ni aucune entrave dans l'intermédiaire » dit Saint Thomas (1, q. 85, a. 6). Les perceptions de nos sens ne sont pas fausses, mais dans la vie courante nous affirmons toujours bien plus que leur contenu: « je vois une pierre » disons-nous, là ou l'œil ne perçoit que les apparences visibles; « j'ai vu un homme se changer en chat », dit le primitif, mais il n'a pas vu le changement, il a vu un homme avant, un chat après. Dans de telles affirmations les erreurs les plus grossières sont donc journalières. Sous l'influence de l'imagination non suffissament contrôlée par l'intelligence, de la crédulité, de la psychologie collective, nous affirmons plus que de raison. Mais tout cela ne prouve pas que les sens du primitif travaillent autrement que les nôtres, ou que le primitif ne se fie pas à ses sens. Il s'y fie beaucoup trop et s'imagine voir beaucoup de choses qu'il ne voit pas réellement. Il se laisse tromper par son imagination.

Les affirmations de second ordre, sur les propriétés des êtres, sont déjà de la science, de la science physique. Elles sont abstraites des données des sens, soit des données exactes et évidentes, soit des données faussées par l'imagination. Et ce ne sont pas les seuls primitifs qui se trompent ici: Saint Thomas croyait aux forces occultes de l'or, Suarez aux influences astrales, beaucoup de nos généraux fameux croient aux horoscopes. On a pu dire que « pendant des siècles les moralistes furent plus superstitieux que les sorciers », mais ce n'était pas leur métaphysique qui était erronée, ils se trompaient sur les « apparentia » et dans leur systématisation, ce qui est l'objet propre de la science: « salvare apparentia ».[2]

Encore sur ces certitudes scientifiques, la théorie scolastique était bien plus prudente que la pratique: « Mens nostra axiomatibus experimentalibus, quæ mediante legitima inductione efformantur, certo et indubitanter assentitur ob motivum omnino cogens in ipsis rebus inventum et clare visum, nimirum determinantur ad unum a sufficienti singularium

2) Cfr De wetenschappelijke natuurkennis bij den H. Thomas en bij de moderne geleerden: A. Van Hove, dans « Ons geloof » 1928, pp. 349-365

observatione. adiecto principio causalitatis » (Cg. l. 3, c. 2; De Ver. q. 22, a. 1). L'erreur scientifique est donc facile, et d'autant plus facile que l'esprit scientifique est moins développé et que l'imagination est moins contrôlée.

Certes, les primitifs croient que ces propriétés, que nous nommons magiques, sont des propriétés naturelles des êtres. Tout au plus pourrions-nous parler de « magie naturelle » (Cfr. N. Rev. Th. juin 1931 : Sacrements et magie, par E. Hocedez, pp. 481-507, n. p. 498). L'explication du Moyen-Age, impliquant l'intervention du diable qu'on invoquerait formellement ou implicitement, ne s'applique pas aux manifestations « magiques » des primitifs ; il n'y a chez eux pas plus de péché matériel de superstition que chez un apprenti-horticulteur qui croirait pouvoir greffer une salade sur une pierre. Mais tout cela est en dehors du problème central posé par le R. P. Tempels : l'ontologie bantoue. Arrivons donc aux affirmations métaphysiques.

La scolastique enseigne que l'« intellectus humanus in ferendis judiciis circa veritates communes et omnibus per se notas nunquam decipi potest ; circa veritates vero deductas non errat nisi per accidens » (S. Th. I, Q. 85, a. 6). Sur les premiers principes l'intelligence ne peut se tromper : principes de contradiction, d'identité, de causalité. Elle peut se tromper accidentellement sur les déductions ultérieures. Et c est ici que l'auteur veut imposer aux bantous une ontologie contre laquelle l'intelligence de tout homme doit protester. La notion de l'être et ses propriétés ainsi que les lois de la connaissance que l'auteur impute aux primitifs sont la négation même de l'intelligence. « Quapropter frustra sunt, imo vehementer errant et periculosissime falluntur, quicumque ea ratione ducti, quod motiva dantur dubitandi de omnibus, demonstrandum sibi esse existimant, valorem primarum notionum, legitimitatem facultatum, objectivitatem perceptionum nostrarum ». Le primitif a une intelligence comme la nôtre, les premiers principes de l'être et de la connaissance sont les mêmes pour lui que pour nous. Sa première notion de l'être doit être la même que la nôtre. Prétendre qu'il nie la causalité physique, comme le dit l'auteur, c'est lui dénier toute évidence expérimentale. D'ailleurs encore ici il se contredit : le geste, le mouvement ne sont pas des causes d'influence, mais de la connaissance tout comme si une cause de connaissance n'était pas une cause d'influence aussi. D'ailleurs une force naturelle qui n'opère pas physiquement, naturellement, mais métaphysiquement, semble bien un contresens.

Tout cela est tellement à l'opposé du sens commun, que l'auteur lui-même est obligé de soustraire à sa syntèse tous les « façonnages utilitaires », qui « sont à l'écart de la sagesse », « des enfantillages ». (67). Mais ces façonnages utilitaires sont précisément toutes les actions que le noir pose « suivant un raisonnement critique épousant la nature des choses » (67). Et ce sont précisément ces actions-là qui font la trame de la vie journalière. L'auteur dit bien que « tout à coup cependant on observe qu'ils abandonnent tout raisonnement pour faire dépendre le succès.. du secours de l'esprit ou du bwanga » (67). Mais si un croyant attend du secours divin le succès de son entreprise, dira-t-on chez nous qu'il ne croit pas à la causalité physique?

Si l'auteur avait essayé de baser une ontologie bantoue sur ces manifestations rationnelles du primitif, il aurait bien trouvé une intelligence primitive identique à la nôtre, une philosophie rationnelle, une ontologie du

bon sens. Il n'aurait pas médit de ses chers bantous comme il le fait implicitement. Seulement, il s'est laissé tromper par les apparences. Personne ne nie que les imaginations magiques sont tout aussi répandues chez le primitif qu'elles l'étaient chez nous au moyen-âge. Ces imaginations nous frappent, surtout parce qu'une littérature ethnographique toujours plus abondante essaie de nous faire croire que ces manifestations sont la pierre fondamentale et la clé de voûte de l'esprit primitif,- tout comme chez nous les écrits et les récits et l'inquisition avaient conduit les gens à ne presque plus rien voir que de la magie. Mais au-dessus de toutes ces billevesées, produits d'une imagination hantée par le mystère, la pensée des bantous se révèle dans leur vie de tous les jours, dans leurs actes « profanes ». Cette pensée existe comme elle existait chez nous, au moyen-âge, aussi supérieure à toutes les élucubrations du royaume de la peur, que la raison est supérieure à l'imagination, et que la philosophie thomiste est supérieure aux divagations des sorciers. L'auteur n'a pas remarqué que ces fameuses lois des êtres et de l'intelligence ne sont que les lois—bien connues dans la psychologie expérimentale—de l'imagination comme elle se manifeste par exemple chez les enfants, les rêveurs, les ivrognes. Ces lois-là existent aussi bien chez nous que chez les primitifs. Mais aussi la philosophia perennis a ses racines, non dans l'homme occidental, mais dans l'homme tout court.

Pour terminer, rendons hommage au R. P. Tempels de ce qu'il nous encourage à traduire les valeurs de notre civilisation et de notre religion autant que possible dans la langue et la mentalité indigènes. Où nous parlons en termes de perfection et de bonheur, eux s'expriment de préférence en termes de vie fortifiée. Adaptons-nous. C'est peut-être l'essentiel de ce que l'auteur a voulu nous apprendre.

E. Boelaert, M. S. C.

DE ATETELA - ASAMBALA.

In een vorig artikel van ÆQUATORIA (II, bl. 124) « Kleine Nota over de Ankutshu » hadden we het over de Ankutshu van deze streken. We hebben getracht aan te toonen dat ze verwant zijn met de overige « Mongo-stammen » van het Congo-bekken, en langswaar omtrent hunne verhuizingen geschied zijn.

Met opzet hebben we den naam « Atetela » vermeden, omdat hij een bizondere studie waard scheen en ook omdat er veel op te klaren zou zijn over 't volk dat men nu gewoonlijk Atetela noemt.

Om wille van de duidelijkheid zullen we deze studie voorstellen in de volgende onderdeelen.

1. Aan den naam Atetela wordt door vreemdelingen een veel grooter uitbreiding gegeven dan hier. Waarom ?
   Welk volk, welke stammen worden Atetela genoemd bij ons, en welke bij de vreemden ?
2. a) De veroveraars die voor 't meerendeel hun veroveringen in de streek begonnen onder Ngongo Leteta [1]) gingen samen met hun hoofdman naar de Staat over. Deze noemt ze gewoonlijk « Auxiliaires Batetela ». Maar velen van deze « Auxiliaires Batetela » geven de voorkeur aan den naam « Asambala ».
   Vanwaar nu deze Auxiliaires Batetela of Asambala? Wie noemt zich bij voorkeur Asambala en wie Atetela ?
   b) Buiten deze Auxiliaires Batetela zijn er nog andere veroveraars die zich niet op Ngongo Leteta beroepen maar wel op de Arabieren, en op Muhara in 't bizonder. Ze worden gewoonlijk genoemd : Auxiliaires Arabes, of ook nog : Arabisés. Waar bevinden ze zich ? Hebben ze iets te maken met de Atetela-Asambala ?
   Vanwaar hun oorsprong ?
   c) Vanwaar nu de naam Otetela, Osambala ? Is er een uitleg van den naam ? Of bestaan er gegevens die iets zouden opklaren over hun oorsprong ?
3. De naam Atetela werd berucht in de Kolonie, waarom en door wie ? Zooals ook de naam Ankutshu berucht werd meer in 't Noorden, van Kindu tot Stanleystad.
   Is er verband tusschen de Atetela-opstand en de Arabieren ?
4. We zouden dus in onze streken de volgende bevolkingsgroepen kunnen onderscheiden : (1) De Ankutshu, (2) De Atetela-Ankutshu, (3) de Atetela-Asambala, (4) de Ankutshu-Angwana.
   Bestaat er tusschen deze groepen een verschil op maatschappelijk en politiek gebied ? en welk ?

Zoo vooropgesteld en behandeld zal er misschien iets op teklaren zijn.

* * *

1 - a) Door den inlander wordt de naam Atetela in meer beperkten zin genomen dan door de vreemden. Voor den inlander wonen de Atetela-stammen in het oude territorium van Lubefu (tegenwoordig het Zuidelijk gedeelte van het terr. van Katako-Kombe) vooral in de pleinen tusschen Katako en Lubefu en de Lomami tot bijna tegen de grenzen van het terr. van Lodja.

Daar deze stammen verwant zijn met al de bevolkingen van ons gebied rees heel natuurlijk de vraag, hoe 't kwam dat zij Atetela genoemd werden door de inlanders. Bij nader onderzoek bleek dat zij vooral de streek bewonen die eerst door Ngongo Leteta veroverd werd vóór de komst van de Blanken. Onder deze stammen bestaat er tegenwoordig een sterke neiging tot emigratie, of liever tot vermenging met hun eerste veroveraars overal waar deze zich bevinden.

b) Door de Vreemden werd die naam Atetela gegeven aan gansch de bevolking die onder de invloed en macht kwam van de veroveraars die met Ngongo Leteta de streek bezetten, eerst in opdracht van de Arabieren, en later als hulptroepen van de Staat. Men noemde hen : « Auxiliaires Batetela » of eenvoudig : Atetela.

---

1) Gewoonlijk schrijft men NGONGO LUTETE. Bij ons nochtans zeggen de menschen, en voornamelijk de Asambala : Ngongo LETETA : Ngongo de Zwerver.
Over deze Ngongo Leteta zou nog veel interessants te vertellen zijn.

c) Voor de inlanders ging dus de naam Atetela over op de eerste verdrukten. Voor de vreemden, op de gansche streek die onder de macht kwam van de veroveraars.

2.-a) Om verder te gaan zal het noodig zijn eenige historische gegevens aan te halen, te verbeteren of aan te vullen.

Ngongo Leteta was afkomstig uit de streek van Kilembwe (over de Lualaba[2]), en volgens het zeggen van de zwarten was hij een avonturier die zich ten dienste stelde van de Arabieren. De eerste streek die hij wist te veroveren, meer door list dan door geweld, was die der « Ase Kombe » (ten Zuiden van Kibombo, links van de Lualaba). Eens deze streek veroverd was het hem niet moeilijk door te dringen tot aan de Lomami. De invloed die hij had bij de « Ase Kombe » moet geweldig geweest zijn, want zijn voornaamste, zooniet al zijn eerste helpers, waren afkomstig van die streek.

Als nu het gansche gebied van Malela tot Stanleystad onderworpen was aan de Arabieren of hun mannen, trokken de Arabieren van Muhara de Lomami over rechtover Kindu. Lupungu van de Basonge heulde met hen in 't Zuiden, en Ngongo Leteta zou tusschen hen in de stroom oversteken. Zijn standplaats werd Kitenge Ngandu.

Vandaar uit werden eerst de pleinen tusschen Tshumbe en Lubefu bezet. Zijn verdere tocht naar Lusambo werd gebroken door Michaux en Augustin. De onderwerping van Ngongo Leteta volgde kort op deze gebeurtenissen.

Zijn voornaamste helpers van dien tijd waren: Wembo-Nyama in 't Oosten tegen de Lomami; Mulenda in 't Zuiden en Zuid-westen langs de kanten van Lubefu; Mulosa ten Westen op weg naar Lodja; en Luhaka ten Noorden langs Katako.

Met hun onderwerping aan de Staat werd hun toegestaan (of opgedragen) hun veroveringen voort te zetten om de streken van Katako, Lodja, Lomela en Kole te onderwerpen. Hier en daar werden hun eenige oud-gedienden van de Staat meegegeven, of zelfs boven hen gesteld. Maar velen ervan hadden vroeger dienst genomen bij Ngongo Leteta, ook bij Muhara en misschien ook bij Sefu, al ware het dan maar als knaap of slaaf.

De meeste van deze « Auxiliaires Batetela » waren dus afkomstig van de « Ase Kombe »; ze werden eenvoudig Atetela genoemd.

Onder deze Atetela nochtans zijn er zeer velen die de naam « Asambala » verkiezen. In sommige streken als b. v. Katako zal de naam Asambala de voorkeur hebben bij de inlanders. Elders, als b. v. Lodja, zal men hun liever de naam Atetela geven. Zoodat men dan weer in Lodja o. a. twee soorten Atetela kent: de Atetela van de pleinen; en de Atetela-Asambala.

Waar onze « Ase Kombe » of « Auxiliaires Batetela » of « Asambala » niet te veel hebben moeten dulden dat de onderworpenen of de slaven zich met hen vermengden is hun dialect tamelijk zuiver gebleven. Waar deze vermenging groot was (als bv. te Lodja) zal de voorkeur gaan naar de naam Atetela; elders naar de naam Asambala.

De voornaamste groepen - of nederzettingen - van deze Atetela-Asambala kan men indeelen als volgt:

Gewest Katako-Kombe:

a) groep Luhaka (alias Lupaka): Lutundula; Omeunga, Kingombe, Katako, Otukatuka.

b) groep Ohelele (alias Opelele): Lumbule, Ngomba.

c) groep Mundala, Mudimbi, Mutambwe, Lupanu.

N. B. Deze drie groepen waren allen mannen van Ngongo Leteta. Onder hun kleinere kapitas dienen vermeld:
Mauka: echte zoon van Ngongo Leteta;
Ndua: eerste vrouw van Ngongo Leteta - ze is gestorven in 1943, 't eenige geval van vrouwelijk dorpshoofd in onze streken.)

d) groep van de oud-gedienden: Kasongo, Kitambala, Mukandu, Mianga.

N. B. Deze Kasongo werd gemedailleerde chef van de Asambala nadat Luhaka gerelegeerd was. Kasongo was, naar 't schijnt, vóór hij soldaat werd, beul van Ngongo Leteta.
Toen Luhaka eenige jaren later terug kwam is hij er nooit meer in gelukt zijn medalie en zijn prestige terug te krijgen.

e) groep Wembo-Nyama. Was een van de mannen van Ngongo Leteta. Werd later bevestigd door de Staat. Heeft nooit veel kans gehad om zijn macht uit te breiden zooals zijn collegas. Of er in zijn dorp nog mannen van Ngongo Leteta te vinden zijn weet ik niet.

f) groep Mulenda. Wiens veroveringen reeds

---

2) De Lualaba wordt ook nog geheeten: Bahadi (Mahadi) of Lawala.

vóór de onderwerping van Ngongo Leteta stop gezet werden door de Blanken. Werd tot 2 maal toe verslagen tusschen Lubefu-Lusambo; misschien was Ngongo toen bij hem.

Gewest Lodja:

a) groep Mulosa. Na de onderwerping van Ngongo Leteta werd hij door de Staat gelast naar Lodja te gaan samen en onder 't gezag van Kandolo. Deze Kandolo (zie verder) was later de groote chef van de Atetela-Asambala van Lodja; maar na zijn dood ging de medalie terug naar de zoon van Mulosa, de genaamde Mbo. Het is mogelijk dat Mulosa van Basonge-oorsprong was, want tegen zijn dorp is er een kwartier van Asonge die geen gerelegeerden zijn.

N. B. Onder de voornaamste helpers van Mulosa is er alleen Wetshi-Ndjadi noemenswaard. Deze is het eenige geval van chef of capita van de veroveraars die niet afkomstig zou zijn van over de Lomami.

b) groep Kandolo, Mulenda. Deze Kandolo heeft Ngongo gekend en misschien ook Muhara en Sefu of Tippo-Tip, want hij diende een van de twee vóór hij soldaat werd. Na de onderwerping van Ngongo werd hij boven Mulosa aangesteld. Deze Kandolo, die vóór enkele jaren gestorven is, bezat nog eenige handschriften in 't Arabisch.

N. B. Onder zijn voornaamste helpers dienen opgemerkt: a) oud-gedienden: Asomelo, Avoki, Fundji, Lutula, Mulenda, Shutsha, enz.; ze waren met 17 oud-soldaten. b) mannen van Ngongo: Kalema; Luhuhula.

Gewest Kole:

a) Kandolo van Lodja werd ook gelast met de onderwerping van de streek van Kole.
Dienen opgemerkt te worden:
— helpers van Kandolo: Fadiala (alias: Fariala, Fadiwala); Nyima.
— mannen van Ngongo Leteta: Kimpuke, Yambayamba.

N. B. De vader van de tegenwoordige Yambayamba was een van de laatste opstandelingen van den grooten Batetela-opstand. Hij werd gerelegeerd onder zijn stamgenooten te Kole, en niettegenstaande zijn relegatie werd hij capita.

b) De Atetela van Dibele schijnen voor het meerendeel oud-gedienden te zijn, misschien Lomena uitgezonderd. Men vindt onder die oud-gedienden Baluba en Bakela.

Gewest Lomela:

Vooral de groep van Luhaka (van Katako) werd gelast met deze streek. Allen waren mannen van Ngongo Leteta.
Deze groep kwam in botsing met andere hulptroepen van de Kongo-Staat die van Boende kwamen, en trok zich terug.

(Lomela): Mukumadi (Mahomed?), Kumolenga, Kingombe, Shutsha, Dikoma, Lowo, Luseke, Olua.
(Loto): Otenga, Opula, Omadikuke, Musadi, Ngongo.

Gewest Lusambo en elders:

a) Te Lusambo zouden er buiten (of onder) de oud-gedienden mannen van Ngongo Leteta te vinden zijn, als b.v. Kalambai, Okokandju....

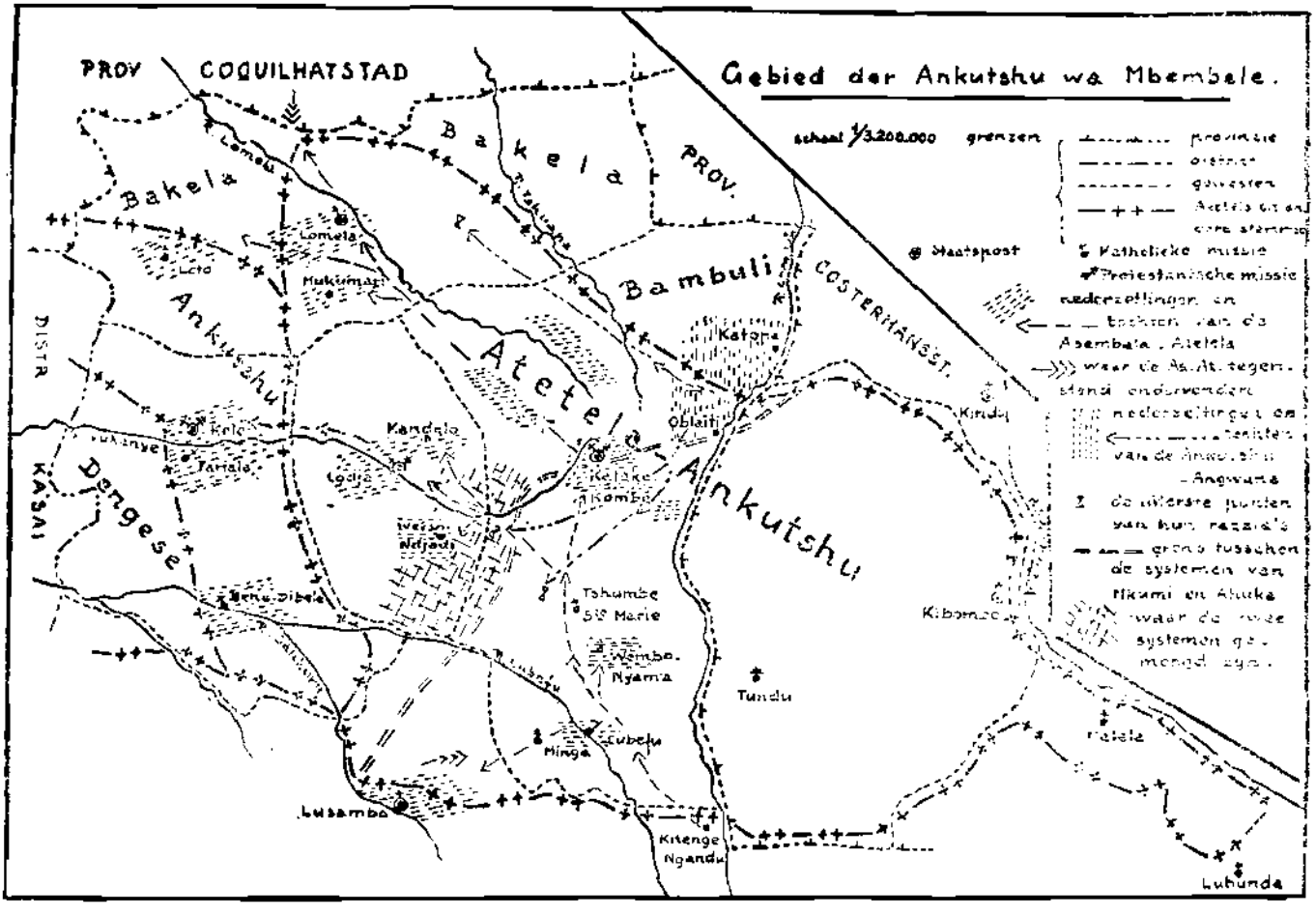
b) Andere groepen zouden nog bestaan in de Kasai, tot Luluaburg en verder. 't Ware interessant daar gegevens over te hebben; waar ze zitten en hoe ze er gekomen zijn.

N. B. 1) Enkel in het gewest van Katako-Kombe en van Lomela liggen deze Atetela-Asambala verspreid en zijn ze omtrent gebleven waar ze zich bevonden nadat de streek onderworpen en 't grootste deel van de rubbercampagne gedaan was.
Elders, in Lodja en Kole, werden ze gebracht — op enkele uitzonderingen na — rond de Staatsposten.
Oudgedienden kwamen — of moesten — zich vestigen rond deze posten en vielen onder de rechtsmacht van de Atetela-Asambala.

2) Enkel de 3 eerste groepen van het gewest Katako geven de voorkeur aan de naam Asambala. Maar al deze groepen te zamen houden aaneen en nu nog wordt Ngongo Leteta als hun held vereerd.

3) Beweren dat al deze groepen één volksgroep of stam zijn ware misschien te veel. De kern van hun dorpen is afkomstig van over de Lomami. Er wordt weinig gesproken van de Lualaba. De rest, de groote hoop van de bevolking, is afkomstig van de streek van de Atetela-Ankutshu, waarvan de voornaamste zijn: Mondja, Ewango, Yenge, Ohambe, enz. Een ander deel — veel kleiner — is van de streken die ze overmeesterden. Zoo bv. zijn er niet veel van de stammen van Lodja die zich met hen vermengen. Te Kole zullen de Ankutshu er zich helemaal niet mee vermengen. Het bestuur nochtans — chefs en capitas — zijn bijna overal rasechte Atetela-Asambala.

4) Daar bovengemelde groepen overal verspreid liggen, en ongeveer dezelfde taal hebben van 't volk dat ze verdrukten, en het meest met de Blanken in betrekking waren, is het niet te verwonderen dat de naam Atetela bij de vreem-



den een veel grooter uitbreiding veronderstelde dan bij ons, te meer daar de verdrukkers « Auxiliaires Batetela » waren.

5) De uiterste grenzen van hun gebied in 't Noorden en Westen schijnen te zijn: Lomela, Loto, Kole.

In 't Zuiden en Zuid-Westen loopt de grens omtrent als volgt: Malela, Kitenge-Ngandu, Lubefu, Lusambo, en dan de Sankuru tot Dibele.

Daar er tot ver in de Kasai nog Atetela-dorpen te vinden zijn rond Luluaburg b.v. en we over die streken weinig gegevens hebben, kunnen we van gene zijde van Sankuru-Kasai maar weinig zeggen.

Hoe de grenzen zijn — en of er grenzen zijn — in 't Oosten zal verder besproken worden.

* * *

2-b) Daar we van de veroveraars spreken die eerst onder invloed der Arabieren stonden, zouden we ook moeten gewagen over de eenige dorpen van onze streek, die alhoewel ze zich « Ankutshu » noemen, zich toch op de Arabieren beroepen, en wel inzonderheid op Muhara en Muimi Mpembe [3]). Ze staan bekend onder de naam « Auxiliaires Arabes », of ook nog eenvoudig « Gearabiseerden ».

Hun dialect is zoo wel als dat der Atetela-Asambala aan 't onze verwant.

Hun voornaamste nederzettingen bevinden zich tusschen (of langs) de Lomami en de opper-Tshuapa [4])

a) linkeroever van de Lomami: Kahudi, Olaiti (alias Bolaiti), Luseke, Mekulampema.

N. B. Olaiti zou de zoon zijn van Muhara.

b) rechtoever van de Lomami: Lufungulu, Muimi-

3) m: staat voor de gepalatiseerde n (N. v. d. R.)

4) De Tshuapa wordt altijd geheeten LAHA.

mpembe, Muinimuhara.

N.B. Hun verste strooptochten kwamen tot Okundula en Otete (streek van de missie van Tshumbe-Ste-Maria). Naar 't schijnt zou Luseke, een van de voornaamste helpers van Muhara, tot Lomela geweest zijn (waar?), en was daar toen Muhara verslagen werd.
Met de onderwerping van Ngongo Leteta en het verslagen van de Arabieren vielen de razzias stil. De Arabieren gingen heen, maar de mannen die ze gevormd en gekweekt hadden bleven.
Nu nog beweert de tegenwoordige chef Okundulu recht te hebben op de medalie en beroept zich op zijn vader die misschien werd aangesteld door de Arabieren en later bevestigd werd door de Staat.

* * *

2-c) Hier nu kunnen de volgende vragen gesteld worden:

— van waar de naam « Otetela » en « Osambala »?

— van waar komen de « Asambala » en van waar komen de « Ankutshu » die bekend staan onder de naam « Auxiliaires Arabes »?

Bestaat er een verband tusschen deze twee groepen: de « Asambala » en deze « Ankutshu »?

α) Over de naam « Otetela » is weinig met zekerheid te zeggen. Wel trachten sommigen er eenigen uitleg aan te geven door 't Kiswaheli « kuteteya » wat zou beteekenen: lawaai maken, wat ook overeenkomt met ons werkwoord « ntetela » en omtrent dezelfde beteekenis heeft. Maar dat is een uitleg die niemand bevredigt.

Het eenige wat met zekerheid kan gezegd worden is dat de naam « Otetela » vóór de Arabieren onbekend was, en dat toen de naam « Ankutshu » veel meer algemeen was, ook bij de verdrukten van de streek Tshumbe-Lubefu.

β) Over de naam « Osambala » bestaat er ook een niet bevredigende uitleg die zich beroept op 't Kiswaheli « kusambala », maar dat woord heb ik nergens gevonden.

γ) Over de oorsprong van de « Atetela-Asambala » en van de « Ankutshu-Angwana » of de « Gearabiseerden » van de Lomami:

Vgl. de volgende gegevens: Anthropos, 1911 bl. 567 en 571: « Stuhlmann schijnt onder de oudere Bantu te rekenen: de Wachambala van « Usambara » (Usambala) » - de naam is hier van belang denk ik. In « Onze Koloniale Helden, bl. 134 » vinden we: « De Araben van de kust hadden de vrouwen van de inlanders genomen en zoo werd een nieuw ras geboren: dat der Gearabiseerden, dat sterk aangroeide. »

Welnu de Asambala (van Usambara-Osambala: de Wachambala?) en de Ankutshu van de kusten (vgl. nog het art. van Anthropos boven vermeld) waren de eersten om onder de macht van de Arabieren te vallen. Is het dan te verwonderen dat de stam — de klan — de naam van de klan of stam van hunne moeders behield? En dat de eenen Asambala, de anderen Ankutshu werden? omdat ze van een « Osambala-harem » kwamen?

Zou men dan niet mogen zeggen dat de « Asambala » alhoewel ze zich « Ase-Kombe » noemen toch een zekere relatie moeten gehad hebben met — of dat ze hun oorsprong hebben in — een of ander « Asambala-harem » van den een of anderen vooraanstaanden Arabier?

Voor de « Ankutshu-Angwana » van onze streken is het bewezen dat ze afkomstig zijn van de « Ankutshu-harem » van Muhara.

Daarom is het ook zoo moeilijk een grens aan te geven van de Atetela-Asambala in 't Oosten. Ook de Gearabiseerden van Stanleystad tot Kindu noemen zich Ankutshu.

Bij 't Tanganika-meer zijn er nog stammen — of overblijfsels — te vinden onder de Gearabiseerden die nu Mahomedaan zijn, maar die toch onze taal spreken. Dit feit werd eens vastgesteld toen een soldaat van die kanten gansch verwonderd was zijn taal te hooren bij ons.

Tot zelfs bij Tabora zouden er te vinden zijn; maar 't zijn voor een groot deel slaven die afkomstig zijn van de streek van « Ndjulu-Ohambe » uit de streek van Tshumbe. Maar waar die slaven zijn zijn hun oude meesters niet ver.

Men zou bijna zeggen dat die dorpen van veroveraars en gearabiseerden en oud-slaven de weg aanduiden die de Arabieren gevolgd hebben bij hun invallen.

* * *

3) Welke Atetela waren het die hun naam gegeven hebben aan de groote opstand?

Met zekerheid kan niet veel gezegd worden. De naam Atetela is berucht gebleven tot ver in 't Zuiden en 't Oosten. Zooals meer naar 't Noorden

(Stanleystad) de naam Ankutshu werd tot een schrikbeeld.

De leiders van de opstand waren Atetela-Asambala, en onder hun volgelingen zullen er niet weinig Atetela-Ankutshu geweest zijn. Maar de oorzaken van den opstand waren goed gekend door de Blanken. Ze wisten dat de dood van Ngongo-Leteta een van de voornaamste oorzaken was van de opstand en deden al wat ze konden om de opstandelingen weg te houden van de Lomami-Lualaba.

Een van de reden ook waarom men mag zeggen dat de Atetela-Asambala de leiders van den opstand waren is dat de laatste overgebleven opstandelingen, die gevangen werden rond 1903, gerelegeerd werden naar Kole, en er onder hun stamgenooten geplaatst werden.

De Atetela-Ankutshu waren geen menscheneters. Maar de schrik en de legende hebben hun veel ten laste gelegd van wat ze gedaan hebben om hun eigen leven te redden. Het schrikbewind van en de vrees voor de Asambala heeft meer dan één neger voor de keuze gesteld zijn gestorven of vermoorden vader of moeder op te eten, om zijne onderwerping te bewijzen. Dat zulke feiten vergroot werden is niet te verwonderen, te meer daar er velen daarna meededen met de Asambala om de andere stammen te onderwerpen.

De legende heeft geen rekening gehouden met verontschuldigingen en de naam is gebleven.

* * *

4) POLITIEKE ORGANISATIE

a) Een van de redenen waarom dit artikel geschreven werd is het groot verschil dat bestaat in de Politieke Organisaties van de verschillende groepen onzer bevolking.

Men kan ze indeelen als volgt:

— De Ankutshu met hun « Nkumi-Okunda-organisatie ».

— De Atetela met hun « Ahuka-organisatie ».

Bij deze tweede groep behooren al de Ankutshu-stammen die eerst onderworpen werden door de Veroveraars, en die wij Atetela noemen (zie hooger 1-a).

Alsook al de Atetela-Asambala en Ankutshu-Angwana, met heel de bevolking van tusschen Lomami-Lualaba.

De scheidingslijn van deze twee Organisaties volgt ongeveer de grenzen van de streek die door Ngongo Leteta onderworpen werd, en snijdt de bevolking in ongeveer twee gelijke deelen.

De Politieke Organisatie van Atetela-Asambala volgt hen overal waar ze zich bevinden, en schijnt meer en meer uitbreiding te nemen, zóó zelfs dat een deel van de stammen ten Zuiden van de Lokeme de twee organisaties kennen, als bv. de Nkoi a Mpungu, Luwila en anderen. De Yenge zelfs zijn in drie onderscheiden deelen verdeeld: die van 't Noorden hebben enkel de « Nkumi-Okunda »: die van 't Zuiden enkel de « Ahuka »; eenige klans die er tusschen in liggen hebben de twee organisaties te gelijker tijd.

De oudste instelling is zeker die van 't Noorden, de « Nkumi-Okunda », en verschilt niet veel van soortgelijke instellingen van de overige Ankutshu en Akela ten Noorden en ten Westen van ons gebied. Maar haar invloed begint stilaan te verzwakken en zal waarschijnlijk geheel verdwijnen.

b) Ziehier ongeveer hoe de « Nkumi-Okunda-organisatie » [5] ingericht is.

De Basis ervan is de Alleenheerschappij van de « Nkumi-Okunda » (Meester van 't woud) die de rijke en leidende klas is.

De waardigheid is niet erfelijk, maar een vader zal er voor zorgen dat zijn zoon(s) tenminste zijn plaats en zijn rang kan innemen bij zijn dood.

De instelling kent verschillende trappen, die jeder hun kenteekens en rechten en bedieningen hebben. Daar deze indeeling wat verschilt van stam tot stam, neem ik als voorbeeld hetgeen mijn zegsman me meedeelde van de « Nkumi » van de Nambilu (ten Oosten van Lodja).

1) - De verschillende trappen.

a) De grootste is « Mami »: de groote rechter, « Nkumi-Okunda w'Ompalanga ». De oudste onder hen (als er verschillende zijn) geeft, in overeenstemming met zijn collegas, zijn bevelen over aan de « Nkumi » van 2en rang, die het dan verder bekend maken.

---

5) Over soortgelijk onderwerp vgl. Æquatoria II - 1939, n° 10-11: « Les Nkumu chez les Ntomba de Bikoro ».

Enkel de Mani(s) zijn het die beraadslagen en beslissen; de anderen nemen geen deel aan de voornaamste beslissingen—de laagste graad is dan ook enkel en alleen aangesteld om de niet-Nkumi op afstand te houden—opdat alles in 't geheim en veilig zou kunnen gebeuren.

Als de voornaamste Mani(s) de « elundja » slaan, leggen de anderen de hunne op den grond.

De « oshiki » van de Mani geldt als geloofsbrief voor een afgezant of plaatsvervanger.

De Mani alleen (de oudste onder hen) heeft het recht de « edimu » van de klan te bewaren of te dragen—dit laatste evenwel kent eenige uitzonderingen vooral op reis. Deze « edimu » — afgodje (?)—heeft zijn naam die verschilt van stam tot stam. Mijn zegsman sprak van « Mbo-Okako= grootmoeder Okako », en ieder klan heeft er een of twee (man en vrouw); nooit meer. [6])

De offers die men dezen edimu brengt mag alleen de Mani opeten; en hij zal er nooit veel ineens nemen, zoodat een kip tot 3 weken kan meegaan.

Gewoonlijk heeft de Mani « akonga » bij zich: lansen zonder steel in dit geval, zooals ook in den bruidschat. Die lansen geeft hij aan iemand die een moeilijk rechterlijk geval heeft, om hem te helpen, en deze akonga hebben groote juridische waarde. Breekt er bv. twist uit, vooral met een vreemdeling, dan kan deze verongelijkte vreemdeling zich gaan melden bij de Mani die hem een dikonga geeft—ofwel plant de Mani zijn oshiki in den grond en de twist is gedaan zoodat men den vreemdeling met rust zal laten.

De Mani heeft ook dikwijls een halsketting aan van luipaardstanden of zwijnstanden, waar soms een gesneden beeldje (uit been of ivoor) bijhoort.

De prijs — die veel overeenkomst heeft met den bruidschat — die men vroeger gaf voor die waardigheid was 500 - 1.000 fr. (gerekend als voor de bruidschat. [7]) Geeft de Mani als prijs een van zijn dochters, dan zal men dat kind nooit als slavin beschouwen, maar staat zij in zeer hoog aanzien.

b) Op de Mani volgt de « Okwa » die als de onmiddellijke afgezant van de Mani kan optreden. Hij draagt gewoonlijk een « Yamba » als de Mani, en kan soms ook de « edimu » dragen zooals hij.

In de vergaderingen heeft de Okwa zijn plaats dichtbij de Mani(s) maar in de groote en plechtige beslissingen heeft hij niets in te brengen.

De prijs voor die waardigheid was 200 - 500 fr.

c) Dan komt de « Ekwakwa » die maar met groote vrees en met over de schouders gekruiste armen naar de vergaderingen gaat, waar hij dan nog moet buiten blijven staan.

Zijn oshiki verschilt reeds tamelijk veel van die van de Mani.

De prijs was 100 - 200 fr.

d) Dan volgt de « Olembo ». Deze mag zelfs geen yamba meer hebben. Ook het stoeltje van de Nkumi mag hij maar gebruiken in zijn eigen dorp of op de vergaderingen.

Hij neemt geen deel aan de beslissingen en is de 1e wacht naast de vergaderplaats.

Vroeger gaf men voor die waardigheid 50 - 100 fr.

e) Eindelijk komt de « Edimu » die veeleer slechts een kandidaat is. Hij heeft geen stoeltje en zelden een oshiki.

Op de vergaderingen is hij de buitenste wacht. Hij mag een « osuke » hebben als hij door de Mani gestuurd is.

De prijs heet « loheko » en was vroeger 10 - 20 fr.

2) Hun kenteekens en eereteekens, en wie er het recht toe heeft.

a) De « Yeko » of « Nkala », een soort stoeltje, dat tamelijk veel van vorm verschilt bij de verschillende stammen. Men heeft er met 1 of 2 of 4 pooten, men kan er op zitten of op liggen, al ware het maar om het hoofd te laten rusten.

Enkel de Nkumi hebben het, en in streken waar geen Nkumi zijn, bestaat het zelfs niet.

Enkel de drie eerste graden hebben er recht toe. De vierde enkel in zijn dorp en op de vergaderingen.

b) De « Elundja » groote bel of gong, die enkel

---

6) Er is zeker godsdienst mee gepaard, maar in hoever? Hun moreele principen zijn over 't algemeen tamelijk goed gebleven.

7) In den bruidschat « okundji » werd er vroeger een fictieve waarde gegeven aan de verschillende voorwerpen. Sedert eenige jaren zal men eerder de waarde aannemen zooals ze tegenwoordig verkocht worden door de Blanken.
De Nkumi echter bewaren hun oude gewoonten.

nog maar gemaakt worden bij de Djunga van Lomela en in 't Noorden van 't gewest Katako. Als de Mani op de zijne slaat zullen de anderen de hunne op den grond leggen.

Enkel de drie eerste graden hebben er het recht toe.

c) De « Oshiki »: lans met gewoonlijk een zeer lang blad en ijzeren steel, dikwijls nog omwonden of belegd met koperen draad. Kan soms zeer schoon gesmeed zijn. Verschilt tamelijk veel in vorm van stam tot stam.

Enkel de drie eersten hebben er het recht toe, en hebben ze ook altijd bij zich. Voor de anderen is het niet uitdrukkelijk verboden.

d) De « Yamba »: rugmandje dat niet altijd dezelfde vorm heeft als de rugmandjes van de vrouwen. Hierin worden gelegd: de Edimu en al wat hem toekomt: de geschenken die de Mani overal mag eischen, peper, zout, een houten bord... die noodig zijn dat de Mani ze goed kan verorberen. Ook nog eenige akonga om te helpen waar kan geholpen worden.

Enkel de drie eerste graden hebben een Yamba.

De vierde, de « Olembo » heeft een « osuke » of « diutu »: raphiazakje, waar hij eenige akonga kan in bewaren.

De laatste rang, de « Edimu », heeft enkel een diutu als hij gezonden is door Mani.

e) De Mani en de Okwa (de twee eerste rangen dus) hebben dikwijls een « Ekuhu » (ka nkoi): luipaardsvel, om de lenden.

Dikwijls ook hebben zij een « Ngondo » op het hoofd, versierd met koperen platen of « blinkende goedjes ». De Ngondo is een vel van gelijk welk beest dat die nkumi verkiest, en heeft eerder de beteekenis van kroon, of hoofdversiersel.

f) De halsketting mogen alleen de Mani en de Okwa dragen, alsook de voornaamste van de Ekwakwa,

g) Bij een volledig ornaat behooren ook de koperen ringen om armen en beenen. De Mani draagt ze aan beide armen en beenen, gewoonlijk in gelijk getal.

De Okwa aan één arm en één been.

De Ekwakwa heeft een armband, gewoonlijk aan de rechter hand.

Evenzoo de Edimu.

c) De Politieke Instellingen bij de Atetela-Asambala: de « AHUKA »

De instelling van de « Ahuka » is lang niet zoo ingewikkeld als die der Nkumi Okunda. Men mag zich ook terecht afvragen of er bij de Ahuka van organisatie en hiërarchie kan gesproken worden.

Het eenige wat men zou kunnen zeggen over hiërarchie is dat het dorpshoofd van de « otema wa nkoi » is, van het geslacht van de luipaard; en de « ahuka » van de « otema wa mbudi »: van dat der geit. Alhoewel dit laatste ook geldt voor de anderen — niet slaven — van 't dorp.

Als dusdanig is de chef boven de ahuka. Maar de ahuka zijn het sterkste door hun aantal en durf en aanmatiging, en de chef kan ze niet missen.

De basis van deze instelling is eerder de macht van den veroveraar en van diens voornaamste helpers. Bij de Nkumi is er veel geheimzinnigs mee gemengd omdat ze jaloersch zijn op hun macht, die niet erfelijk is. De Ahuka daarentegen zijn veel meer aanmatigend, omdat zij vroeger al 't ruw werk moesten doen en de lastige karweitjes. Hun zonen worden verondersteld van hetzelfde gehalte te zijn en kunnen vader dus opvolgen. Zij waren ook de voornaamste en moedigste strijders in den tijd van de stamoorlogen en bij de onderwerping van de anderen in den tijd der Atetela-Asambala.

Een eigenlijk ornaat hebben zij niet, hun lans en moed zijn hun gen eg. Enkel zal men eenige beestenvellen om de lenden winden om indruk te maken of schrik aan te jagen.

Van rangen of klassen heb ik bij hen nooit hooren spreken.

Een eigenlijke inwijding of plechtige opname zal soms wel eens plaats grijpen, als bv. een zeer moedig en imponeerend man in 't dorp is die te veel invloed begint te krijgen. Dan zal men hem wel eens de eer aandoen « het vel van de luipaard aan te trekken », « ndota nkoi » zooals men zegt: niet om zijn invloed te breken, maar opdat zijn invloed zou gedeeld worden door de ander Ahuka.

Dezelfde ceremonie — die veel geld veronderstelt bij den gevierde — zal ook wel eens plaats grijpen om een trommelaar te vereeren, en om hem het recht te geven een luipaardsvel om zijn trommel te hangen als hij trommelt.

De smeden ook genieten sommige voorrechten hun door de Ahuka gegeven, waarschijnlijk omdat men hunne diensten niet kan missen.

Zoo bv. als een wild beest gevangen of gedood is zal de chef een hesp, de trommelaar de nieren, en de smeden 't nekstuk krijgen.

Een der voornaamste rechten van de Ahuka is het recht het luipaardsvel te mogen aanraken, en er een te mogen bezitten.

De chef mag niet eten van de luipaard maar de Ahuka wel.

Als er zoo'n beest gedood werd in 't dorp hebben de Ahuka het recht bij den doortocht van het geschoten beest alles te nemen wat hun bevalt. Het beest wordt in 't dorp en in 't omliggende rondgedragen. (Dit gebruik is niet uitsluitend bij de Ahuka waar te nemen. Maar zij zijn wat ijveriger en wat heftiger om te nemen wat hun niet toekomt.)

Over 't algemeen zijn de Ahuka niet gaarne gezien door de menschen wegens hun verregaande aanmatiging.

In de streken waar de Ahuka gevestigd zijn is de groote veelwijverij geen zeldzaamheid.

N. B. In streken als bv. Lodja, waar de Atetela-Asambala gevestigd zijn met hun Ahuka, bestaat er onder de andere bevolking een zekere neiging om de oer-oude instelling van de Nkumi-Okunda te versterken. Zoo bv. in den tijd van de katoenmarkten doen er veel jonge gasten de noodige stappen bij hun ouders om Nkumi te worden. Het is een zekere plaatsing van 't geld, want wat men nu uitgeeft, zal later toch wel terugkeeren; een deel komt altijd terug bij vader die ook Nkumi is en de opbrengsten mag deelen met zijn makkers.

P. Stanislas, C.P.
Bena-Dibele

RÉSUMÉ.

Originaire de la région de Lubefu, le nom Atetela s'est étendu à d'autres groupes, grâce aux conquêtes de Ngongo Lotela. Un autre nom : Asambala est préféré par les conquérants moins mélangés avec les groupes soumis. Le nom Ankutshu est plus usité vers l'Est. L'origine de ces noms reste problématique. Une explication plausible est qu'ils indiquent la descendance de harems constitués par les chefs Arabisés de la côte avec des femmes Wasambala et Wankutshu.

Les Atetela-Ankutshu sont divisés en deux parties par l'organisation politique. Les conquérants du Sud-Est et les groupes soumis en premier lieu ont l'organisation simple des Ahuka. Le pouvoir des Ahuka, inférieur à celui des chefs mais le limitant de fait, dérive de ce qu'ils sont les anciens serviteurs des conquérants et se rattache au léopard, dont ils ont seuls le droit de posséder la peau. Par contre l'organisation autochtone, similaire à celle décrite d'autres groupes Mongo, est celle des Nkumi-Okunda, constituant la classe riche et influente, fortement hiérarchisée et dont les divers grades possèdent des attributions bien marquées. La position n'est pas héréditaire; elle s'achète. Son influence décline; mais là où des groupes Atetela-Asambala sont fixés au milieu des autochtones, on constate chez ceux-ci une tendance à renforcer l'institution ancestrale.

RECHTSTREEKSCHE REDE EN CHRONOLOGISCHE ORDE IN DE KONGO-TALEN.

Er zijn in de kolonie meerdere beweringen in omloop over de inlandsche talen, hun aard en struktuur. Een goed deel van die beweringen schijnen zóó vast te staan dat zij a.h.w. axiomas zijn geworden, die dus klakkeloos aanvaard worden. Het vraagt een langdurig en nauwkeurig onderzoek ter plaatse om die beweringen aan de werkelijkheid te toetsen. Het loont echter de moeite en men bevindt dan dat die axiomas verre van alle gegrond zijn.

In de regels die volgen zouden we er een paar van willen nader beschouwen.

ONRECHTSTREEKSCHE REDE.

Onlangs las ik ergens dat de Kongo-negers geen onrechtstreeksche rede kennen, doch enkel de rechtstreeksche. Ze zouden dus zeggen: ik denk: «ik zal vertrekken»; en niet: ik denk dat ik vertrekken zal. In het Nederlandsch is het verschil tusschen beide zegswijzen duidelijk uit de gebruikte wending. In het Latijn is het onderscheid nog scherper wegens het gebruik van den accusativus cum infinitivo. In het Fransch echter ligt het verschil enkel in het al of niet gebruiken van een voegwoord. Bv. Je pense: je partirai, tegenover: je pense que je partirai. In het Engelsch laat men zelfs veelvuldig het voegwoord weg, zoodat beide zegswijzen samenvallen.

De bewering dat de Negers geen onrechtstreeksche rede kennen lijkt me te steunen op dergelijke voorbeelden. Deze vormen echter geen voldoende basis van vergelijking, zooals uit voorgaande blijkt. Men neme dus liever zijn toevlucht tot duidelijker gevallen, en wel tot zinnen waarin het onderwerp van den hoofdzin niet de eerste persoon is. Bv. gij zegt dat gij weggaat: vous dites que vous partirez; you say you will leave; enz. Of: hij zegt dat hij werkt; il dit qu'il travaille; he says he is working. In rechtstreeksche rede gebruikt men dan in den bijzin den eersten persoon: gij zegt: «ik ga weg;» vous dites: «je pars»; you say: «I shall leave»; of: hij zegt: «ik werk»; il dit: «je travaille»; he says: «I am working».

Vergelijking met dergelijke voorbeelden uit Europeesche talen zou misschien wel het axioma over het ontbreken van de onrechtstreeksche rede in Negertalen een deuk kunnen geven. Dit is ten minste wat we bevonden hebben voor het lɔmɔngɔ.

Deze taal gebruikt zoowel onrechtstreeksche als rechtstreeksche rede, evenals onze Europeesche talen. In de voorbeelden met eersten persoon in den hoofdzin kan het voegwoord (te, mbɔ) gebruikt worden of weggelaten, evenals in het Engelsch. De vorm van het werkwoord vertoont geen verschil met de rechtstreeksche rede; hier komt het lɔmɔngɔ dus overeen met Eng. en Fr., en verschilt van Nederl. Aldus zegt men (om bij onze boven gekozen voorbeelden te blijven): ńtánga ńjifɔkɛnda, of: ńtánga te njifɔkɛnda.

Neemt men nu de voorbeelden van de

tweede soort dan blijkt aanstonds dat de onrechtstreeksche rede door de Mongo even goed gebruikt wordt als door Europeanen. Ook hier kan, evenals in het Eng., het voegwoord (te, mbo) weggelaten worden. Bv. gij zegt dat gij weggaat, en dgl.: ósanga (te, mbo) ókenda; Hij zegt dat hij werkt: ásanga (te) ásála. Deze onrechtstreeksche rede wordt evenveel gebruikt als in Europeesche talen naast de rechtstreeksche rede = hij zegt: ik werk = ásanga: ńsála.

Zoo zegt men ook in de dagelijksche taal zeer veelvuldig: báontóma (te) ńjimane = ze hebben me bevolen van weg te gaan; álangáki ánjémólé = hij wilde me doen opstappen; totángáké te ale esii = denk niet dat het ver is; ásangya te ákende lóbi = hij is voornemens morgen te vertrekken; kamba lóolimeja te lóókelaka = gij hebt immers bekend dat ge het gedaan hebt. Enz. enz.

Zou het lomongo dan de eenige Kongoleesche taal zijn die de onrechtstreeksche rede gebruikt? Of zou de bewering, dat Negertalen slechts de rechtstreeksche rede kennen, niet veeleer voortspruiten uit onvoldoende onderzoek? of uit een begripsverwarring over wat eigenlijk verstaan wordt onder rechtstreeksche en onrechtstreeksche rede? Waarbij dan, mogelijkerwijze, de psychologie haar rol speelt. De bewering past immers in het kader van onze algemeene opvattingen over Negers en hun talen. Het uitsluitend gebruik van rechtstreeksche rede doet zoo « primitief » aan, zoo kinderlijk. En die bestatiging geeft ons zoo'n speciaal soort teeder gevoel...

Wat er ook van zij, we meenden dat het nuttig kon zijn de aandacht eens te vestigen op dit punt der taalstudie, in de hoop dat ook andere talen nauwkeuriger zouden onderzocht worden. Het zal dan blijken of het zeer verbreide gedacht van het ontbreken der onrechtstreeksche rede in Kongotalen gegrond is of niet.

CHRONOLOGISCHE ORDE DER FEITEN.

Er wordt wel eens beweerd, zelfs door kenners, dat onze Kongoleesche bantoetalen geen ingewikkelde constructies kennen; en meer bijzonder, dat zij in de uiteenzetting der feiten en gebeurtenissen de natuurlijke chronologische volgorde niet wijzigen. Aldus zouden zij niet zeggen: ik ga niet weg, omdat het regent; doch enkel: het regent, ik ga (dus) niet weg. Ze zouden evenmin zeggen: Maria ging naar den tempel veertig dagen na de geboorte van Jezus. Noch: Alvorens te eten moet ge de handen wasschen. Eveneens: Jezus Christus heeft de Kerk ingesteld opdat in haar alle menschen de middelen zouden vinden tot het eeuwig leven, zou volgens den geest der Bantoe-talen moeten gezegd worden: De Kerk, Jezus Christus heeft haar ingesteld, zeggende: Mijne Kerk, dat elke mensch erin vinde de middelen om het eeuwig leven te bereiken.

Nu is het wel waar dat eenvoudige menschen dikwijls ook eenvoudige zinswendingen gebruiken. Dit is het geval in Europa zoowel als in Afrika. Veel zinswendingen die in boeken geregeld voorkomen en waaraan wij gewoon zijn geworden door onze jarenlange studies, worden niet zoo vaak gebruikt door gewone boeren en werkmenschen in Europa. Het kan dus zeker nuttig zijn tot dergelijke menschen in eenvoudige taal te spreken, zich dus te plaatsen op hun peil, vooral waar het gaat over verheven waarheden of over onderwerpen

waaraan zij niet gewoon zijn. Doch daaruit mag men nog zoo maar niet zonder meer besluiten dat die eenvoudige lieden geen meer ingewikkelde constructies kennen. We laten al te gemakkelijk onze oordeelen over dergelijke zaken steunen op hetgeen we in ons eigen, meer litterair, midden waarnemen, zonder te denken aan den geweldigen invloed die we ondergaan hebben vanwege de boekentaal en vooral de geleerde, gespecialiseerde of letterkundige taal.

Indien dus bv. de lɔmɔngɔ-sprekers vaak eenvoudige zinswendigen bezigen (vooral als zij zich richten tot Europeanen...) bewijst dit nog niet dat zij geen meer ingewikkelde constructies kennen, noch dat zij geen omkeering van de chronologische volgorde gebruiken. Hier hangt veel af van de individueele gesteltenissen. Niet alle inlanders zijn even beslagen in hun taal. Niet allen hebben hetzelfde redenaarstalent of artistiek gevoel. Sommige personen spreken steeds eenvoudige taal zonder zich de moeite te geven naar de specifieke woorden of geijkte uitdrukkingen en wendingen te zoeken. Hetzelfde verschil treft men aan in zake de constructies. Allerlei elementen van intellectueelen, moreelen, psychischen en socialen aard komen hier in aanmerking. Hernemen wij nu onze voorbeelden van hierboven. Reden aangevende zinnen komen in lɔmɔngɔ voor. Zij worden uitgedrukt hetzij door een relatief-vorm van het werkwoord, hetzij door uitdrukkingen bestaande uit voegwoord + substantief + connectief partikel.

Voorbeeld: la ntsina éâ = om reden van. In plaats van het connectief-partikel kan ook een relatief-vorm gebezigd worden terugslaande op het substantief; dit gebeurt speciaal wanneer een bepaalde tijd dient te worden aangegeven. Bv. omdat het regende = la ntsína ěki mbúla ɔjwěká (verleden). Het voegwoord LA kan ook weggelaten worden zonder dat de beteekenis er door verandert.

In plaats van ntsina, dat in eigenlijken zin: basis beteekent, komen ook andere substantieven voor, zooals: bokóo (eigenlijk overeenkomend met Lat. causa, niet met Fr. cause!); bɔkɔngɔ (eigenlijk: rug); ɛlɔkɔ (schuldigheid; ook: doeleinde); en dialektische woorden, zooals: ewélá, verwant met ww. wêla = sterven ter wille van iem. of iets. Met deze verscheidenheid in uitdrukkingswijzen vergelijke men de Nederl.: om reden van, om wille van, wegens.

Een zinswending als de boven aangehaalde: Maria ging naar den tempel veertig dagen na de geboorte van Jezus, is ook heel normaal in lɔmɔngɔ, zoodat zij woordelijk kan vertaald worden: Maliá áótswâka nd'ílɔmbe yǎ Njakomba bɛkɔlɔ 40 nd'áfɛka bǎ eótswelo éâ Yěsu. Evenals in het Ned. mag men echter ook een andere zinswending gebruiken: bv. Yěsu áoótswa bɛkɔlɔ 40 ko Malíá áɔkenda nd'ílɔmbe yǎ Njakomba = Jezus was 40 dagen geboren en (toen) ging Maria naar den tempel.

«Alvorens te eten moet ge de handen wasschen» wordt ook heel normaal in het lɔmɔngɔ weergegeven. Men gebruikt daarvoor een hulpwerkwoord gevolgd door den infinitief. Dat hulpwerkwoord is -singi, dat enkel in den statief voorkomt en geen andere beteekenis heeft dan aan te duiden dat de handeling van den hoofdzin gesteld wordt vóór de handeling van den bijzin. Deze bijzin kan, zooals ook in Nederl. en Fr., zoowel vóór als ná den hoofdzin komen. Het aangehaalde voorbeeld is in lɔmɔngɔ: osingí ɔlé. osolaka bakata. Of: osolaka bakata osingí ɔlé. Nog een voorbeeld: alvorens het werk te beginnen bidden wij = tosingí ómanga

bolemo, tɔ́ɔ́nda lɔ́ɔ́ndɔ.

Hieruit moeten wij besluiten dat: ofwel het lɔmɔngɔ op gebied van constructie gansch afzonderlijk staat onder de Kongoleesche talen, ofwel dat de hierboven aangehaalde bewering over den zgn. primitieven aard der inlandsche zinswendingen aan een kritisch onderzoek dient te worden onderworpen.

G. Hulstaert, M. S. C.

LOMONGO EN NGBANDI.

Naar aanleiding van mijn artikel onder bovenstaanden titel verschenen in ÆQUATORIA, VIII, bl. 153 zijn de Mill-Hill missionarissen PP. H. Noordman, H. van Thiel en B. Heijboer zoo welwillend geweest me enkele aanvullingen en verbeteringen te laten geworden, die ik hier volledigheidshalve laat volgen.

Bij : ngɔngɔ, ruggraat (rug) is het lingɔmbɛ-woord niet mokongo, doch mo-kɔngɔ.

Bij de woordenlijst dienen nog de volgende Ngɔmbɛ-woorden te worden gevoegd (de volgorde is die der Ngbandi-woorden):

bómbi : bomba = vergaderen, bergen
fɔndɔ : li-kɔndɔ = banaan
leli : ww. lɛla = kinderen-oppassen
ndiká : mo-ndiká (mv. ndiká) = palmpit
nyɔ^{a} : mwá = drinken
nzángo : d-ángo = palmtak

Voor : butu = zand, stof, is het Ngɔmbɛ-woord: dutu; het aangegeven ma-butu, schijnt een (vervormde ontleening aan lɔmɔngɔ.

Voortgaande op deze nieuwe gegevens wordt de proportie Ngbandi-lɔmɔngɔ-lingɔmbɛ iets gewijzigd ten voordeele dezer laatste taal, die aldus 6 woorden bijkrijgt; hetgeen hare proportie ten overstaan van ngbandi en lɔmɔngɔ brengt van een kleine helft op een groote helft (59 : 34).

G. Hulstaert.

UBANGI ONDER LINGUISTISCH OPZICHT.

1. De verschillende taalgroepen.

Er zijn in Ubangi drie hoofd-talen, elk door een goed aaneengesloten en talrijke volksgroep gesproken:

1) Het ngbändï.
2) Het ngbaka (buiten Ubangi gbaya of mandzia genoemd).
3) Het mbanza.

Buiten deze drie bestaan er nog andere talen door kleinere en meer verspreid levende groepen gesproken, en die men tot vier groepen kan herleiden:

De Banda-groep, (waartoe ook het mbanza behoort) met de dialecten: mɔnɔ, tɔgbɔ, gɔbü, ngbundu, ngbugu, yakpwa, ïangba, langbase (...).

4) De Nzɔmbɔ-groep, waartoe behooren, benevens het nzɔmbɔ zelf (waarvan hier de benaming aan heel de groep gegeven wordt[1]): het ngbaka-mabo, het gbänziri, het kpwálá of gbakpwä, alsook het buraka.
5) Het furü dat afzonderlijk moet genoemd worden, samen met het bagilo.
6) De groep der Bantoetalen, met het ngɔmbɛ, het gɛzɔ̃ (in Ubangi Binza-taal genoemd), het ndenga of taal der Ubangi-pygmeeën ook Mambenga geheeten.

1) Vroeger werd die groep de Ngbaka-Mabo-groep genoemd, doch om verwarring te vermijden met de Ngbaka van groep 2, spreken wij voortaan van Nzɔmbɔ-groep.
N. v. d. R. - De kleine ˜ achteraan den klinker beteekent nasalisatie. Het trema geeft den middeltoon aan.

Al de talen genoemd onder de nummers 1 tot en met 5 behooren tot de centraal-soedantalen. Volgens de verdeeling van Dr. Wils vallen ze onder de ÆQUATORIALE TALEN. In zijn bekend boek [2]) schrijft hij onder meer op bl. 18: «Het centraal deel (van de æquatoriale groep) ... bevat talen als het baya, het banda, het mandjia (=gbea), monjombo, gbanziri, gbwaga (=bondjo), sango...» Zijn baya en wat verder mandjia (=gbea), is ons ngbaka van groep 2; zijn monjombo is ons nzɔmbɔ en zijn gbwaga (=bondjo) is ons ngbaka-mabo van groep 4. Verder gaat schrijver met zijn opsomming voort: «Misschien ook... het gbandi... e. a.» Hier wordt ongetwijfeld ons ngbändï van groep 1 bedoeld. [3])

Talen, nauw verwant met het ngbändï, zijn tot nu toe niet gekend. Het commercieel sango, is er een «afkooksel» van. In het Westen van Ubangi, waar het ngbandi door een groot aantal inboorlingen, ook buiten ons vicariaat, gesproken wordt, wordt die taal «mbati» genoemd. [4]) Het is het westelijk dialect van het ngbandi.

Het ngbaka van Belgisch Ubangi is, afgezien van dialectische afwijkingen, dezelf-

2) De Nominale Klassificatie in de Afrikaansche-Negertalen. Nijmegen 1935.

3) Schrijver zegt dat er van die laatste talen, waaronder hij het ngbandi noemt, slechts lexicologische gegevens verstrekt zijn. Ofschoon hij in zijn litteratuur op bl. 32 de «Spraakkunst der Ngbanditaal» van (P.) B. (enjamin) Lekens opgeeft, schijnt hij dus dit boek toch niet ter hand te hebben gehad.

4) Diezelfde naam «Mbati» wordt ook te Banzistad aan de taal gegeven (ook West taal), die door de Lite gesproken wordt, dieper in het binnenland.

de taal als het gbaya en mandjia van Fransch Ubangi.

Al onze Banda-dialecten zijn vertegenwoordigd in de wel bekende en sterke Banda-groep van A. E. F.

Van de Nzɔmbɔ-groep moeten veel verwante talen gevonden worden onder de oude talen van Uele. Onder meer behoort het mayɔgɔ zeker tot deze groep, alsook het bangba, en waarschijnlijk het mundu. [5])

Het furü is zeker meer verschillend van de vier vorige groepen, doch waarschijnlijk behoort het nog tot de Centraal-Soedantalen. Nader verwantschap werd nog niet voldoende bewezen. Enkele lexicologische gegevens verraden een gelijkenis met het sara, een taal in de streek bezuiden het Tchadmeer gesproken. Grammatische wendingen in het furü vertoonen een overgang naar de Bornu-talen. Onder meer vindt men in het furü: (1) een verder doorgedreven gebruik van het meervoudspartikel; (2) een klaarder onderscheid tusschen de woordsoorten, en (3) het regelmatig voorkomen van een soort artikel bij het naamwoord in vorm van suffix.

Wat de talen betreft van de Bantoe-groep, blijkt het ngɔmbe van Ubangi nauw verwant met het ngɔmbe van de Middenkuip. Het gɛzɔ" of de Binzataal is nagenoeg dezelfde taal als deze van de Mobati van Z.-W. Uele.

Met de taal der Pygmeeën van Ubangi blijven nog verdere gelijkenissen te zoeken. Enkele beschouwingen kunnen nochtans reeds vooropgesteld worden. (1) De taal behoort zeker tot de Bantoe-groep, zoowel wat de woordenschat als wat de grammatische constructie betreft. (2) Ze schijnt niet in verband te staan met de nu nog gesproken bantoetalen van Ubangi, maar eerder met bantoetalen nu buiten ons gebied gesproken, o.a. met het mbati-mbaïki van A.E.F. en het bleku van den Evenaar. (3) Lexicologische gegevens wijzen op een zeker verband met een groep der soedantalen van Ubangi, nl. met de Nzɔmbɔ-groep. Gemeenschappelijke woorden komen voor bij het tellen en in namen van enkele cultuurgoederen bv. boog, pijl, ijzer, mes.

II. Overeenkomst van talen en volken.

Of talen en volken samenvallen is een heel ingewikkeld en delikaat vraagstuk waarop zoo maar niet ineens een afdoende antwoord kan gegeven worden. De gegevens die we omtrent ons volk hebben, zijn hiervoor nog niet menigvuldig genoeg. We kunnen nochtans reeds een antwoord geven op de volgende vragen:

Vallen talen en volken samen 1° uit geschiedkundig, 2° uit rassenkundig, 3° uit ethnologisch oogpunt? Of met andere woorden: volkeren die een vreemde taal spreken hebben die ook 1° een onderscheiden afkomst volgens hunne genealogieën en verhuizingen; 2° hebben ze andere lichamelijke kenmerken; 3° hebben ze een andere cultuur of beschaving?

A. Taal en geschiedenis.

In de talrijke werken van Mgr. B. O. Tanghe wordt deze kwestie meermalen behandeld. Hier kan ik dus volstaan met de volgende samenvattende besluiten:

1) In groote trekken zien we taal en afkomst samenvallen, bijzonder bij de groote

[5]) Waar de Calonne van de « Bwaka de l'Ubangi » spreekt (Azande, bl. IX, 34 en 95) moet telkens de Ngbaka-Mabo (groep 4) verstaan worden en niet de beter gekende Ngbaka van groep 2.

groepen.

2) wat de genealogische afkomst betreft is het samenvallen min volledig.

3) In hun verhuizingen is de overeenkomst meer zichtbaar. De groep die ngbandi spreekt zien we heelemaal voortkomen uit het Mbari-Shinkogebied, d.i. het Noord-Oosten. De Banda-groep, ofschoon in twee of drie kolommen over de Ubangi getrokken, zijn allen afkomstig van de Midden-Noordelijke streek; de Ngbaka van de Noord-Westelijke streek. De Nzombo-groep wordt opgegeven als komende uit de Yakoma-streek en heeft zich voortbewogen langs den Ubangi van Oost naar West. De Ngombe komen uit eenzelfde richting als de Ngbandi, te weten de samenvloeiïng van Uele-Mbomu en hebben zich later wijd verspreid.

B. Taal en ras.

Hier zouden we moeten kunnen steunen op lichaamsafmetingen. Deze zijn echter nog niet toereikend. Een 400 tal werden reeds genomen op Ngbandi en Mbanza van de Businga-streek. Een 50 tal zijn ook voorhanden van de Ngbandi uit de Yakoma-streek[6]). Maar op andere plaatsen waar de voornaamste bestanddeelen der groepen verblijven, werd nog geen onderzoek ingesteld.

Voortgaande enkel op een algemeenen indruk kunnen we het volgende zeggen.

1) Van een groot verschil waarmede men de twee groote linguistische verdeelingen van Bantoe en Soedaneezen zou kunnen tegenover elkaar zetten is geen spraak.

2) Sommige groepen vertoonen een goed te onderscheiden type: de Banda-type b.v. ten overstaan van de Ngbandi-type. De eerste is kleiner van gestalte, zwart van huid en ruwer van gelaat; de tweede is grooter, met klaarder huidskleur en fijner gelaatstrekken.

3) In ieder groep vindt men een vermenging van typen, maar dit is bijzonder bij de Ngbandi te bemerken.

4) De kleinere uiteengespreide groepen zijn van de omliggende volken nauwelijks te onderscheiden.

C. Taal en cultuur.

Ofschoon hier beter materiaal aanwezig is dan voor oogpunt twee (het raskundig onderzoek), bestaan er toch nog geen genoegzame gegevens om een definitieve uitspraak te doen.

Voorop dient hier weer gezegd, dat er geen spraak kan zijn de kleine Bantoe-groep van Ubangi tegenover de Soedaneesche groepen te stellen. Ten andere, de verdeeling in Bantoe en Soedaneezen wordt door de moderne ethnologen enkel nog gebruikt wanneer ze van een zuiver taalkundige verdeeling spreken. Een Bantoe-cultuur wordt nergens tegenover de Soedan-cultuur gesteld.

Ik spreek hier ook niet over onze Ndenga-pygmeeën, omdat deze kwestie te specifiek is en het onderscheid hunner cultuur te klaar.

Laten we eerst opsommen wat we denken gemeenzaam cultuurgoed te zijn van alle Ubangi-groepen samen, om ze beter te kunnen vergelijken met andere volken van Afrika.

1) Gemeenschappelijke cultuurgoederen der groepen van Ubangi.

Het land wordt bij hen bebouwd door de vrouwen (kleine tuinbouw). De mannen doen enkel de voorbereidende ontginning.

Ze hebben geen ware veeteelt. Ze houden enkel geiten en kippen.

---

[6]) Deze laatste werden opgenomen door Mr. Rosy in de Mbongo- en Litehoofdijen.

Ze leven ook gedeeltelijk van de jacht, waarbij ze zich bedienen van lansen, valstrikken en putten.

Ze bewerken het ijzer en hadden vroeger smeltovens.

Hun dorpen bestaan uit verschillende families, bijeengegroepeerd onder een dorpshoofd, die het hoofd is van een dezer families. De erfenis geschiedt langs patriarchale lijn.

Sporen bestaan van totemisme. Bv. verbod van zekere dieren te eten voor bepaalde personen, geslachten of klassen.

Iedere groep nu heeft, benevens deze gemeenschappelijke cultuurgoederen ook eigen gebruiken die hen onderling laten onderscheiden [7].

2) Cultuurgoederen van de Ngbandi.

Ze beoefenen de groote jacht met netten en honden.

Ze zijn voor het meerendeel binnenlanders. Enkele stammen zijn waterlui, o. m. de sango. Deze vervaardigen groote, ruw afgewerkte prauwen met afgeronden bodem. Bij het roeien zitten ze neer op den rand der prauw.

Ze hebben speciale geestenhutten voor de vereering van hun voorouders.

Hun hutten zijn rond, met kegelvormig dak.

Bij hen bestaat de ritueele besnijdenis niet.

Ze hebben een kleine, heel primitieve boog, waarvan de koord vastgemaakt wordt door wat men noemt « fixation frontale ». Hij wordt aangezien als de oorspronkelijke boog der Pygmeeën van Afrika.

Hun manier van vuur maken gebeurde door wrijving (vuurploeg of vuurschaaf).

Velen hebben de bovenste snijtanden uitgerukt.

De mannen droegen de boomschors van de « Ficus indica » als kleeding, de vrouwen droegen enkel een blad.

Hun voornaamste voedsel bestaat uit bananen en maniok.

Benevens de eenvoudige rolvormige trommels, heelemaal uit hout, hebben ze trommels op de twee uiteinden bespannen met vellen die met lederen reepels op het hout gehecht zijn.

De « kundi », de 5-snarige mandolien, is bij hen algemeen. De xylophoon is bij hen ook zeer verspreid.

Men vindt nog in hun geestenhutjes de tweeledige ijzeren klok zonder klepel, « kpwɔrɔ » genaamd en de groote « Ngbongbo »-klok. [8])

3) Cultuurgoederen van de Banda-groep.

Ze zijn enkel binnenlanders.

Doen niet aan gezamenlijke groote nettenjacht.

Hebben bogen die grooter zijn en van een anderen vorm dan die der Ngbandi.

Het is de eenvoudige boog met ronde stok, pees uit lianenvezels, afgescherpte uiteinden waaraan de pees bij middel van een oog vastgehecht is. Ze gebruiken ook pijlen met ijzeren punten.

Hun hutten hebben den vorm van een bijenkorf.

Ze hebben de besnijdenis ritus met afzonderings-afsluitingen.

Ze begraven hun lijken in zittende houding

---

[7]) Vele van de zaken die hier zullen opgesomd worden zijn in het praktisch leven heel dikwijls van weinig belang. De « ethnologische » beteekenis wordt hier in 't oog gehouden. Het zijn meestal goederen die dienen om « cultuurkringen » te onderscheiden.

[8]) Een nadere beschrijving en zelfs fotos van al deze voorwerpen kan men vinden in « De Ngbandi naar het leven geschetst », door Mgr. B. Tanghe. Congo Bibliotheek, XXIX.

in een graf met zijkelder.

Het hoofdbestanddeel van hun voedsel is maïs.

Ze hebben de tanden puntig afgevijld.

Vroeger werd vuur gemaakt door draaiïng (vuurboor).

Geestenhutjes voor de vereering der voorouders, zooals bij de Ngbandi, hebben ze niet. Ze hebben hutjes gemaakt met een «zoldering» waarin beeldjes van dieren in klei of hout bewaard en vereerd worden voor de jacht.

4) Cultuurgoederen van de Ngbaka.

Ze zijn geen waterlui.

Hebben een hoog-in-eer-gehouden besnijdenis-ritus met afzonderingskampen voor de jongens en analoge ritus, doch zonder kampen, voor de meisjes.

Ze kennen geen groote gezamenlijke nettenjacht.

Hun voornaamste voedsel is maïs.

Ze zijn bedreven boogschutters. Hun boog en pijlen zijn zooals die der Banda.

Het veelpuntig werpmes is bij hen algemeen.

De kleederdracht der vrouw bestaat uit een klein voorschortje uit ongekleurde rafiavezels en langs achter een soort staart uit dezelfde materie. Als versiering dragen ze soms een spiraaldraad om den hals.

Hun hutten waren vroeger in vorm van een bijenkorf.

Geestenhutjes zooals de Ngbandi hebben ze niet, maar bij hun woning ziet men uitgesneden houten afbeeldingen van de geesten welke ze vereeren.

Bij hen vindt men den stam-totem, hetgeen bij andere groepen van Ubangi weinig of niet aanwezig is.

Men vindt bij hen meer kunstzin dan bij de anderen. Hiervan getuigen de versieringen op voorwerpen ten gebruike der besnijdenis, de ingesneden menschenkoppen op pijpen en mandolienen.

5) Cultuurgoederen van de Nzɔmbɔ-groep.

Ik spreek hier van hetgeen nu nog eigen schijnt aan die groep. Veel dingen hebben ze gemeen met de groep in welker nabijheid ze verblijven. Is het bij de Ngbaka dan deelen ze in de Ngbaka-cultuur; is het bij de Mbanza of Ngbandi dan komen ze grootendeels onder zulken cultuurinvloed.

Het grootste gedeelte van de Nzɔmbɔ-groep zijn echte waterlui, onder meer de Nzɔmbɔ en de Banziri.

Hun prauwen zijn fijn afgewerkt, met platten bodem. De mannen en vrouwen staan recht bij het roeien; ze hanteeren de lange roeispanen.

Hun hutten zijn laag, rechthoekig, in lange rijen aaneengebouwd.

De vrouwen dragen een volkomen rokje in zwartgeverfde rafia, afhangende tot boven de knieën.

Men vindt bij hun soms nog harnassen uit olifantenvel.

6) Cultuurgoederen van de Ngɔmbe uit de Bantoe-groep.

Cultuureel zijn bij hen twee groepen te onderscheiden. De eerste woont rond Bosobolo in de nabijheid van de Ngbaka. Vroeger waren ze in nadere betrekking met de Ngbandi. De tweede groep woont nabij de monding van de Lua, ten Zuiden Libenge, en worden de Mbati-Ngɔmbe genoemd. Ze zijn vooral in aanraking met de Nzɔmbɔ.

De eersten hebben ronde hutten met kegelvorming dak zooals bij de Ngbandi. De huizen der tweeden zijn rechthoekig.

De eersten zijn binnenlanders en gebruiken

netten voor de jacht, terwijl de tweeden langs het water wonen.

De eersten hebben de besnijdenis-ritus voor de jongens, de tweeden bezitten die niet.

Bij de eersten is de kleederdracht der vrouwen dezelfde als die der Ngbaka-vrouwen, bij de tweeden is het de dracht der Nzɔmbɔ-vrouwen.

Beiden hebben geen geestenhutjes ter vereering der voorouders.

Iets wat hun echter allebei eigen is, en wat geen enkel ander Ubangi-volk bezit, zijn hun houten trommels, uitgebeiteld in den vorm van een dier (antiloop of buffel), waarvan staart en hoofd als handvat dienen en wier vier pooten op den grond rusten. Gelijksoortige trommels worden vermeld bij de Baloi van den Beneden - Ubangi en bij de Abarambo van Uele.

Uit deze vluchtige opsomming van cultuurgoederen kan men de volgende beschouwingen in het midden brengen.

1) De Ngbandi-cultuur is een diep complex van goederen uit zeer uiteenloopende beschavingen. Benevens heel primitieve bestanddeelen, zooals pijl en boog der pygmeeën, hun vuurploeg, en de afwezigheid van besnijdenis-ritus, hebben ze andere elementen die van een veel hooger ontwikkeling getuigen: hun patriarchaat is uitgewerkt in een stevige dorpsinrichting.

2) De Banda- en de Ngbaka-culturen staan dicht bij elkaar. De kloof tusschen hen en de Ngbandi is tamelijk groot. Deze twee zusterculturen, zonder zoo hooge ontwikkeling als die der Ngbandi te vertoonen, hebben nochtans meer eenheid, bevatten niet zooveel tegenstrijdige elementen, bezitten een meer ontwikkelden kunstzin en vertoonen meer fijnheid in hun familieleven.

3) De cultuurgoederen van de Nzɔmbɔ-groep verdwijnen meer en meer naarmate ze zich mengen met andere groepen.

4) De cultuur der Bantoe-stammen van Ubangi kan nog onderscheiden worden van die der Soedan-stammen, bijvoorbeeld waar het hun gebeeldhouwde trommels geldt, doch, op zijn geheel beschouwd, kan van geen eigen cultuur spraak zijn.

III. Vergelijkende Taalstudie.

Voor de studie van de verwantschap der talen in Ubangi werd reeds het noodige materiaal verzameld. Een deel ervan werd even vóór den oorlog naar het tijdschrift «Africa» gestuurd. Het was de vertaling in het ngbandi, mbanza, ngbaka en nzɔmbɔ van de «Short Guide to the Recording of the African Languages.» .Dr. Westermann vernoemde dit materiaal in «Africa» Vol. XII, N° 3,bl. 354. Eenzelfde vertaling bezitten we voor het furü, door P. Ernest Verbaenen opgemaakt, alsook een ander voor het mɔno en voor het ngbaka-mabo. Kleinere woordenlijsten bestaan voor het kpwálá, ndenga, ngɔmbe, gezɔ[a] als ook voor talen uit het omliggende gebied.

Op die manier kon uitgemaakt worden welke de afzonderlijke talen zijn en welke als dialecten van één taal moeten beschouwd worden. Alle in het eerste punt genoemde groepen zijn wel onderscheiden talen, de onderverdeelingen van eenzelfde groep zijn eer dialecten.

Een volledige kaart der taalgrenzen met hun dialecten werd reeds opgemaakt. Een reductie van deze kaart verscheen in Kongo-Overzee, Jaargang 1936-37,bl.212.

IV. Invloed van andere talen op eigen taal.

De inlanders houden aan hun eigen taal

en ook aan hun dialecten. Het lingala wordt beschouwd als de taal der Blanken, dus een vreemde taal, en wordt enkel door hen gebruikt in hun omgang met de Blanken.

De sociale voortreffelijkheid van de Ngbandi wordt door alle groepen in Ubangi herkend. Deze groepen leeren dan ook gemakkelijk het ngbandi als tweede taal aan [9]) De oorzaak hiervan ligt ongetwijfeld in de «infiltratie» van Ngbandi-stammen, die zich tot kort vóór de komst der Blanken liet voelen bij al de andere groepen. De groote Ngbaka-groep staat echter min onder dien Ngbandi-invloed dan de andere, ofschoon de oude Ngbaka nu nog ngbandi verstaan. Groote groepen die «en bloc» hun eigen taal laten om een andere taal over te nemen bestaan dan ook niet. Wel kent men kleinere dorpjes, die bij een ander groep zijn gaan inwonen en die na een paar generaties hun eigen taal verleerden.

Van grondige evolutie van taal is geen spraak, wel van overnemen van vreemde woorden. Zoo bezit het ngbandi reeds veel woorden, die onbewust, uit naburige, ook bantoe-talen, werden opgenomen.

V. Inlandsche taal en Missies.

Van den beginne af dat de Paters Capucijnen de evangelisatie van Ubangi in handen namen werd het princiep «moedertaal voertaal» doorgevoerd.- De «geriefelijkheid» van een lingua franca werd over het hoofd gezien. Men is begonnen het ngbandi aan te leeren en te gebruiken; daarna kwam er het ngbaka en nog later het mbanza bij. Zoo hebben de drie voornaamste talen van Ubangi hun recht gekregen. De andere groepen of dialecten zijn te weinig volkrijk of te veel uiteen verspreid om dit princiep overal met vrucht te kunnen toepassen.

De Protestanten van Ubangi (M.E.U.) hebben van het begin af het lingala aangenomen en gebruiken het nog.

VI. Inlandsche taal in het onderricht.

Godsdienstonderricht.

In den omgang met het volk gebruikt de missionaris de taal van den inlander. Het godsdienstonderricht geschiedt in zijn geheel in de taal van het volk. Waar alle onderhoorigen bij één taalgroep behooren is zulks gemakkelijk. Zoo zijn er drie missies uitsluitend door Ngbandi bewoond en het ngbandi wordt er als voertaal gebruikt: dit zijn: Banzistad, Yakoma en Abumombazi. Twee missies liggen onder de ngbaka wier taal er gebruikt wordt, nl. Bwamanda en Gangara.

De moeilijkheid verschijnt maar eerst, waar één missie leden van verschillende groepen moet bedienen. De ideale oplossing werd volledig doorgedreven op de missie van Mawuya, waar het volk hoofdzakelijk tot twee groepen behoort: Mbanza en Ngbandi. Catechumenaten worden afwisselend gehouden voor de Mbanza en voor de Ngbandi. Wanneer de Mbanza op de missie vertoeven, is mbanza voertaal; hetzelfde geschiedt voor de Ngbandi. Op de Zondagen echter wordt een mis met sermoen en gebeden voor elk afzonderlijk opgedragen, de eerste mis voor de Mbanza, de tweede voor de Ngbandi (Mbati). Deze oplossing is natuurlijk in het voordeel van den inlander, maar vraagt van den zendeling de twee talen goed te kennen. Op andere missies waar twee groepen aanwezig zijn werd dit princiep zoo volledig

[9]) Aan een opdringen van het ngbandi als «lingua franca» voor de andere groepen wordt hier niet gedacht.

niet doorgedreven. Te Businga wordt de tekst van den Catechismus door de Ngbandi samen met de Mbanza aangeleerd is het ngbandi. De uitleg geschiedt in de twee talen. Biecht wordt ook in de twee talen gehoord. De preek op de dorpen bij dorpbezoek geschiedt in elke taal.

Te Molegbe, waar ook een ruim deel Mbanza wonen, geschiedt er het godsdienstonderricht in het ngbandi. Tot nu toe werd nog geen rekening gehouden met het Mbanza, omdat de onmiddellijk bijgelegen dorpen allen Ngbandi zijn.

Te Libenge wordt het lingala als voertaal gebruikt. Dit komt vooral, omdat ten tijde der stichting van deze missiepost (1915) er te Libenge een overgroot getal soldaten waren (300), waaronder reeds veel christenen.

Te Bosobolo, waar de missiepost te midden der Ngombe gelegen is, werd het ngbandi ingevoerd. Wegens hunne vroegere betrekkingen met de Ngbandi verstaan deze Ngombe nog goed het ngbandi. De groote verscheidenheid van talen in dit missiegebied — benevens het ngombe (bantoetaal) zijn er ten minste 4 dialecten van de Banda-groep, waarbij nog Kpwala en Banziri van de nzombo-groep — liet het toepassen van het principp « moedertaal-voertaal » niet toe.

Te Mawuya waar men kordaat dit principp toepaste, is men onlangs verplicht geweest, benevens het mbanza en het ngbandi, ook het lingala in te voeren, om de nabij gelegen plantage Yumbi, waar alle slag van volk toekomt, te bedienen.

Schoolonderwijs.

In de lagere scholen, zoowel broes- als centrale scholen, werd hetzelfde principp als in het godsdienstonderricht zooveel mogelijk ingevoerd. Het ngbandi wordt als voertaal gebruikt in de scholen der missies van Banzistad, Yakoma, Abumombazi, Molegbe, Businga en Bosobolo. De voertaal is ngbaka te Bwamanda en te Gangara. Te Mawuya geschiedt het onderricht in twee talen: het mbanza en het ngbandi. Te Libenge gebruikt men het lingala.

In de normaalschool te Molegbe wordt het ngbandi voor een ruim deel der leervakken als voertaal gebruikt.

Het gebruik van de inlandsche talen op de missies wordt steeds in eer gehouden. Op de enkele missies waar het principp « moedertaal-voertaal » nog niet of enkel ten deele werd toegepast, wordt naar een gunstige oplossing uitgezien.

Bij de Protestanten is er spraak het ngbandi te gebruiken in de posten, welke ze zinnens zijn te stichten in Hoog-Ubangi.

Enkele Blanken, staatslui of handelaars, begonnen wel het ngbandi aan te leeren, doch ver kwam het erbij nooit. Feitelijk gebruiken de Blanken enkel lingala.

VII Eenmaking van talen.

Aan taaleenmaking voor de verschillende groepen valt niet te denken. Ze zijn alle gansch afzijdig staande talen met heel verschillende woordenschat. De grammatische constructie en syntaxis alleen zijn nagenoeg dezelfde, het zijn immers allen « aequatoriale talen ».

Eenmaking van dialecten is geschied voor het ngbandi door overheersching van de gewesttaal uit het Oosten. Het sango-dialect, voertaal in Oubanghi Chari A. E. F., werd met reden van kant gelaten. Dit wordt door de inlanders overal gunstig aangenomen.

Voor het ngbaka werd reeds getast door zendelingen der missies van Bwamanda en Bomenenge, om elkanders dialecten nader te

onderzoeken.

De noodwendigheid van eenmaking der Banda-dialecten heeft zich nog niet doen voelen.

P. Rodolf Mortier, O.M.C.

RÉSUMÉ

Les trois langues principales de l'Ubangi, parlées chacune par une population nombreuse et compacte, sont le ngbandi, le ngbaka et le mbanza. Cette dernière appartient au groupe Banda, dont les autres dialectes sont plus petits et dispersés. Toutes ces langues, avec le groupe Nzɔmbɔ et le Furü, font partie des langues que le Dr Wils appelle équatoriales. Les autres langues de l'Ubangi appartiennent au groupe Bantou: Ngɔmbɛ, Gɛzɔ et Ndɛnga.

La correspondance entre l'origine et la langue est peu marquée; elle est plus nette entre la langue et l'axe de migration. Les différences linguistiques ne correspondent pas avec les différences somatiques; cependant le type Banda est bien distinct du type Ngbandi. La correspondance est bien marquée entre la langue et les éléments culturels des divers groupes; cependant les Banda et les Ngbaka sont culturellement très voisins.

Chaque groupe tient à sa propre langue, voire à son propre dialecte. Cependant le ngbandi jouit de la prépondérance sociale dans la région, de sorte que les autres groupes apprennent facilement le ngbandi comme seconde langue, même les Ngbaka pourtant moins ouverts à l'influence ngbandi.

Le lingala n'est employé que par les Blancs et avec eux.

Les Missions protestantes n'emploient que le lingala; mais il est question d'adopter le ngbandi pour les postes à fonder dans le Haut - Ubangi.

Les Missions catholiques emploient partout la langue locale, excepté à Bosobolo chez les Ngɔmbɛ où l'on fait usage du ngbandi, à cause du nombre élevé de dialectes locaux; à Libenge, centre important, on emploie le lingala. Dans certains postes de mission l'instruction religieuse est dédoublée au profit des deux groupes linguistiques desservis. Dans les écoles la langue véhiculaire est le ngbandi chez les Ngbandi et à Bosobolo, ngbaka chez les Ngbaka, tandis qu' à Mawuya l'enseignement scolaire comme l'instruction religieuse est dédoublée: en ngbandi et en mbanza. A Libenge la langue véhiculaire des écoles est le lingala.

On ne peut songer à unifier toutes ces langues trop différentes entre elles. L'unification dialectale a été réalisée pour le Ngbandi, sur la base du dialecte oriental. Pour le Ngbaka il faudrait s'arranger avec les missions situées en dehors du Vicariat. La nécessité de l'unification des dialectes Banda ne s'est pas encore fait sentir.

DOCUMENTA

L'ENSEIGNEMENT DE LA GRAMMAIRE.

L'aridité de la méthode a causé une aversion généralisée du cours de grammaire. De ce fait nous avons aux États-Unis une génération de collégiens incapables d'employer leur langue maternelle comme un instrument pour exprimer leurs pensées. Cependant nous ne pouvons pas nous passer davantage de grammaire technique que nos gratte-ciels ne peuvent se passer de cadres.

L'expérience a montré qu'il est impossible aux élèves de s'approprier même les éléments de la grammaire anglaise, si ce n'est par une instruction organisée, compétente et prolongée.

Un cours technique de grammaire ne doit pas être un code de règles, de conjugaisons, etc: ni un exercice mécanique. La grammaire doit plutôt être enseignée fonctionnellement, en ce sens que les règles doivent être illustrées d'exemples et immédiatement appliquées. Un cours formel de grammaire est aussi bien un exercice de logique qu'une préparation aux études linguistiques ultérieures. Le Prof. Giese de l'Université de Wisconsin écrit que la maîtrise des principes fondamentaux de la grammaire maternelle est absolument indispensable à celui qui veut étudier la grammaire d'une langue étrangère. Le Prof Morgan ajoute: «contre l'ignorance, voire l'insouciance, que nous constatons au sujet des notions grammaticales chez les candidats à l'université, il nous faut faire deux choses: insister sur l'importance de la grammaire en soi, et obtenir par une instruction vivante la collaboration bienveillante de l'élève.» Pour cela les applications doivent se mouvoir dans la sphère d'intérêt des élèves. La matière doit être proportionnée au degré de développement qu'ils ont atteint. Diverses leçons peuvent fournir matière à des applications grammaticales, comme aussi à l'élargissement du vocabulaire.

L'instituteur doit attacher une grande importance à l'expression correcte de la pensée et des sentiments et y exercer ses élèves. Cela fait partie de l'éducation à la dignité personnelle et à la politesse.

La maîtrise de la langue parlée prépare à bien écrire. L'expression des pensées par l'écriture donne à l'élève l'opportunité de soumettre à la critique personnelle son propre travail.

L'élève doit apprendre à écrire par paragraphes et à les construire convenablement. Pour les débutants il est bon de suivre les degrés suivants: (1) Proposer un nombre de sujets parmi lesquels les élèves peuvent choisir celui qui les intéresse spécialement; (2) limiter le sujet à un point qui peut être traité dans un paragraphe; ainsi on empêche la prolixité caractéristique des enfants; (3) construire un vocabulaire par la compréhension et l'usage correct de chaque mot; (4) dresser un canevas pour mettre de l'ordre et de la précision dans le travail; (5) écrire un paragraphe, et le ré-écrire jusqu'à la plus grande perfection possible; (6) donner au paragraphe un titre; car le titre est la pierre de touche de la présence ou de l'absence d'une pensée cohérente.

Il est très important de se contruire un vocabulaire. Un mot n'entre dans le vocabulaire individuel que lorsqu'on en a saisi clairement la portée et l'emploi. Écrire par paragraphes se prête très bien à cette étude des mots et des nuances entre les «synonymes» par le choix qu'on en doit faire dans la rédaction. Ici aucun système préétabli ne peut servir: chaque élève doit se construire son vocabulaire par l'exercice. Durant toute sa vie, la précision de sa pensée sera profondément conditionnée par la précision de son vocabulaire. (Résumé d'après P. E. Campbell, dans: The Homiletic and Pastoral Review, New-York, Febr. 1946)

1931 à 1935, puis subi une diminution de plus en plus forte. Les deux dernières années, cette diminution accuse un déficit important (moins 44.000 en 1943; moins 97.000 en 1944). Certaines provinces ont connu des diminutions considérables de population de 1939 à 1944: moins 63.000 à Coquilhatville; moins 42.000 à Stanleyville et moins 119.000 à Lusambo. Par contre, la population a augmenté dans les provinces de Costermansville, Elisabethville et Léopoldville (La Revue Coloniale Belge, 15 déc. 1945).

LE CLERGÉ INDIGÈNE AU CONGO BELGE.

D'après les toutes récentes statistiques, il y aurait au Congo Belge 150 prêtres noirs. Résultat vraiment magnifique. Leur nombre a pratiquement doublé durant la guerre: il y avait 78 prêtres indigènes au Congo en 1939.

C'est en 1917 que fut ordonné le premier prêtre noir du Congo Belge. Il s'appelait Stephano Kaoze, et il avait été formé par Mgr Roelens. Depuis, que de chemin parcouru. Il faut en rendre grâces à Dieu (Grands Lacs, 61e année, n° 7; 15 mars 1946).

SUR LA COLONISATION BELGE.

...Les auteurs qui traitent des questions africaines sont communément d'accord que le Congo Belge est en avance sur d'autres territoires africains dans son développement constant du bien-être des indigènes. Pas de vagues promesses de gouvernement autonome: mais dans la poursuite d'une politique d'affaires pour le développement maximum des ressources du Congo, on y suit une vue réaliste de la participation de l'indigène jusqu'au point d'exiger de lui le progrès, même contre son gré.

Citons H. A. Wieschhoff: Colonial Policies in Africa, University of Pennsylvania Press, 1945: «Conformément avec cette politique, les Belges ont pris grand soin à l'amélioration de la santé des indigènes, à l'établissement d'hôpitaux, aux habitations: ils se sont beaucoup souciés du bien-être général des natifs. Il ne peut être nié que dans tout cela l'administration a fait de bien meilleurs progrès que tout autre gouvernement colonial en Afrique.»...

L'association financière du gouvernement colonial belge avec les grandes sociétés à concessions favorise cette politique. Pour citer encore Mr Wieschhoff: «Les Belges, industriels sages, ont compris que des indigènes bien nourris, bien logés, bien formés et contents font des travailleurs meilleurs et rendant mieux, que ceux qui sont mal soignés.» On se rappellera que Cecil Rhodes pensait et agissait de même....

Citons «Colonial Problems in Africa»: «Les Belges ont reconnu qu'il existe une relation déterminée entre l'expansion de l'industrie et les ressources humaines disponibles, et que l'épuisement des réserves de main-d'œuvre aurait des réactions sérieuses non seulement sur le développement industriel du pays, mais aussi sur le développement de l'économie indigène. La stabilisation de l'économie du village indigène était regardée comme de nécessité vitale et ne devait donc pas être mise en danger par le recrutement excessif de travailleurs pour les entreprises industrielles. Des établissements industriels ont essayé, avec un succès considérable, de stabiliser leur main-d'œuvre... Sous la réglementation gouvernementale l'alimentation fournie à ces ouvriers est supérieure à ce que est offert aux Africains ailleurs; puisqu'elle est choisie sur la base d'études qui, dans les dernières années, ont servi de modèles pour d'autres territoires africains...»

De sorte que dans le domaine du développement réalistique et sain du natif africain tant pour le bien du pays comme pour le sien propre, il faut reconnaitre au Congo Belge le mérite d'une politique progressiste qui est en avance sur celle suivie dans n'importe quel autre territoire africain.

Au sujet des relations raciales: les Belges suivent, en général, la politique raciale qu'on trouve dans les colonies britanniques. Ils ne permettent pas que la conscience raciale s'introduise dans les exigences logiques du développement économique; mais ils ne suivent pas la politique d'assimilation culturelle des Français....

(G. V. O. Bulkeley, in: AFRICAN STUDIES, Johannesburg, IV, 4, Dec. 45; p. 199)

MUSÉE DU ROI GEORGES V A DAR-ES-SALAAM.

Durant l'année 1945 le nombre des visiteurs a été de 10.000 (à l'exclusion des personnes qui ne savent pas écrire). Cette augmentation de 25 pour cent sur l'an précédent est entièrement le fait d'indigènes.

Le subside gouvernemental accru a permis d'organiser une campagne pour acquérir des objets ethnographiques en pleine voie de disparition.

LA COLONISATION EST UN SERVICE.

M. MASSIGNON, professeur au Collège de France, a eu l'occasion de s'élever contre certaines méthodes en matière de colonisation et a défini quelques-uns des principes qui doivent inspirer l'action des peuples colonisateurs. Citons l'un ou l'autre extrait de son exposé :

« Nous nous étonnons aujourd'hui de ce que nous appelons l'ingratitude des peuples pour lesquels nous avons accompli incontestablement des réalisations efficaces. Mais demandons-nous en conscience : si nos méthodes avaient toujours été pures, si nos intentions étaient demeurées désintéressées, si en un mot, nous autres, Européens, n'avions jamais compris la colonisation que comme un service, assisterions-nous au spectacle que nous fournissent telle ou telle « révolte en Syrie, en Indochine ou ce qui est pire, en Algérie ? »

« Notre supériorité, si elle veut être réelle, doit se mesurer à l'étendue du don que nous faisons. Accomplir œuvre de Français, ce n'est pas obliger tous les indigènes à parler français. Ce sera souvent enrichir une autre langue de ce que notre culture a d'assimilable. »

« La colonisation ne doit pas tant consister à imposer notre langue qu'à permettre à chaque peuple de découvrir, grâce à nous, à travers son propre langage, sa véritable civilisation. »

« Le témoignage que nous portons doit être authentique : aussi faut-il qu'il demeure spirituel. Il doit rester pur également, donc détaché de tout intérêt égoïste. » (GRANDS LACS, 15 avril 1946, p.47)

UNE STATISTIQUE COMPARATIVE

Des ANNALEN DER ST. JOSEPH'S CONGREGATIE MILL HILL, Dec. 1945, nous extrayons les chiffres suivants qui donnent la comparaison entre les années 1939 et 1944 :

Mission	Catholiques	Catéchumènes	Mariages
Ht. Nil (Uganda)	+ 69.013	— 8.699	— 480
Kisumu (Kenya)	+ 54.638	— 11.246	— ?
Cameroun brit.	+ 6.951	— 817	— 118
Basankusu (B.C.)	+ 3.357	— 5.885	— 446
Totaux	+ 134.159	— 26.647	— 1.044

DÉMOGRAPHIE SUR LA LOPORI.

...Le territoire de Bongandanga n'est plus habité que par 28.000 âmes et la population diminue d'année en année. Il comprend deux peuples nettement différents : les Mongo et les Gombe. Ces peuples, jadis en guerre, se sont, lors de notre occupation, stabilisés aux endroits qu'ils occupent aujourd'hui : les Mongo en amont et les Gombe en aval de la Lopori.

Le Mongo fin et racé s'est plus vite adapté à notre civilisation : pour mieux en jouir il s'est empressé de délaisser les villages pour les centres causant ainsi un premier arrêt dans l'accroissement de la population. Les maladies endémiques et vénériennes ont rapidement achevé de rendre catastrophique une situation démographique déjà fort compromise par l'émigration.

Quant au Gombe plus vigoureux, rendu, par des coutumes plus rigides, moins accessible aux facteurs de dissolution, il s'est longuement cantonné dans la discipline coutumière ; mais, depuis 1936, il n'est pas téméraire de dire que la population diminue aussi dans cette région et que les mêmes causes se trouvent à l'origine.

Les remèdes sont les mêmes que partout ailleurs : interdiction du recrutement, restriction sévère de la liberté d'émigration, action médicale intense dans le genre de celle du Foréami ; il faudrait y ajouter l'éducation de la jeunesse par des cours d'hygiène plus importants que ceux qui sont actuellement donnés dans les nombreuses écoles des deux confessions qui sont installées dans le territoire.

Aux causes de l'émigration que je vous signalais, il y a également lieu d'ajouter l'aridité des travaux de tous genres qui ont été imposés aux indigènes pour l'effort de guerre ; mais heureusement cette ère est close, et ces mêmes travaux, agricoles principalement, seront peut-être prochainement une cause directe de stabilition des populations. (Interview M. Naus, Courr. Afr. 10.2.46)

LA POPULATION INDIGÈNE DU CONGO BELGE.

Pendant la Guerre, la population indigène du Congo a augmenté de 60.000 unités et atteint actuellement 10.400.000 environ.

Mais si on examine de plus près la situation, on constate que la population congolaise a marqué une forte progression dans son accroissement de

ENSEIGNEMENT POUR FEMMES ADULTES AU KENYA.

Les premiers problèmes qui se posaient étaient: proposer un motif; convaincre les femmes adultes de la possibilité de réussite; persuader les maris et les instituteurs.

En 1940 le synode édicta la régle, que, après un an, tous les candidats au baptême auraient à passer un examen de lecture. Ce qui provoqua une tempête de protestations: « c'était demander l'impossible, fermer pour ainsi dire la porte de l'église à toutes les femmes. » Malgré les difficultés, des classes de lecture furent fondées; le succès fut maigre.

Un nombre considérable d'hommes ayant été appelés au service militaire, certaines femmes désiraient être capables de lire les lettres de leurs maris. On en profita pour lancer une nouvelle campagne en rappelant partout la règle synodale. Aux instituteurs et aux catéchistes on expliquait ce qui avait été fait dans d'autres pays, afin de les convaincre de la possibilité de l'entreprise.

En même temps une circulaire bimestrielle était envoyée à toutes les femmes des stations secondaires. On y donnait des informations intéressant les femmes; on signalait les progrès des écoles de lecture, ainsi que les publications dans les divers dialectes. Cette feuille publiait également les noms de celles qui avaient récemment appris à lire.

Il est très important de recourir à une méthode qui écarte rapidement le sentiment de désespoir si fort chez les débutantes. La méthode globale par phrases s'est montrée la plus féconde. L'opposition des instituteurs ne fut vaincue que lorsqu'ils constataient l'effet psychologique de la nouvelle méthode sur les femmes. J'avais la bonne fortune de découvrir une chanson Meru comprenant de nombreuses répétitions et en même temps une grande quantité des combinaisons syllabiques les plus communes dans le dialecte. L'avantage est ici que les paroles de la chanson sont connues par les femmes. Leur intérêt est ainsi éveillé. Elles lisent quelque chose de familier et ne tardent pas à remarquer les mots qui reviennent plus fréquemment; bientôt elles apprennent à les reconnaitre à la vue.

L'étape suivante consiste à lire des phrases simples, construites avec des mots choisis dans la chanson. Puis on prend quelques-uns des mots bisyllabiques employés dans la chanson et on les divise en syllabes. Ensuite on procède aux exercices syllabiques et à la composition de mots. On dresse des listes de mots bisyllabiques dont, soit la première syllabe soit la dernière sont identiques. P. ex. mwana, mwa-ka, mwa-ri, mwa-ki, mwa-ti, etc.

Comme exercices supplémentaires pour les élèves et comme aide pour les instituteurs, une série de cartons à été préparée qui comprend aussi bien la chanson et les phrases construites avec ses éléments que des mots composés selon ce système et comprenant les syllabes les plus communes.

En tête de chaque carton se trouve un mot-clé illustré par une figure. Puis se trouve le mot décomposé en syllabes. Suit une liste de mots commençant par la même syllabe. P. ex. mpaka, mpara, mpari, etc.

Les femmes n'ayant que peu de loisirs, les cours ne peuvent être donnés que deux ou trois fois par semaine. Parfois on ne peut leur consacrer que l'après-midi du dimanche.

Quelques-uns de nos plus éclatants succès ont été obtenus par des personnes incapables d'écrire lisiblement. Par contre, certains des instituteurs le mieux formés ont eu peu de succès avec les adultes. Leur sentiment de supériorité est fatal.

Jusque récemment les Meru n'ont montré que peu d'intérêt pour l'instruction, même de leurs enfants. Le fait qu'un certain degré d'intérêt a maintenant pu être éveillé ici dans des conditions défavorables, sans aide aucune de la part du Gouvernement et avec des instructeurs mal préparés, fait prévoir ce qui pourrait être réalisé avec l'assistance financière du gouvernement, avec des moniteurs formés et avec des facilités de propagande.

J'aime à souscrire à l'expression du Dr Laubach que la moitié de l'art consiste à vendre l'idée. Nous avons visé à avoir dans chaque station secondaire une ou deux personnes ayant appris par la méthode décrite. Invariablement celles-ci encourageaient leurs amies à essayer elles aussi; et généralement ce second contingent apprend plus aisément et plus rapidement que le premier. Dans les villages où aucun succès n'était enregistré on tâchait d'envoyer deux ou trois femmes dans un autre village, afin d'y constater de leurs yeux les progrès réalisés. Elles revenaient honteuses et forçaient l'un ou l'autre membre de l'église à commencer les cours. Ce truc a donné de bons résultats.

Résultats obtenus:

1) Après deux ans, 200 femmes sont connues comme avoir appris à lire.

2) Parmi les chrétiens la conviction s'est répandue que des adultes, hommes et femmes, peuvent apprendre à lire.

3) La demande de matière de lecture a augmentée considérablement.

4) Le temps requis pour sortir de l'analphabétisme a été diminué. Les premières femmes y mettaient plus de deux ans. Maintenant il faut en moyenne moins d'un an; et les élèves plus brillantes y mettent de trois à six mois

5) Chez les femmes le sentiment de la responsabilité en matières ecclésiastiques a augmenté. Là où la population instruite est peu nombreuse existe le danger de retomber dans l'analphabétisme à cause du manque de stimulant dans le milieu. Pour diminuer ce danger, de petites bibliothèques de village ont été établies partout où se trouve un local convenable. Ceci a pu être réalisé dans cinq localités centrales. On espère qu'ainsi l'intérêt pour la lecture ira croissant.

Dans un village tous ceux qui savent déjà lire et écrire un peu se sont unis pour se communiquer mutuellement les connaissances qu'ils possèdent. Ils se réunissent les samedis après-midi. Chacun donne des leçons sur son sujet particulier.

Pour susciter la collaboration des plus avancés cette méthode semble plus utile que l'appel direct. Car chacun apprend quelque chose en même temps qu'il rend service aux autres. On pourrait trouver là l'amorce d'un mouvement parmi les plus évolués, afin qu'ils accordent leur collaboration sans idée de gain pour eux-mêmes.

Pour que une campagne contre l'analphabétisme réussisse, il est essentiel que les Africains influents et instruits comprennent que le vrai progrès est possible seulement s'ils se considèrent comme obligés à partager avec les masses les connaissances qu'ils possèdent. Le poids de l'inertie est grand chez les analphabets, et le problème d'éveiller leur enthousiasme est ardu. Mais plus ardu me semble le problème d'éveiller l'enthousiasme de l'élite instruite qui, à quelques rares exceptions près, paraît ne pas vouloir collaborer sincèrement à un mouvement qui requiert l'aide bénévole sur une échelle tant soit peu grande. Je ne doute point que les premiers ne suivent une direction capable. Mais je doute que celle-ci puisse actuellement se trouver en Afrique. (Résumé, avec la bienveillante permission de l'auteur et de la revue, d'après M. HOLDING (Meru, Kenya), dans: BOOKS FOR AFRICA.)

BIBLIOGRAPHICA

LA CONFÉRENCE AFRICAINE FRANÇAISE. -76 pp. Editions du Boabab, Brazzaville. 1944.

Sous la présidence de M. René Pléven, Commissaire aux Colonies, s'est tenue à Brazzaville, du 28 janv. au 8 févr., la Conférence Africaine Française, avec objet de formuler les vues des chefs de territoires sur la direction à imprimer à la politique coloniale française en Afrique et sur la meilleure manière de réaliser dans la constitution nouvelle l'intégration de l'Empire français.

La C.A.F. a formulé ses vues en principes et recommandations d'ordre politique, social, économique et administratif. Principes et recommandations qui sont introduits avec des affirmations les plus belles: « être les moniteurs d'une humanité », « primauté de l'homme et de la société humaine », « aimer et comprendre les besoins et les aspirations de nos sujets africains », « subordonner notre politique à l'épanouissement des races locales ». Notez ici l'affirmation de M. F. Gouin, très « démocrate » dans une réunion « impériale »: « L'heure de la majorité approche pour nos populations indigènes ».

Voici les principes et recommandations les plus saillants: « Les fins de l'œuvre de civilisation accomplie par la France dans les Colonies écartent toute

idée d'autonomie, toute possibilité d'évolution hors du bloc français de l'empire, la constitution éventuelle, même lointaine, de selfs governements (sic) dans les Colonies est à écarter ». « La France ne peut partager ses responsabilités avec aucune institution anonyme ». « Dans la grande France coloniale, il n'y a ni peuples à affranchir, ni discriminations raciales à abolir. Il y a des populations qui sentent Français.. et qui n'entendent pas connaître d'autre indépendance que l'indépendance de la France ».

« Il est désirable que les emplois des cadres d'exécution soient, le plus rapidement possible, tenus par des indigènes, sur la base d'égalité des titres avec les fonctionnaires européens, avec, à compétence égale, une rémuneration égale ».

« Maintenir les institutions politiques traditionnelles, autant qu'elles soient utiles ». « Organiser les évolués; si possible y inclure les artisans et ouvriers qualifiés. Mais pas encore de citoyenneté locale ou d'empire ».

« Protéger la liberté du mariage. Favoriser le mariage monogamique, qui devra, dans tous les cas, faire l'objet d'un contract enregistré à l'État-Civil; contract qui admet le divorce ». « Tout tribunal indigène, jugeant d'une affaire de famille, devra toujours être présidé par un fonctionnaire européen, afin que l'évolution de la coutume soit contrôlée et conduite, non selon la coutume, mais selon les principes de la liberté du mariage ».

« Création d'écoles dans tous les villages pouvant présenter un effectif scolaire de 50 élèves (garçons et filles) ». « L'enseignement doit être donné en langue française, l'emploi pédagogique des dialectes locaux parlés étant absolument interdit, aussi bien dans les écoles privées que dans les écoles publiques. »

« Assurer aux Africains une vie meilleure par l'augmentation de leur pouvoir d'achat et l'élévation de leur standard de vie. »

Le « ton » de la C. A. F. diffère donc assez du programme de « Politique indigène de l'A. E. F. » formulé par feu le Gouverneur Général Eboué en novembre 1941. Aux heures difficiles de la guerre fallait-il ménager les sentiments indigènes et religieux ? Et à l'aurore de la Victoire fallait-il renforcer les liens de l'Empire ? En tout cas, là où 1941 semblait une courageuse correction de direction, 1944 réapparaît la ferme reprise des traditionnelles vues d'assimilation politique et culturelle.

Mais les évènements marchent plus vite que les prévisions des prophètes politiques. La C.A.F. semble enterrée et Eboué, « une des plus grandes figures du monde noir, celui dont les nègres d'Afrique et d'Amérique veulent faire le symbole des possibilités qui leur sont ouvertes » (G.C. Courrier d'Afrique, 29-5-46), semble vouloir ressusciter de ses cendres encore chaudes. « Les principes français d'une politique coloniale nouvelle, définis par Georges Boussenot, député de Madagascar à l'Assemblée Nationale Constituante de Mai 1946 », (article reproduit par le Courrier d'Afrique du 25 Mai 1946) parle bien nettement « de la formation de pays indépendants associés en une union librement consentie, l'Union française ».

Espérons seulement qu'à « l'heure de la majorité », de ces nouveaux pays, cette majorité ne sera pas un autre despotisme du nombre contre les droits des minorités.

E. Boelaert.

R.P.J. BOUCHAUD, C.S.Sp. - PETITE GÉOGRAPHIE du CAMEROUN sous mandat Français. (Nouvelle édition) A l'usage des écoles. 36 pp. — HISTOIRE et GÉOGRAPHIE du CAMEROUN sous mandat Français. (Nouvelle édition). 48 pp. Procure du Vicariat Apostolique, DOUALA. 1944.

LA PETITE GÉOGRAPHIE est un manuel scolaire illustré de la géographie physique, humaine, politique, économique et administrative du Cameroun. L'auteur ne précise pas à quel degré de l'enseignement il destine son ouvrage. Tout porte à croire qu'il a envisagé les classes supérieures de l'enseignement moyen. Au Congo Belge un instituteur d'école primaire réussirait difficilement à donner toute la matière de ce cours chargé, qui me paraît plutôt un livre du maître qu'un manuel d'élève. Au lieu de quelques cartes simples mais expressives, judicieusement coloriées, le livre contient des feuilles de célophane sous lesquelles il faut glisser un carton, les deux dispositifs donnant alors une vue d'ensemble sur les régions naturelles, le climat, les tribus, etc. Attirail trop compliqué pour des élèves même avancés, mais économique et bon pour le public formé.

Le second ouvrage présente un remaniement

augmenté mais pour le grand public. Une notice historique et une bibliographie ont été ajoutées. L'auteur a su condenser dans un espace restreint une ample documentation sur le Cameroun.

V.A.

OLIVIER DE BOUVEIGNES : ÉCOUTE S'IL CONTE... Éditions Grands Lacs. Namur, 182 pp.- 25 frs b.

De son ton prenant et entraînant, de sa plume facile et brillante l'auteur dit ici à ses enfants vingt contes à la mode indigène. Nul n'ignore que depuis longtemps il y est passé maître et si les bêtes qu'il fait parler si bien savaient lire, ils dévoreraient ses livres. En attendant que tous les enfants du Congo au moins les lisent.

E. B.

Les ABANDIYA. Par les Frères de St Gabriel. Bondo.

Ce manuel d'histoire locale a été composé surtout en vue des écoles du Territoire de Bondo. Tel quel cependant il peut servir à d'autres lecteurs. Le texte en Français et en Lingala se répartit sur 36 pages. On y voit en outre 2 cartes explicatives et un tableau généalogique.

Prix par exemplaire 5 frs; port en plus

S.

PERIODICA

BULLETIN DE JURISPRUDENCE DES TRIBUNAUX INDIGÈNES DU RUANDA-URUNDI. Paraît deux fois par an. Abonnement : 10 frs.-Rédaction-Direction : Groupe Scolaire, Astrida (Ruanda).

Ce nouveau bulletin, publié par un groupe d'anciens élèves du Groupe scolaire d'Astrida, présentera des études d'ordre général ayant rapport à l'interprétation des ordonnances et des coutumes du Ruanda-Urundi, et surtout des jugement annotés.

Le 1er n°, paru en mai 1946, contient en 52 pages : La Jurisprudence des tribunaux indigènes et son influence sur l'évolution du droit coutumier (G. Mineur); La Tutelle en droit Munyarwanda (G. Sendanyoye) : ensuite 16 jugements annotés.

Nous souhaitons longue et fructueuse activité à la nouvelle revue.

AFRICA, XVI, N°1 : Land Tenure on the Erithrean Plateau (S. Nadel), La Notion de Propriété chez quelques peuplades matrilinéales du Congo Belge (N. De Cleene), The Beef-cattle Trade in Nigeria (G. Jones), Le Problème des Mulâtres (G. Hulstaert)

XVI, 2 : Urbanization in Southern Rhodesia (P. Ibbotson); La coutume du Hlonepho (F.Laydevant); Applied Anthropology (E.Evans-Pritchard); Land Tenure on the Erithrean Plateau (S Nadel); A Zulu Poem (B. Vilakazi).

AFRICAN STUDIES, IV, 4 : The Chieftainship in Basutoland; African Music; The Mganda Dance (A.M. Jones); The Indicative Mood and its Classification in Southern Bantu (E. Westphal); The Relative-Locative Clause or Adverbial Clause of Place in Xhosa (J.M.Jeanjaquet); Colonial Policies To-Day (G. Bulkeley).

V, 1 : W. H. Stead: The Clan Organization and Kinship System of some Shona Tribes; W. Bourquin : The So-Called Article in Xhosa; R. Dugast : Étude grammaticale d'une Fable du Cameroun français; E. Westphal : The Unification of Bantu Languages; M. Jeffreys : Nsangu's Head; R. Horwitz : White Settlement in Africa.

THE RHODES—LIVINGSTONE JOURNAL : HUMAN PROBLEMS IN BRITISH CENTRAL AFRICA, III : African Land Tenure (Max Gluckman); African Land Usage (W. Allan); A Scientific Approach to the Problem of Post-War Employment and the non-European in South Africa (M.Ballinger); Ecology of Man and Plants in Northern Rhodesia (J.M.Winterbottom); Land Settlement in the Eastern Province of Northern Rhodesia (R.H.Fraser); The Mulobezi-Mongu Labour Route (R.Philpott); How the Bemba make their Living (M.Gluckman).

Ce numéro commence une bibliographie classifiée des publications intéressant l'étude des problèmes sociaux et psychologiques de l'Afrique centrale britannique.

NEUE ZEITSCHRIFT FUR MISSIONSWISSENSCHAFT, II, 1 : J. Beckmann : Die Missionen zwischen Krieg und Frieden ; P. Pascal : Paul Claudel et les Missions ; L. Kilger : Die Schwierigkeiten der Alten Kongo-Mission ; Mgr. L. Bossens : L'Activité missionnaire suisse durant la deuxième guerre mondiale ; G. Höltker : Die Kleiderfrage in den beiden Vikariaten Ost- und Zentral-Neuguinea ; J. Henninger : Une campagne chrétienne contre le centre de l'Islam au 12ème siècle.

II, 2 : H. Jedin : Ein Vorschlag für die Amerika-Mission aus dem Jahre 1513; J. Wicki : Zur Missionsmethode des hl. Franz Xaver; A v.d.Eerenbeemt : Les Missions de Scheut pendant la Guerre; J.Henninger : Spuren christlicher Glaubenswahrheiten im Koran, III; M.Nauwelaerts : L'Action missionnaire des Pays-Bas; L.Kilger; Zur Geschichte der portugies. Missionen in Afrika.

GRANDS LACS LXI, 8 : Statistiques de l'Islam dans le Monde ; Quelques grandes dates de l'Uganda (M. Raux); Origines et Fondation d'Usumbura (R. Philippe) ; L'Ame d'un Peuple (L. Hertsens) ; Statistiques des missions congolaises ; L'Eglise catholique et l'Inde moderne (R. Drugman) ; L'Action Catholique pour Européens au Kivu (G. Mosmans) ; La Maison du Missionnaire à Vichy (C. Arou).

LXI, 9 50 Ans d'Épiscopat de Mgr Roelens au Haut-Congo (Ch.Morel); Les Rapports entre les Blancs et les Noirs (M.Vermeire); La Léproserie de Tshumbe (Dr Hemerijckx); Situation missionnaire de l'Urundi (Mgr A. Grauls); Jeux africains.

BELGIQUE D'OUTRE—MER.

Les numéros 7 et 8 clôturent l'activité de cette revue fondée pendant la guerre par le V, Club, pour suppléer au manque de publications d'intérêt général. Le comité de rédaction estime que, la guerre finie, « l'instant de Belgique d'Outre-Mer est passé ».

Relevons dans ce dernier fascicule un aperçu très bien pensé de « La Politique indigène et l'Évolution de la Colonie, » par N. Muller; L'Ordre Public à Léopoldville, par A. Scohy; Un Aspect de l'Évolution au Congo Belge, par A.Willemart; A propos du Mariage Coutumier indigène, par D. Halleux.

TANGANYIKA NOTES AND RECORDS, N° 18 : The African and how to promote his Welfare (P. Mntambo) ; Stanley versus Tippoo Tib (J. M. Gray) ; Introduction to Witchcraft in Africa (H. C. Baxter) ; Insignia and Ceremonies of the Heru Chiefdom of Buha (J. Tawney).- **No 19 :** Linguistic Notes from the Southern Province (L. Harries) ; Notes on Native Methods of Fishing in the Mafia Islands (B. Stubbings); Bagamoyo (R Ollendorff); Supplementary Note on Stone Structures in East Africa (C. Gillman).

LOVANIA N° 8 : Notice Historique sur le Vicariat de Baudouinville (N. Antoine) ; Projet d'enseignement agronomique supérieur au Congo (L. De Wilde); Autour des dialectes régionaux (J. Esser) ; Le mariage monogamique et le statut familial des indigènes (P. Piron); Organisation de l'étude scientifique des populations indigènes au Congo (J. Grootaert); La recherche scientifique au Congo Belge. L'enseignement supérieur catholique pour indigènes en Afrique du Sud (J.B.) ; Problèmes de politique indigène (J. M.) ; Les langues congolaises et nous (A.R.).

no 9: Le Vicariat Apostolique de Beni (R. Declercx); La Formation des Assistants Médicaux Indigènes (C. Ronse) ; A Propos d'un Projet de Loi sur l'Assistance Sociale (M. T. D.); Aspect Actuel de l'Évolution des Indigènes du Congo Belge (M. Quix); La Protection du Mariage Indigène (A. Rubbens); Réflexions sur la Religion des Basanga (B. del Marmol).

BULLETIN DE LA SOCIÉTÉ D'ÉTUDES CAMEROUNAISES, N° 12 : L'obstétrique en pays Yaoundé (Drs. G. Olivier et L. Aujoulat) Ce numéro inaugure une rubrique nouvelle : des extraits de jugements en matières indigènes.

BAND, V, 2-3 : J. Quix : Moraal, Economie en Inlandsche Politiek ; H.A. Cornelis : Kolonisatie van Kongo ; J.E. Grootaert : Essentie en Primitiel, Inlandsche Politiek en ons Gedrag.

no 4 - 5 : J. Grootaert : Bantu-Logica ; L. Bittremieux : Uit de Moderne Geschiedenis van Kakongo, - de Eerste Slaapziekte.

KONGO — OVERZEE, X-XI (1944 - 45), 1 - 3 : Vers l'Avenir ; De maatschappelijke groep als scheppende synthese (G. Brausch) ; La juridiction indigène chez les Bakongo orientaux (J. Mertens) ; Syntaxis van het Tshiluba, vervolg (E. Meeussen) ; Developments in colonial policy (H. Cornelis); Het Opperwezen en de regen (M. Vanneste).

Nihil obstat
M. Es.

Imprimatur
Coquilhatville, 24 septembris 1946.
H. Vermeiren Provic.

AEQUATORIA

IXe Année N° 4 1946

LANDBOUWONDERWIJS

HOEVESCHOLEN 1)

Deze scholen hebben tot doel leerlingen, die de eerste jaren der lagere school hebben doorgemaakt, op te leiden tot praktische landbouwers en veekweekers. De vorming die hun dient gegeven te worden, is hoofdzakelijk de beredeneerde praktijk, aangepast aan de eischen en de omstandigheden der streek, met het doel de leerlingen bij het landbouwbedrijf te houden en hen te helpen bij het inrichten van een z.g. boerderij, waar ze een landbouwershuisgezin zullen stichten. Men wil dus boerenfamilies tot stand brengen, die zich vestigen bij hun volk, in hun streek en zooveel mogelijk in hun dorp: die zich van de andere families eigenlijk onderscheiden door dat ze dit bedrijf niet als een noodzakelijkheid, noch als een bijzaak beschouwen, doch er werkelijk hun stiel van maken, waarin ze zich verder willen ontwikkelen en bekwamen. Dit is voorzeker wel een van de meest beschavende en opvoedende middelen voor het welzijn van den inlander en dit verdient voor ons, missionarissen, alle belangstelling, vooral als we die benaming kunnen doen voorafgaan door het woord: kristen.

Kristen landbouwersfamilies stichten! Maar dit is het uitgangspunt en de grondslag waaruit een kristen boerenstand in Kongo moet worden opgebouwd. De roem van dien stand hoeft niet meer te worden gemaakt. Luister naar wat Z. D. Hoogw. Kardinaal Van Roey verklaarde: « Wat is er schooner dan de landbouwersstand? Gij werkt en leeft in de heerlijke natuur Gods; gij hebt het genot van al haar pracht en al haar weelde; gij zijt niet opgesloten in de doffe lucht van fabrieken of bureelen. Daarom zijt ge gezond en kloek, gezond naar lichaam en gezond naar ziel. Gij zijt de vrije mannen; de boer is zijn eigen meester en hij is koning op zijn land. De boeren zijn machtige steunen voor het Vaderland; zij minnen de orde en de tucht, zonder dewelke de maatschappij onmogelijk kan leven of bloeien: door hun werken en zwoegen zijn zij de beste voortbrengers van welvaart en vooruitgang; door het getal hunner kinderen verzekeren zij, meer dan welke maatschappelijke stand ook, de toekomst en den bloei van het land. Eere dus aan de boeren! Heil en zegen aan den landbouwersstand! »

En wat dan gezegd van de opvoedende waarde van degelijke kristen huisgezinnen, blijvende bij hun stand, in hun midden, in hun dorp?

Opvoeding is immers niet het werk alleen eener school, doch wel vooreerst dit van ouders, van het huisgezin. In het boek van Dr Frans De Hovre « Paedagogische Wijsbegeerte » lezen we: « Het familieleven wordt terecht aangezien als het eigenlijke opvoedingsgesticht voor sociale cultuur »

Pestalozzi zegt: « In 't vaderhuis ligt de grondslag van alle menschelijke en van alle sociale cultuur. Nergens wordt de vastheid en de eenheid van 't menschelijk karakter zoo goed verzekerd en ontwikkeld als onder den invloed van huiselijke bezigheden en van welgeregeld familieleven. Huiselijke wijsheid is voor de vorming van den mensch wat de stam is voor den boom. »

En nogmaals Dr. De Hovre: « In de hevigheid van de conflicten, die in geen enkelen socialen levenskring even sterk aanwezig zijn, ligt het geheim van den paedagogischen invloed der familie ».

Mgr. Dupanloup verklaarde op het Kongres te Mechelen: « De lagere school is in mijn oogen de voedster van tweeden rang. Beweren dat zij het aanschijn der aarde zal veranderen is eenvoudig kinderpraat. Verre van de hervormster van het menschdom te zijn, is de lagere school slechts de

(1) Door een foutieve vertaling van « Ferme-école » werd in 't Nederlandsch reeds het woord « Schoolboeve » gebruikt. Men hoeft dit woord maar te plaatsen naast: schooltuin, schoollokaal, schoolreis, schoolmeubel, enz, om in te zien dat het niet past in de beteekenis die aan dergelijke instelling wordt gegeven.

medewerkster van moeder en kind gedurende de eerste kinderjaren en de eerste opvoeding».

De Amerikaan Spalding schrijft: « Natuur, vrijheid, godsdienst, litteratuur, wetenschap, kunst, handel, werk en vrije tijd, zijn alle **opvoedingskrachten en opvoedingsgelegenheden**, en 't is de taak der wijzen en der leiders dat ze **bijdragen** tot het vormen van een hooger ras van menschen ».

Wil men karakters vormen, dan vergete men niet dat op negenjarigen leeftijd de meeste menschen hun plooi genomen hebben voor het heele leven en het zijn maar uitzonderingen, die later die plooi nog zullen veranderen. Daarom zegt Pestalozzi tot de ouders: « Buigt uw kinderen waartoe gij ze wilt opvoeden, vooraleer zij weten wat links of rechts is ». Wat bij den Vlaming aldus bepaald wordt: « jong geleerd, is oud gewend ».

Dat onze inlandsche schooljeugd nog steeds ver van beschaafd is, niettegenstaande alle inspanningen; dat op de dorpen, bij vermaken, bij onderlinge verhoudingen, het nog heel wat te wenschen overlaat; dat de liefde tot het boerenwerk niet de hoofddeugd van den kleurling is, heeft alles tot eerste oorzaak: het te-kort aan degelijke huisgezinnen, aan familiale opvoeding.

Kan men een kern stichten van degelijke kristen families, blijvende in al hun eenvoud, doch met moed, liefde en fierheid bij hun werk, dan kunnen van daaruit de beste resultaten verwacht worden.

Eens deed mij een brave dorpspastoor uit Vlaanderen opmerken dat toch zoo weinig boerenzonen van zijn parochie voortstudeerden en hij gaf me zelf het antwoord op: « Ze hebben allemaal een paard ingeslikt en allen zoeken naar een hofstee ». Ik weet heelemaal niet of die allemaal ongelijk hadden, doch dit weet ik, dat hun zucht en verlangen het uitwerksel was van de huiselijke opvoeding, van den huiselijken geest.

In Kongo zijn we daar nog heel ver van! Onze jongens hebben van huis uit zoo bitter weinig meegekregen; ze zijn misschien meer verhard tegen het leven dan de Europeaan, ze zijn handiger en behendiger in een heele hoop zaken, doch niet altijd van goede hoedanigheden; maar liefde tot het werk, karaktervorming, oefening in deugd en eerlijkheid, zelfbeheersching, broederlijkheid, niets van dit alles! Integendeel een heele sleep van misopvoeding, geschapen hoofdzakelijk door verwaarloozing der ouders en door invloed van het midden, dat niet steeds het gewenschte mag genoemd worden. Meermaals bestatigden wij dat sommige inlandsche moeders — helaas niet alle — van natuur uit echte opvoedsters zijn; daarom juist houdt over het algemeen de inlander zooveel van zijn moeder; doch de vaders bekommeren zich bitter weinig om hun kinderen; zij zelf vluchten den huiselijken haard en laten dan hun gasten aan hun eigen lot over. Zoo'n verwaarloozing in de jeugd blijft de kinderen heel hun leven door bij en 't is erger zelfs dan hen nu en dan te mishandelen. De kinderen immers hebben nood aan belangstelling der ouders, zoo niet ontaarden die kinderen ook aan den huiselijken kring.

De eindpaal van de pogingen tot het vormen van een Kongoleeschen, welingerichten, ontwikkelden kristen boerenstand, staat nog wijd van hier en de weg is hobbelig en bezaaid met veel hindernissen. De Hoevescholen kunnen echter een eerste stap zijn in die richting. Doch ook dan is het onontbeerlijk dat niet alleen aan vakkundige scholing wordt gedaan, doch ook aan het stichten van een boerenmentaliteit, aan het stichten van een echt landbouwersmidden met den landschen geest.

« En 'n koornspie, en 'n stuk van 't varken!
boerenleven, dat is plezant » zingen de kempische boerkens; wanneer zullen die in Kongo het ook eens met volle overtuiging nazingen, zoodat hun kinderen, opgevoed in den huiselijken landbouwerskring dan met René De Clerck meezeggen:

« Ik kreeg van mijn ouders
van ieder mijn part:
van Vader, mijn schouders!
van Moeder, mijn hart!
Ik vocht om de stuiten
met zuster en broer.
Ik ben **van den buiten**,
ik ben **van den boer!** »

INRICHTING.

Aan het oprichten eener Hoeveschool zijn menige voordeelen verbonden, doch ook evenveel moeilijkheden. Het kan zijn nut hebben enkele punten ter bespreking te brengen.

Waarom dienen zulke scholen te worden ingericht?

Indachtig wat Mgr. Dupanloup over de lagere school zegde, hebben wij de overtuiging dat ook de Hoeveschool zoo maar het aanschijn der aarde niet zal veranderen en dat ook zij enkel een « helpster » is en dus dáár past waar reeds aan landbouw gedaan wordt en men er iets voor voelt; bijgevolg in de bestaande min of meer gunstige landbouwmiddens en nog bij voorkeur waar de inlandsche bevolking met hun hoofden zulks wenschen. Zij zijn het immers die het leven, het bestaan en den goeden gang der school moeten verzekeren. Daar waar inrichters en inlandsche bevolking elkaars schaduw vreezen en tot zelfs malkaars kippen vervolgen, kan er weinig van komen; samenwerking is er noodig, ten andere, in alle takken van het landbouwonderwijs.

Het is om zeer gegronde redenen te verkiezen, waar er geen blijvende missiepost is, geen internaat in te richten. In dergelijk geval kunnen voor deze scholen enkel de meest bevolkte dorpen of groepen in aanmerking komen. Om ook de andere leerlingen die zulks verlangen en om reden van te verren afstand die eerste scholen niet kunnen bijwonen, kan men in sommige missieposten scholen met internaat inrichten.

De keuze van den grond is van 't allergrootste belang. Boeren op slechten, armoedigen, steenachtigen of *te zeer hellenden bodem, is niet geschikt* om bestuurder en leerlingen aan te moedigen.

De schoolhoeve moet een model daarstellen voor de streek door de wijze van het uitbaten, door den stand der gewassen, hun verzorging enz.; doch de eerste vereischte daartoe is een passende grond en wel zulke die voor de streek als meest voorkomende mag aanzien worden en die nog in zeer goeden staat verkeert.

Het ware niet juist geredeneerd wanneer men zich met minder goeden grond tevreden stelt, ten einde hem stilaan te verbeteren. Daar komt niets van in huis tenzij op een heel kleine oppervlakte en waar men dan nog over veel voedende stoffen beschikt.

Van het begin af moeten de leerlingen ondervinden dat er rendement is, dat hun werk niet doelloos gebeurt, dat ze door zorg en inspanning iets verwezenlijken, dat door anderen mag gezien en ook nagevolgd worden.

Men mag ook niet uit het oog verliezen dat voor veekweek, heel wat water noodig is en dat zulks dan niet te ver van de school moet te vinden zijn.

De gewenschte beschikbare oppervlakte hangt af van verschillende omstandigheden; zoo onder andere, van de schoolbevolking, van de natuur van den grond, van de wijze waarop de leerlingen later hun hoeve zullen inrichten (zie verder).

Hoofdzaak is, steeds grond genoeg beschikbaar te hebben om na cultuurafwisseling, hem in staat te stellen volledig zijn vruchtbaarheid te herwinnen. Het gaat er immers niet om in enkele jaren den grond uit te putten en dan op te kramen. Zoo hebben het de eerste monnikken niet gedaan in vroegere eeuwen toen ze onze voorvaderen leerden het land bebouwen; en nu nog kan men op menige plaatsen de gunstige invloeden aanwijzen van volgehouden en doelmatige verbeteringen uit dien tijd.

De gebouwen.

Daaronder komen de twee klaslokalen, de huizen van de monitors en bewakers en eén boerderij, in den aanvang niet te groot opgevat doch met vooruitzicht voor verdere uitbreiding die voorzien wordt als een geheel. Er moet voor gezorgd worden dat zooveel mogelijk alles door de leerlingen in de werkelijkheid kan beschouwd worden en uitgevoerd; diensvolgens *neme men zijn toevlucht* noch tot platen, afbeeldingen, schetsen, miniatuurvoorwerpen, als de zaken zelf tot de boerderij behooren.

Waar het maar eenigszins kan, wordt veel belang gehecht aan stalinrichting en zijn bevolking, want de veekweek is over het algemeen nog te veel verwaarloosd; daarmee zijn in de meeste streken, de Kongoleesche landbouwers hoogstens halve boeren. In Vlaanderen geldt de spreuk « een hoeve zonder vee, is een klok zonder klepel. »

Wien het aanbelangt passende plannen te vinden voor Kongo, verwijzen wij naar: « Élevages » door Malbrant en « Cours d'agriculture pour nos écoles » (Frères des écoles chrétiennes-Tumba). Van dit laatste boek is, sedert ons voorgaand artikel [2]), ook een tweede en een derde deel verschenen, zoodat daarin leerstof te vinden is die in eenvoudiger, voor

---

2) *Zie* ÆQUATORIA, IX, blz. 41 vv.

leerlingen en streek aangepaste lessen, kan herwerkt worden.

Keuze en aanneming der leerlingen.

1) De leerlingen moeten den eersten graad der lagere school met vrucht gevolgd hebben; niets belet dat zij ook verder onderwijs hebben genoten; ten andere voor komende jaren zou men moeten voorzien dat ze zelfs den heelen cyclus der lagere school hebben doorgemaakt; hun vorming, opvoeding en ontwikkeling opgedaan in dit onderwijs is geen overlast en nog veel minder een beletsel om later verstandig te boeren.

2) De leerlingen moeten voldoende kracht hebben om de werken uit te voeren, dus gezond zijn en niet te jong (16 jaar)

3) Daar het te verkiezen is dat ze spoedig een landbouwersgezin zullen stichten, geve men de voorkeur aan de ouderen en aan dezen met voorbeeldig gedrag.

Onderwijsprogramma.

De officieele inlichtingen zijn karig doch voldoende voor wie eenigzins doorzicht heeft in het onderwijs. Wij houden er toch aan enkele beschouwingen ter overweging aan te bieden.

1) In hoofdzaak moet de landbouw-praktijk worden aangeleerd en wél een beredeneerde praktijk, t. t. z. de leerling mag weten wat en waarom iets te doen is of aldus moet worden uitgevoerd. Ook de inlandsche leerling is een denkend wezen: hij wil de reden weten van wat hij doet.
Daarom moet men elken dag een korte les geven of wat nog beter is, een onderlinge bespreking houden over de werkzaamheden van den dag. Dit gebeurt het best in een kalm, bezadigd midden, 't is te zeggen, in het leslokaal en op een uur dat alle leerlingen er moeten aanwezig zijn. Die besprekingen worden dan voortgezet daar waar ze moeten worden toegepast en de monitor of een voorwerker voert alle nieuwe oefeningen uit in het bijzijn van de leerlingen.

2) De meeste praktische werkzaamheden leeren de leerlingen het best van malkaar; sommigen onder hen hebben in veel zaken reeds vroeger een zekere handigheid opgedaan, dit werkt aanstekelijk op de anderen, veel meer dan wij het zelf vermoeden. Zoo noodig is het de monitor zelf die het aanleert, of die verbetert waar het noodig is.

3) Vermits die werkzaamheden noodzakelijk bestaan in de seizoenwerken, is het ongepast de leerlingen zoo maar een systematischen cursus over landbouw op te disschen. Men onderwijze dus theoretisch naarmate praktisch wordt uitgevoerd.

4) De veekweek mag hier niet worden behandeld als iets afzonderlijks b.v. voor het tweede jaar: die maakt een integraal deel uit van de exploitatie en diensvolgens moet die ook van af de eerste dagen worden besproken en in praktijk worden gesteld. Telkens er een gelegenheid is, wordt die innig met de plantenkweek verbonden.

5) Om het de jongens mogelijk te maken eenige redeneeringen te volgen, is een elementaire kennis noodig over plant, dier, grond, lucht, mikroben, enz. en vooral over hun invloed op de voortbrengst.

6) Daar de leerlingen kunnen lezen, schrijven en een beetje rekenen, moet men de aangeleerde kennis verstevigen en vooral toepassen bij het landbouwonderwijs; zoo zal men hen o.a. een korte samenvatting bezorgen van de besproken onderwerpen en van de voornaamste leerstof, veel liever dan die te doen afschrijven, wat eenvoudig tijdroovend is; en bij gelegenheid doe men beroep op hun zelfwerkzaamheid en opmerkingsgeest, door hen schriftelijk of mondeling te doen antwoorden op passende vragen, naar wat ze met geringe inspanning zelf kunnen vaststellen, opmerken of ondervinden; nooit echter naar wat ze van buiten hebben geleerd. Geen woorden- maar zakenonderwijs! Het rekenen wordt toegepast telkens de gelegenheid zich voordoet o.a. bij het houden van eierlijsten, berekenen van oppervlakten, opbrengst, kostprijzen, winst of verlies, inkomsten en uitgaven eener boerderij, enz. We moeten daarom geenszins vervallen in systematische rekenlessen.

7) Ten einde liefde tot het landelijk leven te ontwikkelen, past het niet onverschillig te zijn tegenover al wat dit landelijk leven behelst: 't zijn de akkers, de dieren, de planten, ja, maar 't is ook het bosch, de jacht, de savane, de beek, het moeras, 't zijn de vogels en de visschen, de kruipdieren en insekten, 't zijn de seizoenen en de

hemellichamen, 't zijn de vermaken en de treurnis van het dorp. Over dit alles moeten onze inlanders weleens een anderen kijk krijgen dan wat hen werd opgedischt. En dit moet gebeuren door aangename en vertrouwelijke spreek- en aanschouwingslessen, en 't ware te wenschen dat men voor een dergelijke school een passend leesboekje samenstelle, waar de meeste onderwerpen, op een eenvoudige en aantrekkelijke wijze, zijn voorgesteld. Kunnen we in dit alles de milde hand van den wijzen Gever doen doorstralen, wat een opvoedend en beschavend werk hebben we dan niet verricht? Dit is het eenigste middel om kwakzalverij, hekserijen, fetischen, vooroordeelen, bijgeloovigheden, enz. te voorkomen. Dan ook kunnen wij eenigszins medehelpen tot gezondmaking van het midden, want zoolang de slechte dansen, de braspartijen, de ontucht blijven zegevieren, wordt op een enkelen nacht méér afgebroken dan wij bij jaren lange opvoeding, tucht en onderwijs hebben opgebouwd. Het is dan ook onze taak gezonde vermaken in de plaats te stellen en al die uitingen van nog wild en onbeschaafd karakter te doen verdwijnen. Een probleem dat ieders belangstelling waard is, doch dat maar kan opgelost worden met medewerking en steun van hooger hand.

8) Besprekingen met praktische toepassing over beleefdheid, behulpzaamheid, naastenliefde, oprechtheid, eerlijkheid, enz. zijn opvoedend en mogen niet uit het oog verloren worden.

Na deze beschouwingen achten wij het onnoodig er op te wijzen dat de uren in het schoollokaal doorgebracht, geenszins afbreuk maken aan de opleiding onzer leerlingen en dat zij zelfs onontbeerlijk zijn. Men wachte er zich echter wel voor bij de leerlingen den indruk te wekken alsof de Hoeveschool slechts een andere vorm is van den tweeden graad eener lagere school. Daarom wordt ook alles, wat niet tot het doel leidt, zoo als Fransch, Aardrijkskunde, verder rekenen, enz. heelemaal niet onderwezen.

PRAKTISCHE WERKZAAMHEDEN.

In heel het onderwijs gaat men steeds uit van de plaatselijke, praktische werkzaamheden, zooals die telkens algemeen worden uitgevoerd door de goede kweekers van de streek.

Deze werkzaamheden en werkwijzen zijn noch onberedeneerd, noch willekeurig ingebracht, doch ze zijn het resultaat van eeuwen praktijk der generaties, die op dezen bodem, onder dit klimaat, onder deze voorwaarden aan hun kost moesten komen. Men kan aan den inlander geschikter alaam, verbeterde zaden, nieuwe of tot nu toe albier weinig verspreide planten ter hand stellen. Zeker kunnen nieuwe middelen gevonden worden tot het voorkomen van te spoedig uitputten van den grond, tot beter en vollediger herstellen van zijn vruchtbaarheid; ingeslopen misbruiken, die telkens door het inkrimpen der beschikbare oppervlakte, meer dan vroeger ongewettigd zijn, kunnen worden tegengewerkt. Vooral kan gezorgd worden, door gemakkelijker vervoermiddel en door betere verkoopvoorwaarden, voor meerder export. De te zeer verwaarloosde veekweek moet meer uitbreiding nemen. In hoofdzaak echter zal de inlander blijven doen aan extensieve cultuur; « mes en hak » zullen nog lang zijn eerste alaam zijn en blijven, en algemeen genomen, zullen de cultuurwijzen weinig veranderen. Ook op de hoeveschool behoude men zooveel mogelijk deze cultuurwijze en noch ploeg, noch traktor kan er dienst bewijzen om de jongens iets te leeren, tenminste niet in de meeste streken van Kongo. Alle z. g. middelmatige en zekere diepe grondomwerkingen zijn er meer nadeelig dan voordeelig, tenzij bij het aanleggen van groententuinen en zaadbedden, want daar is het zaak dat de grondreserven zoo spoedig mogelijk beschikbaar komen voor de planten; daar doet men immers aan intensieve cultuur en daar wordt de vruchtbaarheid van den grond hersteld of in stand gehouden door het aanwenden van stalmest, compost, asch, enz.

Het is van belang dat alle grondbewerkingen zoo spoedig mogelijk doorgaan om den grond dan zoo weinig mogelijk bloot te stellen aan de vernielende inwerking der zon.

Heel het cultuursysteem moet dan ook ten doel hebben: (1) steeds den grond volledig te bedekken door tusschenteelten, en (2) den bovengrond zooveel mogelijk ter plaatse te bewaren, bij al de toe te passen onderhoudszorgen en bewerkingen.

BETOOGPROEVEN.

In ÆQUATORIA, IX, 1, bl. 7 deelden we onze opvatting hierover mede, voor wat de lagere

school betreft; we meenen ditzelfde standpunt te moeten behouden voor de Hoevescholen, alleen met deze verschillen:

1) dat men hier wel meer dan één proefneming per kweekseizoen kan uitvoeren, doch steeds blijve men bij het eenvoudige en wachte men er zich voor te zeer uit te zijn op nieuwigheden en zoekerijen, dat zullen anderen wel voor ons doen en dan zullen wij later wel in de gelegenheid komen er ons voordeel mee te doen; daar zal voor ons alleen nog te zoeken overblijven of iets dergelijks passend is voor onzen grond en klimaat, dus een z.g. «adaptatieproef».

2) Daar deze school wel een specialisatie is in landbouw, volstaat het niet veekweek alleen te beschouwen bij anderen; die school moet haar eigen inrichting daartoe bezitten. Onthouden we dat, ook voor de Hoeveschool, de beste betoogproeven deze zijn van welverzorgde culturen met doelmatig doorgevoerde veekweek!

BESTEMMING DER LEERLINGEN.

De leerlingen zouden vooraf goed moeten weten dat al de moeite die men zich voor hen geeft, al de ondersteuning vanwege de Openbare Besturen, hun maar gegund is indien ze zich later als «boer» willen vestigen. De school vormt noch monitors, noch leerlingen die ergens in verdere scholen kunnen aanvaard worden, noch toekomstige boys, noch landbouwarbeiders noch tuiniers voor missie of voor andere Europeanen. En ze moeten weten dat ze nooit hulp zullen krijgen om ergens in zulke diensten te worden aanvaard.

Naar sommige opvattingen zou men later de leerlingen plaatsen op de landerijen door hen in cultuur genomen, waarop ze dan verder in een groep, doch ieder voor zichzelf, zouden voortboeren; daar zouden dan zooveel boerderijtjes naast elkaar wedijveren en wel geen nieuw dorp doch er een afzonderlijke afdeeling van maken, onder gezag van de wettige aangestelde inlandsche hoofden.

Anderen verkiezen dat de terreinen van de school bij de school blijven en dat uittredenden hun boerderijtje oprichten elk voor zich zelf in het dorp daar waar geschikte plaats te vinden is.

In ieder geval past het hen te leiden bij het inrichten van 't bedrijf; en wil men hen zooveel mogelijk bij den grond en de plaats houden, dan helpen daartoe doorlevende wortelvaste planten: vruchtboomen, palmen, Hevea, koffie, cacao, naar gelang van plaats en omstandigheden. Doch dan zijn we reeds buiten het onderwijsgebied, en voorloopig willen wij binnen dit terrein blijven.

Het is echter van belang vooraf te weten waarheen men wil; daar zal immers ook van afhangen aan welke teelten zal gedaan worden en waar de blijvende culturen moeten gevestigd worden. In geen enkel geval past het op een Hoeveschool hoofdzakelijk te doen aan de opgelegde, verplichtende nijverheidsplant der streek. Deze wordt aangekweekt in het kader van de algemeene vruchtafwisseling der streek en dient dus, als naar gewoonte, voorafgegaan en gevolgd te worden door die der voedingsplanten.

Kon een Hoeveschool in een streek bereiken dat, naar haar voorbeeld, de vruchtbaarheid van den grond degelijk wordt behouden en hersteld door de daartoe aangewezen middelen, dan is haar opvoedende waarde op landbouwkundig gebied niet te onderschatten. En dit moet men dan ook vooral in het oog houden bij het inrichten der toekomstige boerderijtjes. Daar ook een grootere uitbreiding aldaar zal gegeven worden aan de veeteelt, is daarmee het gevaar voor schade en vernieling der culturen heel wat grooter en meer te vreezen en zulks ook ontmoedigt de leerlingen bij hun landbouwwerk. De noodige voorzorgen en bewaking moeten dan volstrekt genomen worden; geiten en varkens hebben loop noodig, doch zeker niet in de plantages der voedergewassen of waar ze ook maar eenigszins schade kunnen aanrichten.

ONDERWIJZEND PERSONEEL.

Deze kwestie is innig verbonden met een ander hoofdstuk dat we in een volgende mededeeling zullen behandelen, namelijk: de opleiding der onderwijzers tot lesgevers aan de landbouwscholen. Laat ons hier enkel aanstippen:

1) Om op een hoeveschool te onderwijzen zou men in principe enkel die leerkrachten mogen aannemen die ondervinding hebben opgedaan in het praktisch onderwijzen op een lagere school en die er door hun werkzaamheid en door hun gedrag — niet zoozeer door wat meer of min groote ver-

standsontwikkeling — bewezen hebben dat ze voor zoo'n midden en voor dergelijk belangrijk werk degelijk passen. Daar ten andere in 't vooruitzicht komt dat deze onderwijzers beter zullen bezoldigd worden, is het voor hen dus een verhooging, een belooning voor bewezen diensten.

2) Een speciale voorbereiding in het z. g. vierde leerjaar der Normaalschool, zou hen op de hoogte brengen om niet alleen technisch, maar tevens paedagogisch en methodisch gevormd te zijn tot deze taak.

Br. Lacops M. V. Roels,
Molegbe (Ubangi).

Résumé.

Le but des fermes-écoles est de former des agriculteurs et des éleveurs de bétail par la pratique raisonnée et adaptée aux circonstances. Il s'agit de former des familles ayant pour profession l'agriculture. Ce qui est une des plus importantes activités civilisatrices. Car la classe paysanne est le pilier solide de la cité et la famille chrétienne est l'institution éducatrice par excellence. Beaucoup de déboires dans notre œuvre d'éducation de la jeunesse proviennent du manque d'éducation par et dans la famille.

Nous sommes ici encore très loin d'une classe paysanne solidement formée. Les fermes-écoles peuvent devenir le premier jalon sur la voie qui y mène, pourvu qu'elles ne se limitent pas à l'instruction technique, mais qu'elles s'emploient à créer une mentalité paysanne.

Voici quelques considérations pratiques :

Il est préférable de ne pas créer d'internat en dehors des missions. Il est de mauvaise politique de choisir des terres moins bonnes afin de les améliorer ; il faut que le terrain soit fertile, les élèves devant, dès le début, constater des résultats intéressants. Les terres doivent être suffisantes pour permettre l'assolement. Pour l'élevage l'eau doit se trouver à proximité. Il est important que les élèves voient tout dans la réalité et non sur des tableaux ou par des figures.

Les élèves doivent avoir terminé au moins le premier degré de l'école primaire. Ils doivent être assez forts pour exécuter les travaux. La préférence doit aller à ceux qui ne devront pas attendre longtemps avant la fondation d'un foyer.

La pratique doit être raisonnée, de préférence sous forme de causeries discutées sur le travail à exécuter durant la journée, commencées dans la classe et continuées sur le terrain. Les élèves s'enseignent mutuellement les détails pratiques.

Le cycle des leçons doit suivre le cycle des travaux convenant aux saisons. L'élevage ne peut être traité comme une branche indépendante des cultures. Quelques rudiments théoriques sont indispensables. Les connaissances acquises à l'école primaire doivent être entretenues par l'application à l'agriculture.

Afin de créer l'attachement à l'agriculture, rien de ce qui touche à la nature ou à la vie paysanne et villageoise ne peut être négligé. Insuffler à ces leçons de choses le véritable esprit chrétien est le seul moyen de lutte efficace contre la superstition, le fétichisme, etc. et servira en même temps à l'assainissement moral du milieu. Les causeries éducatives générales ne peuvent être omises.

Il est donc indispensable de donner des leçons dans le local des classes. Mais qu'on se garde de donner aux élèves l'impression qu'ils se trouvent dans un autre genre d'école primaire. Aussi s'agit-il d'écarter tout ce qui ne conduit pas au but de la ferme-école.

Les travaux pratiques ne peuvent être le bouleversement des méthodes ancestrales. Il faut plutôt améliorer l'outillage, introduire de nouvelles variétés, corriger certains défauts patents, favoriser l'écoulement, etc. Pendant longtemps encore la culture indigène restera extensive ; l'école doit s'y adapter. Il faut veiller spécialement à la protection et à la conservation du sol arable.

Les démonstrations doivent rester simples et adaptées. Les meilleures sont celles qui résultent de cultures soignées et d'élevages appropriés.

Après leur sortie de l'école les élèves doivent continuer à être guidés. Pour les fixer davantage, des cultures persistantes sont très utiles.

Comme instituteurs il convient d'engager seulement ceux qui ont l'expérience de l'enseignement agricole pratique, et sont, en outre, travailleurs et de bonne conduite. Une préparation adaptée dans la 4e année normale pourrait les former aux bonnes méthodes pédagogiques.

DE NGOMBE-STAMMEN VAN HET LULONGA-STROOMGEBIED.

In het monumentale werk van G. Van der Kerken « L'Ethnie Mongo » geeft de auteur een overzicht van de verhuizingen en de tegenwoordige woonplaatsen der Ngɔmbɛ-stammen van Belgisch Kongo [1]). Naar aanleiding hiervan en van enkele, reeds in ÆQUATORIA verschenen artikelen [2]), heeft schrijver dezes een poging gedaan de stamverwantschap der hem bekende Ngɔmbɛ in kaart te brengen, zich baseerend op de tot nu toe verschenen literatuur, op welwillend verschafte inlichtingen en op door hem zelf in beperkten kring gedane onderzoekingen. Het resultaat hiervan wordt bij dezen den lezer aangeboden. Onbekendheid met het District van Kongo-Ubangi beperkte het voorwerp van deze studie tot de Ngɔmbɛ van de Tshuapa, nl. van de gewesten Basankusu en Bongandanga. Mag men hopen, dat anderen het werk zullen opnemen en de hun ter beschikking staande informatie publiceeren, om door samenwerking te komen tot de reeds jaren geleden gevraagde globaalstudie van al wat Ngɔmbɛ genoemd wordt?

HET NGOMBE-VOLK.

In vergelijking met de Nkundó-Mɔ́ngɔ zijn de Ngɔmbɛ een kleine bevolkingsgroep. Hun tegenwoordig aantal wordt door Price [3]) op ongeveer 150.000 berekend, met welk getal dan bedoeld zijn de Lingɔmbɛ-sprekenden, met uitsluiting van de Mabinja, Budja, Bombesa en Mobango, die door Van der Kerken ook tot de groote Ngɔmbɛ-groep gerekend worden. Afgezien van enkele kleinere nederzettingen in de omgeving van Bosobolo en Libenge e. d. [4]), wonen de Ngɔmbɛ tegenwoordig in een betrekkelijk aanéengesloten blok, dat zich — gedeeltelijk ten Noorden, gedeeltelijk ten Zuiden van de groote Kongo-bocht — uitstrekt van 18° tot 23° Oost en van 3° Noord tot aan den Evenaar. Ten Zuiden grenzen zij aan de Nkundó-Mɔ́ngɔ, waarvan meerdere stammen in den invasie-tijd door de Ngɔmbɛ verdreven werden van de tegenwoordige woonplaatsen der laatsten; ten Noorden belendt het grondgebied der Ngɔmbɛ aan dat van de tegelijk met hen binnengevallen, reeds boven genoemde Mabinja, en van de voorhoede der Soedan-negers. [5])

De Ngɔmbɛ zijn van ouds boschmenschen, al moet hun bakermat hoogstwaarschijnlijk in savanne of woestijn gezocht worden. Vol-

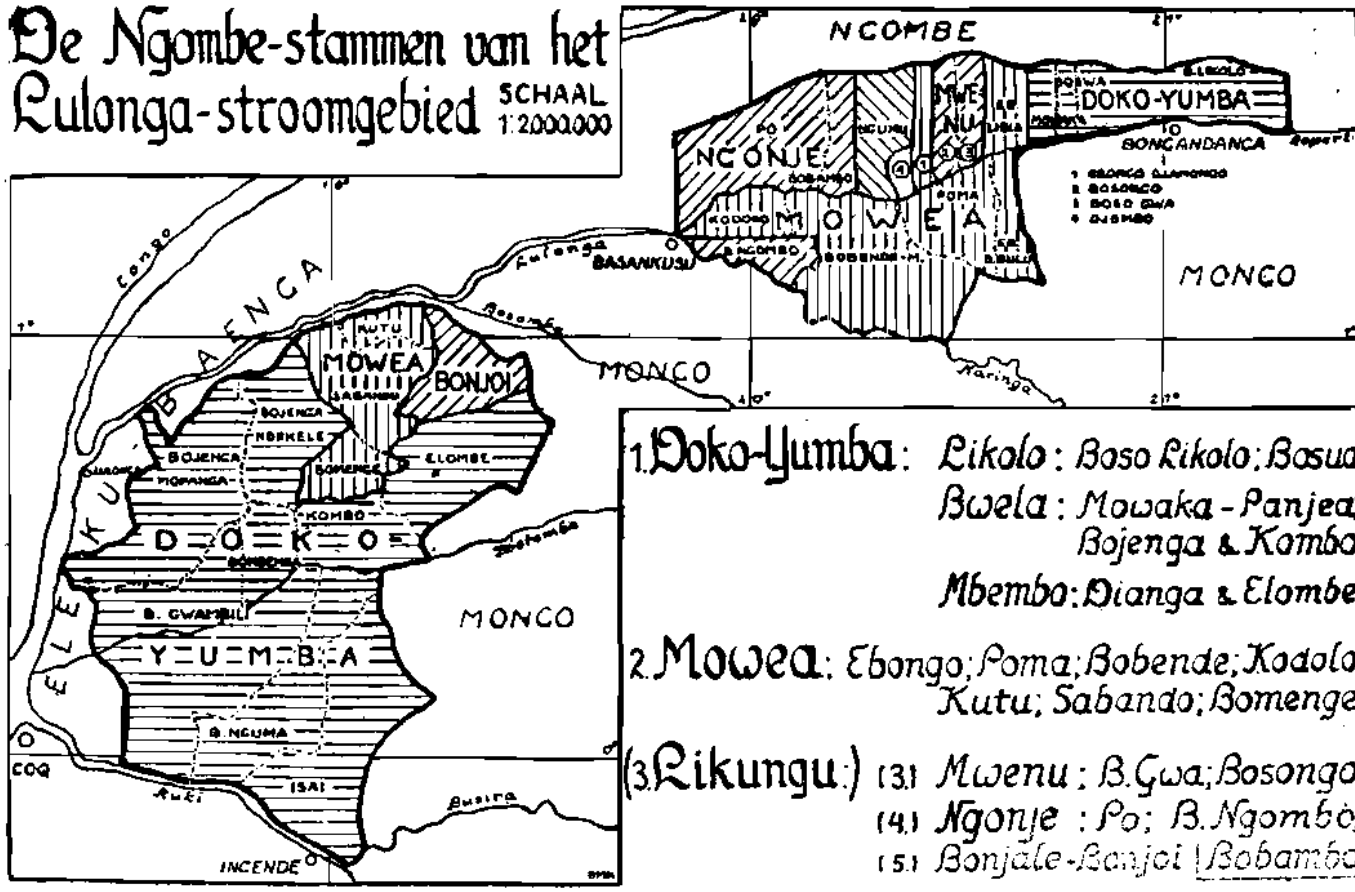
(1) G. Van der Kerken. L'Ethnie Mongo. - Vol. I. - Brussel 1944. - blz. 146 - 172.

(2) B. Tanghe. Ngombe en Nyi in Ubangi: Æquatoria II blz. 13 vv. — H. Noordman. De Ngombe van Lulonga, Ikelemba en Lopori: Æquatoria VII blz. 113 vv.

(3) E. W. Price. The Tonal Structure of the Ngombe Verb: African Studies III blz. 28 vv.

(4) R. Mortier. Volken en Volksverhuizingen in Ubangi: Kongo - Overzee III blz. 209 vv. - Vgl. B. Tanghe. Histoire générale des migrations des peuples de l'Ubangi: Congo 1938 II blz. 361. — Van der Kerken, l. c. blz. 148.

5) Op de volkenkundige kaart van de in 1943 te Antwerpen verschenen « Inleiding tot de Congoleesche volkenkunde » door N. De Cleene staan de Ngɔmbɛ slechts ten deele correct aangegeven.



gens sommigen zou « boschmenschen » zelfs de (geographische) beteekenis zijn van hun etymologisch nog onopgehelderden naam. Slechts uit noodzaak vestigden zij zich aan de oevers van rivieren, zoodat hun tegenwoordige woonplaats, gelegen in het diepste van het Kongo-bekken, wel heel weinig overeenstemt met hun voorvaderlijken aard; om maar niet te spreken van de op bevel van hoogerhand naar de moderne wegen verplaatste dorpen.

Het gedeelte van het Ngombe-volk, dat ons hier aangaat[6]), woont in twee staatsgewesten, Basankusu en Bongandanga. In het gewest Basankusu (Basánkoso) vormen zij de secteurs van Lossómbo en Bolómba, en de chefferiën van de Bojenga en de Diánga. In het gewest Bongándánga zijn er vier Ngombe-secteurs, nl. die der Dóko, die van Poma-Bulu (samentrekking van Póma en Bosô Mbulu), en de twee secteurs van de Noord- en de Zuid-Lopori. In Basankusu vormen de Ngombe een enclave, ingesloten als zij daar zijn door de Eleku-Baénga en de Nkundó-Móngo. In tegenstelling hiermee sluiten de Ngombe van Bongandanga onmiddellijk aan bij hun stambroeders van het Noorden in de gewesten Boso Djanoa, Lisala, Bomboma en Budjala. De grens die daar zoowel het District van den Kongo-Ubangi van dat der Tshuapa, als het Apostolisch Vicariaat van

6) De volkstellingen van 1943 (voor Bongandanga en 1945 (voor Basankusu) rekenen de totale Ngombe-bevolking op 36.415 zielen, ongerekend de « hors chefferies ».

Lisala van de Apostolische Prefectuur van Basankusu scheidt, is ethnologisch dan ook artificieel, ofschoon geographisch wel verantwoord als zijnde de waterscheiding tusschen den Stroom en de Lulonga-Lopori.

Ook binnen de grenzen van de gewesten Basankusu en Bongandanga is er, volkenkundig beschouwd, op de indeeling nog wel wat aan te merken. Afgezien van het feit, dat in beide gewesten de Ngɔmbe met de Mɔngɔ, hun doodsvijanden, samengevoegd zijn (in Basankusu bovendien nog met een Ɛlɛku-Baénga groep), zijn ook verschillende secteurs niet homogeen van bevolking. Zoo zijn er in ieder van de secteurs van de Noord- en de Zuid-Lopori en in die van Lɔsɔmbɔ en van Bolomba omschrijvingen van twee of meer onderstammen van Ngɔmbe administratief en gerechtelijk vereenigd. Van den anderen kant moge als voorbeeld van ethnologische homogeniteit de (hyper-) chefferie der Dianga aangehaald worden, waarvan de vier onderdeelen alle ten nauwste aan elkander verwant zijn. Ook de missies, zoowel Katholieke als Protestantsche, zijn er niet in geslaagd de ethnologische grenzen overal door te voeren in de verdeeling van hun gebied over de verschillende posten, al zijn daar ten minste geen Ngɔmbe met Mɔngɔ samengevoegd [7]).

Het Ngɔmbe-volk, in het algemeen, bestaat uit twee scherp onderscheiden gedeelten of stammen, de Ngɔmbe in engeren zin, en de Dɔkɔ. De eersten zijn in deze streken vertegenwoordigd in al hun ons bekende onderstammen; de laatsten slechts door den éénen onderstam der Yúmba.

Van der Kerken, steunend op de archieven van de vroegere Evenaarsprovincie en op de onderzoekingen van den voormaligen gewestbeheerder van Basankusu, Sand [8]), legt het onderscheid tusschen Ngɔmbe in engeren zin en Dɔkɔ vooral in de veronderstelling, dat de eersten hun afstamming langs vaderlijke lijn, de tweeden langs moederlijke lijn rekenen. P. D. Wynant had dit reeds eerder aangeduid, tenminste wat de Dɔkɔ-bevolking in de omgeving van Lisala betreft [9]), terwijl P. H. Noordman, hierop reageerend, van oordeel is, dat de Dɔkɔ van Bongandanga toch wel patrilineair konden zijn [10]). Dat er bij deze laatsten ook « matriarchale » neigingen bestaan, wordt door niemand ontkend; maar de oorsprong hiervan lijkt ons bij verre niet duidelijk en vaststaand genoeg, om er een criterion van te maken, dat in onze streken het onderscheid tusschen de beide stammen zou moeten bepalen.

Een beteren maatstaf vindt men, o. i., in de taal. Het Lingɔmbe komt bij ons voor in twee duidelijk gescheiden dialectgroepen, die, ofschoon wederzijds begrijpelijk, toch zulke woord- en spraakkunst-verschillen vertoonen, dat zij onmogelijk kunnen worden geidentificeerd [11]). Van de eene groep is de taal der Mowea (of Muwea: officieel Muera) de beste vertegenwoordigster, van de andere het Lidɔ́kɔ met het daarbij, op zekeren afstand, aansluitende Lijenga, dat — curieus genoeg — een aantal Mɔngɔïsmen (of zijn het al-Bantoe termen?) schijnt te bevatten. Bij deze verdeeling worden regionale en plaatselijke spraakverschillen, die hier even-

(7) Behoudens een tweetal, overigens weinig beduidende, uitzonderingen.

(8) Van der Kerken, l. c. blz. 146 voetnoot 2.

(9) D. Wynant. Het Doko Volk. —Congo 1925 I blz. 208.

(10) H. Noordman, l. c. blz. 114.

(11) Zie evenwel: Colle. Les clans Gombe: Congo 1924 II blz. 54.

als in Europa en elders veelvuldig voorkomen, buiten beschouwing gelaten.

DE DOKO—STAM.

Het Lidɔ̌kɔ wordt gesproken door alle verschillende omschrijvingen, die te zamen den secteur der Dɔ̌kɔ vormen in het gewest Bongandanga (in 1943 waren dit 2.324 zielen); nl. de Bosô Likólo, de Ngwele, de Bosúa en de Mowáka-Pánjea; en niet alleen door de Bosô Likólo en de Bosúa, zooals wel eens gezegd schijnt te zijn [12]). Van deze vier zijn de Ngwele in de laatste jaren uit deze streken zoo goed als verdwenen, en behooren de Bosô Likólo en de Bosúa tot de Likólo-familie der Dɔ̌kɔ-Yúmba, waarvan de groote meerderheid in het District van den Kongo Ubangi woont [13]).

De Mowáka Pánjea worden verschillend beschouwd; sommigen, o.a. Van der Kerken, rekenen hen bij dezelfde familie als de Bosô Likólo en de Bosúa, nl. de Likólo; en daarvoor pleit hun eenheid van taal; anderen, o.a. Noordman, beschouwen hen als behoorende bij de Bwěla-familie derzelfde Dɔ̌kɔ-Yúmba, waarvan andere vertegenwoordigers gevonden worden in de streek tusschen de Lulonga en de Ikelemba, en die alle, met inbegrip van de Mowáka-Pánjea, zeggen af te stammen van éénen vader, Ndekele.

Deze Bwěla-familie bestaat dan verder uit drie omschrijvingen: de Bojenga-Bopánga en de Bojenga-Ndekele, woonachtig aan den lagen Lulonga bij Mampoko (Mapóko), en te zamen vormend de chefferie der Bojenga; en de Kómbo, gevestigd in den secteur van Bolómba aan de Ikelemba. Deze drie samen telden in 1945 4.960 zielen.

Een derde Dɔ̌kɔ-Yúmba familie, eindelijk, Mbembo of ook wel Kúbúlu genaamd, (in oude volkstellingen staan zij als Yumba-Mbembo betiteld), wordt gevormd door de Diánga (Mómbémba, Isái, Bosô Ngúma en Bosô Gwámbili), wonend in de omgeving van Boyenge en in de streek tusschen Ikelemba en Rúki [14]); en de Bonjale-Elombé van den secteur Bolómba, wier eerste naam «Bonjale» aangenomen is. Van der Kerken beschouwt, o.i. ten onrechte, deze Diánga, en ook de Bonjale-Elombé als Bonjale en niet-Dɔ̌kɔ (zie onder); naar alle waarschijnlijkheid steunt hij daarbij eenerzijds op den naam «Bonjale» van de met de Diánga verwante Elombé, anderzijds op de gekende antipathie van de Diánga tegen den naam Dɔ̌kɔ [15]). Tot nader bewijs meenen wij hen echter als Dɔ̌kɔ-Yúmba te moeten identificeeren; te meer daar ook hun verwantschap met de Kómbo van de Bwěla-groep vaststaat. Volgens het recensement van 1945 bestonden de Diánga en Elombé samen uit 9.219 zielen.

Deze drie families—Likólo, Bwěla en Mbembo—vormen het totaal der Dɔ̌kɔ-bevolking in onze streek (16.503 zielen). Zij hebben dit gemeen, dat zij alle tot den Dɔ̌kɔ-stam en den Yúmba-onderstam behooren, en staan dan ook op bijgaande kaart als Doko-Yumba gemerkt. De graad van hun verwantschap met de in het District van den Kongo-Uba-

---

12) vgl. Noordman, l.c. blz. 113

13) Volgens Noordman omvat de Likólo-familie der Dɔ̌kɔ-Yúmba deze 6 omschrijvingen: Bobende, Likende, Bosúa, Diobo, Mbangi, en Likólo zelf. Zie evenwel ook Colle, l.c. blz. 54

14) in symbiose met Boloki, wier bakermat tusschen Nieuw-Antwerpen en Lulonga aan den linker Kongo-oever moet zijn.

15) De staatsarchieven van Basankusu beschouwen de Dianga en Elombe nu eens als Bonjale, dan weer als Doko.

ngi wonende Dɔ̃kɔ vormt evenwel voor ons een niet zonder meer op te lossen probleem, afgezien van de Likólo-groep, die slechts uit de zes bovengenoemde omschrijvingen schijnt te bestaan [16]).

DE NGOMBE — STAM.

Naast de Dɔ̃kɔ-bevolking vindt men in onze streken de Ngɔmbe in engeren zin, soms ook Bákɔi genoemd, ofschoon deze naam eigenlijk uitsluitend toepasselijk is op de Mwěnu-familie van den Likungû-onderstam. Deze Ngɔmbe, die aanmerkelijk later (1870-1907) dan de Dɔ̃kɔ aan den zuidkant van den Kongo-stroom zijn komen wonen, hebben evenals zij hun verwanten ten Noorden van den Stroom; tot hun familie behooren eveneens de in het begin van dit artikel genoemde kleinere nederzettingen te midden der Soedan-negers. De verder door Maes en Boone [17]) genoemde Ngɔmbe rond Yahuma, tusschen de Bongandó en de Bombesa, zijn hier onbekend [18]), terwijl de z. g. Ngɔmbe a Mbunda van de Lomela wel tot de Móngɔ gerekend moeten worden [19]). De indrukwekkende kataloog van volkeren en stammen, zooals de Mobanga, de Mobati en de Abangwinda, die Bertrand [20]) opnoemt, mogen evenals vele 'Ngbandi-sprekende volksstammen in den Ubangi [21]) van oorsprong Ngɔmbe zijn, in verband met onze Ngɔmbe van hier kunnen wij hen gevoeglijk buiten beschouwing laten. Ook behoeven wij de Mabinja, enz., die cultureel en taalkundig aan de Ngɔmbe verwant zijn, hier geen plaats te geven. Van een Ethnie Ngɔmbe zullen we voorloopig nog maar niet spreken.

Wat de indeeling der Ngɔmbe in engeren zin aangaat, deze is heel wat meer duister en twijfelachtig dan die der Dɔ̃kɔ. Van der Kerken verdeelt hen in Likungu, Bonjale en Mowea; Colle in Likungu, Bakɔi en Mowea; Noordman in Mowea, Bonjale en Boso Ngɔmbɔ (Ngonje) [22]). De meest bekende en tevens bij ons meest talrijke van deze onderstammen is die der Mowea, wier taal, soms Ligénja genoemd, wel als het klassieke Lingɔmbe wordt aangezien.

De Mowea.

De Mowea vormen in het gewest Basankusu twee omschrijvingen in den secteur van Lɔsɔmbɔ, nl. die der Kútu en der Sábando, en één in den secteur van Bolomba: de Bómengè-Monyánga, van welke laatste waarschijnlijk alleen de Bómenge zuivere Mowea zijn. In het gewest Bongandanga bestaat de secteur van Poma-Bulu uitsluitend uit Mowea, nl. de twee omschrijvingen van Póma en Ebɔ́ngɔ - Bosô Mbulu, terwijl nog andere Mowea gevonden worden in de secteurs van de Noord- en de Zuid-Lopori. Ten Noorden, over de Lopori, wonen twee andere Ebɔ́ngɔ: Ebɔ́ngɔ Djámbongo en Ebɔ́ngɔ Libia, welke laatste algemeen geldt als de oudste van alle Mowea. De rij wordt

16) Met mogelijke toevoeging of inschakeling van de Mowaka-Panjea.

17) J. Maes en O. Boone. Les Peuplades du C. B.-Brussel 1935-blz. 238.

18) Tenzij hier de Bokala bedoeld zijn, die cultureel wèl, maar linguistiek geen Bongandó schijnen te zijn.

19) Vgl. G. Hulstaert. Over de volksstammen der Lomela.-Congo 1931 I blz. 13 vv. — Van der Kerken, l. c. blz. 152.

20) Bertrand, in: A. Moeller. Les grandes lignes des Migrations des Bantous. Brussel 1936. blz. 285 vv.

21) Zie o. a. Mortier, l. c. blz. 210

22) Van der Kerken, l. c. blz. 155. vv. — Colle, l. c. blz. 54. - Noordman, l. c. blz. 115.

gesloten door twee van de drie omschrijvingen van den secteur van de Zuid-Lopori, nl. Kɔdɔ́lɔ en de z. g. Bobende-Muera, die eigenlijk beter Bobénde-Bogwonga konden heeten. De genoemde omschrijvingen (te zamen 10.555 zielen) zijn alle onbetwist Mowea; Van der Kerken voegt er de Bosɔngɔ en de Bosô Gwa nog bij, die echter taalkundig zeker geen Mowea zijn, en eerder schijnen thuis te hooren in den Likungû-stam.

De Likungû.

De tweede onderstam der Ngɔmbe in engeren zin bestaat uit de Likungû; en met hen betreden wij een veel-omstreden terrein op volkenkundig gebied. Als Likungû vinden wij bij verschillende auteurs opgegeven, binnen de door ons gestelde grenzen: de Bonjale, de Diánga, de Bogwonga, de Pɔ, de Bobambo en de geheele Mwĕnu-familie. Maar even goed zou men uit de bestaande literatuur kunnen bewijzen, dat geen van genoemden tot de Likungû behoort! Zekerheid bestaat er hier dus allerminst! Om misverstand te voorkomen, mogen wij dan ook niet onvermeld laten, dat de hieronder volgende Likungû-synthese niet beoogt om met één slag het probleem op te lossen, maar slechts berust op een poging om de prima facie tegenstrijdigheden op dit terrein met elkander te verzoenen. Het zal een ieder duidelijk zijn, dat het bestaande materiaal onvoldoende is om deze of welke andere theorie te bewijzen; vooral als men weet, dat het te vinden is in de geschriften van niet meer dan drie serieuze onderzoekers, waarvan er slechts één in het Lopori-gebied (waar de strijd het hevigst woedt) woonachtig geweest is.

Als eerste Likungû-familie nemen wij dan de reeds enkele malen vermelde Mwĕnu, de origineele Bákɔi, waarvan in het gewest Bɔngandanga de Bosɔngɔ en de Bosô Gwa (in 1943 te zamen 1.228 zielen) gevonden worden. Hun verwanten wonen op aanpalend terrein in 't gewest Boso Djanoa, en worden daar blijkbaar als Likungû beschouwd [23]).

Meer naar het Westen wonen de z. g. Ngónje, nl. de Pɔ ten Noorden van de Lopori en de Bosô Ngɔ́mbɔ ten Zuiden. Familie van de Pɔ woont er ten Westen van Boso Melo in 't gewest Boso Djanoa, waar zij, naar 't schijnt, ook wel als Likungû betiteld worden, en ook tegenover Lisala, waar zij opgegeven worden als Ngónje. Mogen wij daaruit besluiten, dat de Ngónje een famillie van de Likungû zijn? De Bosô Ngɔ́mbɔ ten Zuiden van de Lopori zijn intiem met de Pɔ verwant, en vallen dus onder dezelfde categorie. Een derde omschrijving, de Bobambo, gelegen aan de oostzijde van de Pɔ, behoort wel zeker tot de Likungû en wordt ook wel eens gedoödverfd als Ngónje. Dit laatste is echter verre van zeker. Pɔ, Bosô Ngɔ́mbɔ en Bobambo samen telden in 1943 3.065 zielen.

Als laatsten, die in aanmerking komen om als Likungû beschouwd te worden, noemen wij de Bonjale-Bonjói in 't gewest Basankusu (in 1945 3.248 zielen). Of zij werkelijk Likungû zijn, zal nog moeten worden bewezen, al werden zij in 't recensement van 1936 als zoodanig beschreven. Zeker is slechts, dat zij de omliggende groepen (Mowea en Dɔkɔ) niet als bloedverwanten beschouwen; maar alleen tot verwantschap met de Bosô Ngɔ́mbɔ pretendeeren, wat evenwel ook heel goed aanverwantschap kan zijn.

Hiermede sluiten wij onze, zeer problema-

---

23) Zij wonen daar ten oosten van Boso Melo tot waar ze zich aansluiten aan de langs de groote baan wonende Dɔkɔ.

tische, conclusies met betrekking tot de Likungû, het aan anderen overlatend die te bevestigen of te doen vallen. Het is nog steeds goed mogelijk, misschien wel veel meer waarschijnlijk, dat de drie genoemde families van de Likungû: Mwěnu, Ngónje en Bonjale, niets met elkander uit te staan hebben, en dat slechts één van de drie recht heeft zich afstammelingen van Likungû te noemen.

* * *

Op de kaart hebben wij alle Mowea-omschrijvingen als zoodanig gemerkt; terwijl de Mwěnu, Ngónje—inclusief Bobambo—en Bónjale er wel door de zelfde arceering worden aangegeven (ook al om hen des te duidelijker te onderscheiden van de Dɔ̌kɔ-Yúmba en de Mowea), maar zonder verzamelnaam. Wij hebben het niet noodig geoordeeld op deze eerste Ngɔmbɛ-kaart de enkele dorpen aan te teekenen, die ethnologisch verschillen van het milieu, waarin zij zich bevinden. Pro memoria mogen de namen hier vernoemd worden: Kunda (in den secteur van Bolomba), Bogbonga en Bosô-Kwakô (in den secteur van Lɔsɔmbɔ) en Bombati (in den secteur van Boso Ngɔmbɔ).

In den secteur van de Noord-Lopori liggen verder nog twee, hierboven niet vermelde omschrijvingen, Ngumu en Djɔ́mbɔ. De laatsten zijn geen Ngɔmbɛ, doch hebben sinds langer dan menschenheugenis als cliënten van de Mowea (Ebɔ́ngɔ Djámbongo) met hen meegereisd. Op de kaart is hun omschrijving blank gelaten. De Ngumu, die wèl Ngɔmbɛ zijn, worden om beurten als Dɔ̌kɔ, als Likungu, als Mowea beschreven, zoodat wij gemeend hebben hen niet mogen classificeeren. Zij telden in 1943 554 zielen.

B.M.Heijboer, Mill Hill
Basankusu.

Résumé.

L'étude traite des tribus Ngɔmbɛ du district de la Tshuapa, où elles sont groupées avec les Mɔngɔ.

Le peuple Ngɔmbɛ comprend deux sections: les Ngɔmbɛ au sens strict, et les Dɔkɔ. Le critère distinctif admis par plusieurs auteurs est le matriarcat de ces derniers. Ce critère n'est cependant pas suffisamment marqué dans cette région. Un caractère plus net est fourni par la langue: le lingɔmbɛ se divise en 2 groupes de dialectes correspondant aux sections mentionnées.

Les Dɔkɔ se divisent en plusieurs groupements, appartenant tous à la sous-tribu des Yumba, dont la plus grande partie habite le district du Congo-Ubangi, de même que toutes les autres sous-tribus Dɔkɔ.

Les Ngɔmbɛ au sens strict sont aussi appelés Bákɔi, nom qui revient en propre à la famille Mwenu de la sous-tribu Likungû. Les Ngɔmbɛ s.s. se sont fixés au Sud du Fleuve bien plus tard que les Dɔkɔ, entre 1870-1907. Toutes les subdivisions sont représentées dans le district. D'autres groupements se trouvent au Nord du Fleuve. Les enclaves Ngɔmbɛ chez les Soudanais de l'Ubangi appartiennent aussi aux Ngɔmbɛ s.s.

La classification des groupements des Ngɔmbɛ s.s. est moins claire que celle des Dɔkɔ. Le groupe Mowea est ici le plus important. Son dialecte, nommé aussi Ligénja, semble prédestiné à devenir le lingɔmbɛ classique. La composition du groupe Likungû est très discutée.

Il existe encore le groupement indéterminé des Ngumu. En outre, parmi les Ngɔmbɛ habitent plusieurs petits groupements différents du gros de la population; e. a. des Kunda et des Bombati.

La publication de données recueillies par d'autres chercheurs est nécessaire pour permettre une première étude globale sur les Ngɔmbɛ.

CONNECTIEVE BIJZINNEN IN LOMONGO.

Over het connectief-partikel in Bantutalen verschenen onlangs interessante bijdragen van E. O. Ashton (AFRICA, XV, p.4) en van L. Bittremieux (ÆQUATORIA, IX, 1946 p. 49). De schrijvers behandelen de vormen waarin dat partikel kan voorkomen, alsook de verschillende beteekenissen die wij eraan hechten en dus de verschillende wijzen waarop het in Europeesche talen wordt weergegeven; en daarbij aansluitend de gebruikswijze in de samenstelling van den enkelvoudigen zin.

In de hoofdlijnen komen de verschillende taalfeiten die met het connectief-partikel in betrekking staan eveneens in lɔmɔngɔ voor. In dit artikel zouden wij echter bijzonder willen wijzen op het gebruik van het connectief partikel als element in de vorming van bijzinnen, die wij dus connectieve bijzinnen noemen. Het verband tusschen hoofdzin en connectieve bijzin wordt gelegd door het connectief partikel. Die bijzin in dus een nominale bijzin; hij is een nominale bepaling bij den hoofdzin.

In een Europeesche taal wordt een dergelijke connectieve bijzin niet steeds op dezelfde wijze weergegeven; soms door een nominalen connectiefzin (van + infinitief), soms door een adverbialen bepalingszin. De voorbeelden die volgen zullen dit duidelijker maken en tevens aantoonen dat in lɔmɔngɔ die connectieve bijzin steeds dezelfde vorm en beteekenis heeft. Vorm en tijd van het werkwoord van den connectieven bijzin hangen af van het gedacht dat moet worden uitgedrukt.

VOORBEELDEN.

1. Tsóka eefé éâ wǎné wǎné tɔtálá yǒmba = wij-gevoelen pijn van dag dag wij-hebben-niet-gegeten iets = wij lijden omdat wij den heelen dag niets gegeten hebben = wij lijden van den heelen dag niets te hebben gegeten.

Ea is connectief partikel terugslaande op eefé. Er is een schakeering in beteekenis tusschen deze constructie en de adverbiale (eigenlijk: relatieve) constructie: tsóka eefé la ntsin'éki isó ɔtálá yǒmba. Letterlijk: wij-gevoelen pijn om reden dat wij niets gegeten hebben. Eki is relatief hulpwoord van het verleden en bepaalt ntsina; strikt woordelijk zou men dus vertalen: om reden die wij niets gegeten hebben.

2. Aolosókoja losango jwǎ te nyangó áowá = hij-heeft-hem-gezonden het-bericht van dat moeder is-gestorven = hij heeft hem bericht gezonden dat zijn moeder overleden is.

Connectief jwa slaat terug op losango; te = voegwoord = dat. Dit voegwoord mag echter ook achterwege blijven.

3. Oné ndé njofó éâ te mpólangé lénkiná bokisânsé ndá Bokála = Dit (is) namelijk een-herinnering van dat ik-wil-niet meer het-verblijf te Bokala = dit is om u eraan te herinneren dat ik niet langer in Bokala wil blijven wonen.

Ea: connectief terugslaande op njolo

4. Ntsiyá la bokakano wǎ te nkina ófa la efosá = Ik-ben-niet-gekomen uit (wegens) twijfel van dat misschien gij-zijt-niet met gelegenheid = ik ben niet gekomen omdat ik twijfelde of ge misschien geen gelegenheid had (om me te ontvangen).

Wa: connectief, terugslaande op bokakano.

5. Isó móngó totôsókoja bonkandá l'olotsi wǎ áfótánga te tɔ́ɔlɔfétɔla ěkí'só olongyé batánda bǎnko = wij zelf hebben-hem-niet-gezonden het-papier uit vrees van dat-hij-niet-denke dat wij-hem-afkeuren daar wij verbeterd hebben zinnen die = wij zelf hebben hem het papier niet gezonden opdat hij niet zou denken dat wij hem afkeuren omdat we enkele zinnen verbeterd hebben.

Wa = connectief partikel terugslaand op bolotsi. Bolotsi beteekent eigenlijk « vlucht ». De zegswijze: la bolotsi wǎ... wordt veel gebruikt om ons: uit vrees voor, uit vrees dat ... teer te geven; en wordt dus dikwijls vertaald door: opdat .. niet. Aldus komt de zegswijze overeen met het voegwoord nyango + subjonctief negatief.

6. La ntsina éâ boyambi wǎ te jěmi ilfɔ́lémwa = om reden van de-bijgeloovige-vrees van dat de-zwangerschap niet-verdwijne = wegens de bijgeloovige vrees dat de zwangerschap zou kunnen verdwijnen.

Men merke op dat in den connectieven bijzin met « l'olotsi wǎ » de negatieve subjonctief gebruikt wordt, evenals in voorgaanden zin.

7. Botsina bǒkisó wêlame ô wǎ nsisimyá baói (of: ... wǎ tósisimye baói) = vlijtigheid onze weze passend wel zeker van het-nadenken-over de-dingen (of: ... van dat-wij-nadenken-over de-dingen) = onze vlijtigheid weze gericht op het nadenken.

8. áfa jǒi-jǎ te ókele = het-is-niet iets van dat gij-doet (gij-zoudt-doen) = het is niet iets dat ge moet doen.

ókele = subjonctief.

9. Bɔkɔlɔ wǎ betɔ́ mpángá bɛkwéká = de-dag van de-rupsen pas afvallen = de dag waarop de rupsen pas afvallen (of: afgevallen zijn).

Betɔ́ mpángá bɛkwéká = de rupsen zijn pas afgevallen.

10. ńki ndá mpesé éâ (te) nyama énkumbé = ik-was in het-gevaar van (dat) een-dier mij-pakke = ik heb gevaar geloopen van door een dier gepakt te worden.

11. Mpesé éki éâ te mbwe = het-gevaar was van dat ik-sterve = ik heb gevaar geloopen van te sterven.

Beide laatste zinnen kunnen ook zonder connectief gezegd worden, zonder van grondbeteekenis te veranderen. Bv. nki nda mpese te nyama enkumbe; mpese eki te mbwe. Doch in dezen laatsten zin, verandert men dan liever de constructie: ńki ndá mpesé te mbwe = ik-was in gevaar dat ik-sterve. Zoo zegt men nog: áki ndá mpesé te bôpasólé: hij-was in het-gevaar dat ze-hem-opereeren.

GEVOLGSZINNEN.

De constructie met connectieven bijzin dient nog om onze gevolgszinnen weer te geven. Voorbeelden:

1. bǒmoto ásasimwáki esasimoli éâ te áwe = de vrouw schrok een-schrik van dat zij-sterve = de vrouw schrok zóó dat zij ervan zou sterven = de vrouw schrok zich bijna dood.

Het werkwoord van den connectief zin staat in den subjonctief; gebruikt men hier bv. het perfectum, dan bedoelt men dat de vrouw ook werkelijk gestorven is van den schrik.

2. botsó bóki wilima wǎ (te) áongane nkɔlɛ = de-nacht was duisternis van (dat) hij-bezeerde-zich erge bezeering = de nacht was zóó duister dat hij zich erg bezeerde.

Het voegwoord te kan weggelaten worden, zooals we in meerdere andere zinnen zien (cfr. boven en onder). Doch het gebruik van te bevordert de duidelijkheid.

3. botsó bóki pii éâ (te) ntsûta ɔ́éna mbóka = de nacht was donker van (dat) ik zag-

niet-meer den-weg = de nacht was zóó donker dat ik den weg niet meer zag.

Met een anderen vorm, bv. praesens negatief: botsó bole pii éâ mpût'ɔéna mbóka = de nacht is zoo donker dat ik den weg niet meer zie.

4. Bánkúndakí la lolili jwǎ (te) ntsíáta ěmáelo = ze-sloegen-me een-aframmeling van dat ik had-niet de-mogelijkheid-van-opstaan = ze gaven me zoo'n rammeling dat ik niet meer kon opstaan.

5. Nkanela ikɔ́ ile ibénjó la ikísó yǎ te tóya.úngyáké ndá nkaki éâ bonéne éâ wǎnyá, kelá tókite ndá nkɔ́tɔ́ éâ ikɔ́ = begrippen die zijn verwijdering met onze van dat wij-ons inspannen moeten in krachtinspanning van grootheid van verstand, opdat wij-geraken (zouden) in het-verstaan van ze = die begrippen zijn zóó ver van de onze verwijderd, dat we ons een groote verstandelijke krachtsinspanning moeten geven om ze te verstaan.

Niet alle gevolgszinnen moeten aldus door een connectieven zin worden weergegeven in lɔmɔngɔ. Soms gebruikt men enkel den subjonctief, al of niet voorafgegaan door het voegwoord te = dat. Dit komt voor als het werkwoord van den hoofdzin beteekent: kunnen, mogelijk zijn. Dergelijke zinnen kunnen niet woordelijk vertaald worden in Nederl. Voorbeelden:

ibámbola ikɔ́ itáɔngaki (te) ńsile lénkiná = aanvaring die kon-niet (dat) ik-in-evenwicht-blijve nog = die aanvaring was zóó erg dat ik mijn evenwicht niet meer kon behouden.

Wilima botáɔngáki (te) ńjene mbóka = de duisternis kon-niet (dat) ik-zie den-weg = het was zoo duister dat ik den weg niet kon zien.

Bij het bovenstaande weze nog opgemerkt dat alle voorbeelden nauwkeurig opgenomen zijn uit den mond van inlanders of uit hunne geschriften.

G. Hulstaert, M. S. C.

IN MEMORIAM.

AEQUATORIA vient de perdre dans le R.P. L. BITTREMIEUX un des plus fidèles amis et collaborateurs. Le défunt ne se lassa jamais de nous encourager et de nous soutenir.

Le P. Bittremieux était un grand connaisseur de tout ce qui touche aux indigènes: leurs langues, leurs coutumes, leur art, etc. De nombreuses revues belges et étrangères ont apprécié sa collaboration dès avant la première guerre mondiale. En outre il a publié des livres érudits et écrits d'une plume alerte: Mayombsch Idioticon (en 3 volumes); De geheime Sekte der Bakhimba; La secte secrète des Bakhimba; Symbolisme in de Negerkunst; Woordkunst der Bayombe.

Le public européen connait beaucoup moins ses efforts pour l'unification du Kikongo et son œuvre au service direct des indigènes, surtout en leur procurant de la lecture dans leur langue maternelle. C'est là, à notre avis, son plus grand titre de gloire; il s'est par là acquis un droit à l'éternelle reconnaissance des Bayombe et de tous les Bakongo.

Qu'il repose en paix!

EKONDA E MPUTELA.

Notre article intitulé « Les Ekonda » (ÆQUATORIA, VIII, 1945, N° 4) était un simple résumé servant d'introduction. Il peut être utile de s'y référer, spécialement pour la carte.

Nous reprenons maintenant ce sujet au long et au large, en puisant dans nos notes tous les détails utiles. Nous ferons bien quelques objections et ébaucherons la critique; mais notre but principal est de poser les bases pour une étude ultérieure plus approfondie, et en même temps déballer la Tradition des Ekonda, pour le profit des chercheurs.

« Jadis, nos vieux s'assemblaient parfois pour déguster un brassin de canne à sucre, et alors ils racontaient du bon vieux temps. Depuis que les Blancs sont arrivés on ne boit plus le jus de canne et l'on ne parle plus que d'eux .... »

Elle est donc assez pauvre leur Tradition; les vieux de l'Histoire Ancienne sont morts. Nous sommes arrivés quarante ans trop tard pour notre enquête (1).

Nous étudierons aujourd'hui la dénomination « Ekonda e Mputela ».

I. LES EKONDA ET LEURS VOISINS.

Situons d'abord nos Ekonda parmi leurs voisins.

Voici l'ordre dans lequel ils nomment les différentes peuplades de la région. Cet ordre tient compte de différents facteurs: renom guerrier, culture, parenté par rapport aux Ekonda.

En premier lieu viennent les Nkundó, parce que leur ancêtre Bǒngó (2) serait l'aîné de Mputela, ancêtre des Ekonda, mais aussi parce qu'ils chassèrent les Ekonda de leur habitat antérieur.

En outre, les Nkundó, dit-on, étaient les plus avancés en tout: fonte du fer, forge, tissage. C'est de là que venaient les nouvelles danses et les nouveaux chants, les fables et les proverbes. Le tam-tam (lokúkú ou lokolé) n'était peut-être pas venu de là; mais on l'y battait avec plus d'art et leurs formules stéréotypées passient chez les Ekonda.

Les Ekonda prennent humblement la seconde place, parce qu'ils chassèrent tous les suivants, et se considèrent comme les héritiers directs du renom des Nkundó. Au point de vue culture, les Besongó, Liókó et Liombo valaient les Nkundó.

Ensuite venaient les Iyémbé, surtout les Iyémbé y'Ekonda de la région d'Ekongo, plus ou moins assimilés aux Ekonda.

Puis les Ntómbá-Bolia, auxquels on adjoignait les Iyémbé i Ntómbá de la région de Ngongo-Iyémbé. Des Bolia et Ntómbá leur

(1) Nous citons parfois un document anonyme, intitulé « étude préliminaire à l'organisation des groupements Ekonda du territoire de Kiri.-1923 » (29 pages dactylographiées). Il doit se trouver dans les archives d'Inongo ou de Coquilhatville. On y fait mention d'un certain « Rapport attribué à Monsieur Bayens. »

(2) Les syllabes non marquées sont à considérer comme de tonalité basse. Dans notre article précédent il y eut quelques erreurs de tonalité qui seront redressées dans nos articles suivants. Voici la seule erreur vraiment importante: la tonalité du nom Bongo est: ton montant, ton haut.

vint: l'institution des Nkúmú, le cuivre, la verroterie ou quelqu'autre rare article d'origine européenne: aussi des superstitions nouvelles.

Alors venaient les Imoma, que l'on range pourtant aussi parfois parmi les Nkundó. Cependant les Ilángá et Bakonda les considèrent un peu comme leurs inférieurs.

Enfin, les Bolendo, considérés comme esclaves (bantamba) et avec lesquels on ne contractait pas mariage; on y prenait seulement des concubines comme butin de guerre.- A leur sujet, voici un dicton ironique: «Bàn'ă Mpeli (leur ancêtre), ban'atómbáki Mpeli nd'ètete» = les enfants de Mpeli qui portèrent Mpeli dans des feuilles de palmier.

Tout à fait a part, les Batwá.

Les Ekonda ont, sur les tempes, le même tatouage caractéristique que les Nkundó, Iyémbé, Imoma et Bolendo. Des séries horizontales de traits inclinés à droite dans l'une, à gauche dans la suivante: elles descendaient jusque sur le cou chez les vieux. Deux séries successives imitent assez bien la feuille de palmier. On appelle ce tatouage «bayómbé» ou parfois «mpákātói» (littér.: les tempes). (3)

Il est possible que ce tatouage n'ait été, à l'origine, qu'un simple tatouage de beauté. (4) Pratiquement il était un tatouage tribal les distinguant par exemple des Ntómbá-Bolia. Et lorsque plus tard la mode introduisit des tatouages étrangers, sur le visage ou ailleurs, ils ne purent jamais détrôner les «bayómbé»; y subsituer un autre tatouage, ç'aurait été se dénationaliser.

Jadis, tout enfant (garçon ou fille) recevait les «bayómbé»; c'était comme une coutume-loi. Le nombre des rangées dépendait de l'âge, et il n'aurait pas été permis à un jeune homme de les multiplier selon sa fantaisie.

Les Ntómbá-Bolia-Nkile ont comme tatouage distinctif deux cercles concentriques sur la tempe. Il parait qu'eux-mêmes l'appellent «losâtói» Les Ekonda l'appellent «lopótá (tatouage) ló mbóli», sans savoir expliquer la signification du terme «mbóli.»

Le sens exact leur échappe aussi dans l'expression «penólo lotóko (paupière) ló mbóli.» Cette expression signifie globalement: faire le geste de «t'as vu mon œil?».

Les cercles concentriques du tatouage imitent plus ou moins la prunelle de l'œil. (5)

Il semble que les tribus des Ekonda forment un ensemble bien plus uni, bien plus homogène, bien plus apparenté que le groupement des différentes tribus proprement Nkundó, ou que le groupe Ntómbá-Bolia.

Au point de vue coutumes et croyances, ils prétendent (avec raison) se rapprocher plus des Nkundó que des Ntómbá-Bolia, qui ne pratiquaient pas l'anthropophagie, et n'avaient pas l'«isóngi» (livraison d'esclaves, ou de valeurs équivalentes, pour la dot).

Au point de vue langue ils affirment la même chose. Cependant cela n'est pas si clair et mérite une étude sérieuse.

«Les Iyémbé sont plus proches des Ntómbá, dit-on parfois, mais nous sommes plus

(3) Au Mayombe, les «mabadika ma nlombe» (ou minlombe) présentent à peu près le même dessin, mais sont pratiqués sur le ventre et sur la poitrine (cfr. Mayombsche Huidbeprikking du R. P. Bittremieux).

4) Cfr. G. Hulstaert, dans «Mariage des Nkundo», p. 66.

(5) C'est sans doute le «Saturn-mark» que Frobenius rencontra chez les Badzing au confluent Kwango-Kasai. Cfr. CONGO, Oct. 1934, p. 311.

proches des Nkundó.»

Les différentes tribus Ekonda se marient d'ordinaire entre elles; mais les villages de la périphérie contractent assez facilement mariage avec les Nkundó et les Iyémbé, beaucoup moins avec les Bolia, et rarement avec les Ntómbá.

II. EST-CE QUE LEUR VRAI NOM EST BIEN «EKONDA»?

On pourra essayer de répondre à la fin de cet article; mais pour une réponse définitive il faudra encore d'autres études.

Voici déjà ce que l'on peut dire pour l'affirmative:

Actuellement ils ne se donnent pas d'autre nom commun que celui de: Ekonda ou Ekonda e Mputela; assez souvent on entendra aussi: «nsó bàn'à Mputela» (nous sommes les enfants de Mputela). (6)

Par ce nom ils veulent se distinguer des Ntómbá, Bolia, Iyémbé, Nkundó, etc...; mais, s'ils n'ont pas cela en vue, comme c'est le cas ordinairement, ils se nomment d'emblée par le nom de leur tribu ou sous-tribu ou même par celui de leur clan: Besɔngɔ, Liókó, Biɔ́lɛ, etc...

En Belgique même, un Belge dira rarement qu'il est Belge, et se dira plus facilement Flamand ou Wallon.

Les termes Ekonda, Besɔngɔ, Liókó Biɔ́lɛ, etc., sont invariables: «nsó (nous) Liókó, nsó Wǎyá»; au singulier au lieu de «emi (moi) Liombo» et «emi Ngali» on dira le plus souvent: «emi bosi (originaire de) Liombo», et «emi bosi Ekonda».

Quand ils ne sont pas dans leur tribu ou clan ils diront plus facilement: «ekǎnsó (chez nous) Ekonda, ekǎnsó Besɔngɔ etc...»

Posez sur place la question: «êtes-vous Ntómbá ou Nkundó?»; alors on répondra: «nsó Ekonda» En voyage chez les Nkundó ils répondront de même «ekǎnsó Ekonda», à moins qu'ils ne citent une tribu ou sous-tribu.

Mais en voyage chez les Ntómbá et Bolia, ils diront déjà plus facilement: «ekǎnsó Nkundó», comme ils disent toujours dans toute région plus éloignée. Plus loin nous expliquerons pourquoi.

Actuellement aussi, à notre connaissance, ils sont les seuls à se dire Ekonda; mais ils ne sont pas les seuls à être appelés Ekonda par les autres.

Le R. P. Hulstaert (ÆQUATORIA, 1941 N° 2, p. 35) écrit que les tribus Nkundó situées entre les Ekonda actuels et le Ruki comprennent sous la dénomination Ekonda, non seulement ces Ekonda-là, mais aussi tout ce qui habite vers le sud: Bombóoliásá, Ntómbá, Iyémbé, Bolia, Baséngélé.

Et selon «Etude prél. Ekonda», M. Van der Kerken aurait écrit dans une lettre que Bolia, Túmbá, Baséngélé et Iyémbé font aussi partie de la peuplade Ekonda. (7)

Par ailleurs, comme me l'écrivit le R. P. Hulstaert, des groupements apparentés à nos tribus et restés en arrière durant l'émigration se rencontrent dans la région de Ingende et celle de Boéndé; ils y sont appelés Ekonda. Ainsi par exemple le village de Lǒngá lú Ekonda, près de Ingende.

Enfin, le R. P. Hulstaert me communi-

(6) Les Nkundó diraient «Baséká Mputela», mais ici le terme «baséká» n'est usité que dans les formules stéréotypées du tam-tam.

(7) Dans son introduction pour les «Notes sur les populations Badia» de A. Vercourt, Van der Kerken y ajoute même les Boliankamba (Mbiliankamba) et les Ipanga.

que ceci : « En face de Boéndé habitent des Ekota e Mputela. A l'État on prétend qu'il s'agit du même Mputela que celui des Ekonda; mais il s'agirait d'une femme, qui avec deux maris aurait donné naissance aux Ekota et aux Ekonda????»

Ici on ne connait pas ces Ekota e Mputela et l'on prétend généralement qu'il est impossible d'admettre qu'on ait pris le nom d'une femme pour désigner leur groupement Ekonda. Certains concèdent pourtant : « on pourrait peut-être l'admettre, puisque les descendants d'un couple sont souvent désignés par le nom de la mère, surtout si le père est polygame. Ainsi on dira : « ikundí í.....» = ventre de..... et l'on fera suivre le nom de la mère.

Quant au nom Mputela, encore maintenant il est porté aussi bien par les garçons que par les filles.

En général nos noirs disent : « Ekonda est un vieux nom; nous le portions déjà dans la région d'où les Nkundó nous chassèrent. »

III. LEUR VRAI NOM SERAIT-IL : « NKUNDO »? (8)

Durant notre enquête on nous a dit plus d'une fois : « Au fond, nous sommes des Nkundó, ou du moins nous étions des Nkundó jadis ; maintenant nous sommes devenus des Ekonda ». D'autres fois : « Si nous sommes des Nkundó, nous ne sommes pourtant pas des Nkund'ê Bǒngó, mais des Nkund'ê Mputela ». (Cette dernière expression entendue seulement deux fois).

Assez souvent on explique : « Il y a deux sortes de Nkundó : les « Bǎn'ǎ Bǒngó » et les « Bǎn'ǎ Mputela » (enfants de Bongo et enfants de Mputela), c'est-à-dire les Nkundó et les Ekonda. »

Les Nkund'ê Bǒngó, ce sont tous ceux qu'on appelle actuellement simplement Nkundó : Bombomba, Bokóté, Bombwanja, etc....

L'une ou l'autre fois j'entendis dire : « Les vrais Ekonda, jadis, c'étaient les Ntómbá et les Bolia, qui ont vécu ici avant nous. »

Rappelons à ce sujet que les Nkundó englobent ces peuplades, avec d'autres, dans la dénomination Ekonda. Pourtant, à notre connaissance, elles-mêmes ne se disent jamais Ekonda.

Le Rapport Bayens, cité dans Etude Prél. Ekonda, appelle Nkundó toute la population du territoire de Kiri (en 1923), à l'exception des Bolia, Iyémbé et Batswá.

Chez nos Ekonda, la dénomination « Nkund'ê Bǒngó » est encore universellement connue ; mais l'on entend rarement parler de « Nkund'ê Mputela ».

On est aussi quasi unanime à déclarer : « Bǒngó, l'aîné, et son cadet Mputela étaient du même père ».

Deux ou trois fois j'entendis affirmer : « Leur père s'appelait Nkólóbisé ou Nkól'é bisé – le maitre des villages ; nous avons appris cela par les chants qui nous vinrent des Nkundó. » Assez souvent on dit : « Les cadets de Bǒngó et Mputela étaient Mpetí l'ancêtre des Ntómbá -Bolia -Nkile ; et Benja, l'ancêtre des Iyémbé i Nká (aïeul) Benja. » (9)

Rarement on y ajoutera Mpeli, l'ancêtre des Bolendo. Un jour, un vieux avança l'hypothèse que Mpeli serait peut-être du même père, mais d'une mère esclave.

Une fois j'entendis dire que Mpeti des

(8) Le terme Mǒngo n'est guère usité dans la région, mais il a toujours été connu.

(9) Notons que les Nkile, Bolia et Basengélé donnent eux-mêmes comme ancêtres communs : Losúnga lú Aloki et sa femme Mpátá (ou Mpété) élǒto nkásá. (= vêtue de feuilles).

Ntómbá était le frère de Nkólóbisé, et donc l'oncle de Bóngó et Mputela. Mais le même témoin entra de plain-pied dans la légende en affirmant que les parents de Mpɛtí et Nkólóbisé s'appelaient Kólókóló et Kalakala.

Selon Etude Prél. Ekonda: « La peuplade dite Ekonda est une peuplade sœur de la peuplade dite Nkundó; des groupements appartenant de par leur origine à la peuplade Nkundó se trouvent parmi les Ekonda ».

Nous avons entendu le dicton: « Ntómbá a (= la) Nkɔ́lɛ, Nkundó l'Ekonda (= les Ntómbá et les Nkɔ́lɛ, les Nkundó et les Ekonda). Par là on veut signifier que les Ekonda sont par rapport aux Nkundó ce que les Nkɔ́lɛ sont par rapport aux Ntómbá. Ce dicton doit être ancien parce qu'actuellement les Nkɔ́lɛ sont pour ainsi dire inconnus dans la région.

En général on dit: « Nous avons émigré vers ici, mais une grande partie — si pas la plus grande — de notre tribu (clan ou village) resta chez les Nkundó ».

Affirmation vague et imprécise, quand il s'agit de tribu; sans doute parce que les noms des tribus (Wǎyá, Ngalí, Bɛsɔngɔ́, etc...) ne se retrouvent pas au milieu des Nkundó. On sait mieux préciser quand il s'agit de village ou de clans: « nous avons parenté (mbila, bombóyó, lɔkɔtɔ́) [10] avec tel village ou tel clan, chez les Nkundó. » Et très souvent on aura le même nom de part et d'autre.

Mais quelques villages ont la réputation d'être plus proprement des Nkundó. Ainsi:

Bobúlamo, chez les Bɛsɔngɔ́; et Bobúlamo, chez les Ilángá.

Bombomba, chez les Ilángá.

Bokólo, groupe de villages entre les Ilɔmbɛ et les Bikolé. Ils disent:

« Nous sommes venus de Bokólo 'ó Nkundó, un village qui doit se trouver chez les Balíngó. Nous sommes des Nkundó au milieu des Ekonda. » Leur ancêtre, un Nkundó nommé Ikóko aurait marié la sœur (Mpatâbómbá) de Epekelé, l'ancêtre des Bosanga.

Losenge, dans le groupement nommé Bɛsɔngɔ́-Wǎyá, déclare: « Nous sommes venus de Losenge lô Nkundó, situé près de Bokátola. » [11]

Pas mal d'autres villages, bien que ne se disant pas spécifiquement Nkundó, disent au fond la même chose; par exemple:

Ibɔkɔ, chez les Bɛsɔngɔ́: » Nous sommes venus de Ibɔkɔ i Nkundó, situé quelque part derrière les Balíngó... du côté de Ingende. » [12]

Certains villages ou clans qui se trouvent ainsi une parenté au milieu du groupement Nkundó disent: « Ceux qui restèrent là-bas parlent le lonkundó et disent « mo », ce sont des « Nkundó e mo »: nous, ici, nous parlons le lokonda et disons ('ngámó' (= comment?).»

Nous devons dire qu'il y a aussi quelques villages qui se trouvent une parenté, chez les Bolia, ou même chez les Ntómbá, surtout chez les Ntómbá de la région de Bi-

(10) Les termes « bombóyó » et « lɔkɔtɔ́ » désignent proprement la coutume, selon laquelle les clans qui ont parenté (mbila) peuvent prendre, les uns chez les autres, ce dont ils ont besoin ou envie, sans pourtant dépasser certaines bornes, mais cette coutume n'a pas toujours la parenté pour base.

(11) Si nous sommes bien renseignés, les Nkundó appelleraient ce dernier Losenge « Losenge lú Ekonda », voulant sans doute signifier ainsi qu'ils les considèrent comme des Ekonda.

(12) Peut-être s'agit-il du village Ibɔkɔ, chez les Lifumba, non loin de Bokátola?

kọ̀ro.

Ainsi : Ibéké y'Onkoso, chez les Ilɔmbɛ, avec le Ibéké des Bolia et avec le village Wetí, aussi chez les Bolia.

Mpángi, chez les Ilɔmbɛ, avec le Mpángi de la rêgion de Bikóro.

Il serait intéressant de savoir quels groupements situés chez les Nkundó se disent apparentés avec les Ekonda, et surtout quels groupements revendiquent le nom Ekonda.

Une autre affirmation assez générale: « Nos ancêtres qui arrivèrent ici parlaient le lonkundó; et, outre le tatouage « bayómbé », ils avaient encore les grands tatouages Nkundó. Ces tatouages, appelés « bekóté », consistaient en de grandes lignes presque continues depuis le poignet jusque sur la poitrine. » ([13])

Les vieux de 70 ans disent souvent: » Quand j'étais petit, j'ai vu des vieux qui avaient encore ces tatouages des Nkundó. »

On m'a aussi parlé d'un tatouage ancien, plus ou moins en forme de grand cercle ou ovale sur les joues, et un peu partout sur le corps.

Tous ces tatouages ont peut-être été seulement une mode en vogue à l'époque où les Nkundó tenaient le haut du pavé, avec leur guerrier Ikéngé.

Nous ne savons pas s'ils étaient encore habituellement pratiqués au moment de l'arrivée des Blancs.

En général on dit : « Les Nkundó nous ont appelés Ekonda, parce qu'ils ne voulaient pas nous compter parmi les leurs. C'était une façon de nous méprisier, parce qu'ils nous avaient battus et chassés. »

Nous pensons que cela est vrai; et l'origine de l'appellation n'est certainement pas à chercher chez les Ntómbá, Iyémbé ou Bolia.

Encore une affirmation unanime: « Les Ntómbá et Bolia nous appelaient jadis — et encore maintenant — Nkundó. Parfois aussi — « Nkund'êtâ » — les Nkundó aux arcs (botâ ou bontâ), parce que eux-mêmes maniaient peu cette arme, aussi bien au combat qu'à la chasse. Ils ne nous appelaient jamais Ekonda, mais pour garder leurs enfants près de la hutte, ils leur disaient : « Nkundó tabóókolé! — attention que les Nkundó ne te mangent pas ». En disant cela ils parlaient de nous, parce qu'ils n'étaient pas en contact avec les Nkundó e Bǒngó. Ils faisaient d'ailleurs peu la distinction généralement. Ils savaient pourtant la faire:

Nkund'ètâ, cela nous désignait, parce que ceux de Bǒngó étaient plus réputés pour leurs lances-javelots.

Nkundó y'âsuna : = les Nkundó aux longs pagnes; cela désignait plus spécialement les Nkund'ê Bǒngó.

Nous pensons avoir entendu une fois chez les Bolia l'expression: « Nkund'ê Mputela ».

En 1938, le chef des Baséngélé fit écrire par son greffier : « Les Nkundó de Bombóyó (Wǎyá) tuèrent Ikéngé. » Mais un peu plus loin, en parlant des Ntómbá, il fit mettre entre parenthèses que ce sont aussi des Nkundó; il est vrai qu'il les oppose là aux Basesé ou aux Nsesi a Bosanga et aux gens du Chef Lokua ló Nkóle. ([14])

Des noirs instruits et déjà âgés de plus

(13) Tatouage peut-être appelé de ce nom, parce que appartenant en propre (jadis) aux Nkundó de Bokóté?

(14) Cfr. un article (paru en 1943 dans cette revue) du R. P. de Schaetzen, au sujet des habitants des environs du Lac Léopold II.

de cinquante ans nous ont expliqué :

« Nous ne savons pas si notre vrai et ancien nom est bien Ekonda ; pourtant déjà bien avant l'arrivée des Blancs nous nous disions Ekonda. Ce nom nous était surtout donné par ceux que nous appelions et appelons encore « Nkund'ē Bŏngó ». Nous l'acceptions d'eux, mais nous ne l'aurions pas voulu entendre dans la bouche des Ntómbá ou Bolia. Ceux-là nous appelaient « Nkundó » et même « Nkund'ē Bŏngó » (ce que nous aimions beaucoup). Nous les appelions parfois, « Ekonda », voulant marquer par là qu'ils nous étaient inférieurs, comme les Nkundó nous donnaient le même nom pour le même motif.

Quand parfois une de nos filles allait se marier chez eux, nous disions — et le disons encore parfois — : elle va se marier chez les Ekonda (= en région Ekonda ?).

Mais nos propres tribus du nord ne parlaient pas autrement de celles qui se trouvaient plus au sud. »

Notons aussi qu'il a fallu plusieurs mois avant que les premiers Missionnaires apprissent le terme Ekonda. La première Mission se trouvait à Inongo, chez les Ntómbá qui appelaient nos tribus « Nkundó ».

Quand les Missionnaires arrivèrent ici, nos gens se nommèrent du nom de leur tribu, sous-tribu ou clan. C'était l'époque où chaque clan aurait voulu avoir sa « palata », l'époque de la désunion.

C'est chez les Nkundó de Bafake que les Missionnaires apprirent qu'il y avait des Ekonda : « ici vous êtes chez les Nkundó, vous venez de chez les Ekonda. »

Nous ne voulons pas encore conclure. Pourtant un fait certain : les Ekonda sont très proches parents de ceux qu'ils appellent « Nkund'ē Bŏngó ».

Cependant nos différentes tribus se distinguent des tribus Nkundó par un dialecte commun et un ensemble de coutumes communes. Il semble qu'ils soient un groupe quelque peu à part, et que l'on ne pourrait pas les classer purement et simplement avec les Bombomba, Bombwanja, Injólo, etc.... Si nos Ekonda sont des Nkundó, ils le sont sur un autre plan que les tribus Nkundó du groupe Nkund'ē Bŏngó.

IV. SIGNIFICATION DU TERME « EKONDA ».

Ce mot n'est usité que pour désigner les tribus en question et on ne lui connait nul autre sens. - Mais recourons à l'étymologie :

Bokonda (be-) = 1. terre ferme ; ainsi chaque village se trouve sur un « bokonda ».
2. région de l'intérieur située loin des grandes rivières, comme par exemple la région des Liókó.

Nkonda = 1. région de l'intérieur, loin des grandes rivières. Ainsi on dit « ekǎnsó nkonda » . - 2. Les habitants de pareille région, « gens de l'intérieur » en tant que opposé à « gens de l'eau ». C'est peut-être le premier sens. Ainsi on dit : « nsó nkonda », « emi bosi nkonda ». (15)

(15) Chez les Lifumba, le R. P. Hulstaert entendit « nkondaka » Il cite aussi : Konda = s'ensabler, s'alluvionner, devenir terre ferme. (cfr. Mariage des Nkundo, p. 7)

Konda = devenir terre ferme, par exemple par retrait des eaux, s'ensabler, s'alluvionner. « Ikeli ikondé la liómi » = le ruisseau est devenu terre ferme à cause de la sécheresse.

Kondua = être au-dessus de..., dominer, être supérieur à...

On peut y opposer :

Bolingá (be-, ou ba-) = 1. Habitant de région permettant la grande pêche, homme de l'eau. - 2. Spécialement celui qui de fait s'applique à la grande pêche, connait bien l'eau, sait bien nager, etc...:

Elingá (bi-) = 1. Région proche de grande rivière, et permettant donc la grande pêche. « emí bosi elingá » - 2. Habitant de pareille région, et donc, censé pratiquer la pêche, connaître la nage etc... : « emí elingá, nsó bilingá ».
3. Au pluriel, en tant que nom propre, il désigne les Bilingá, peuplade bien déterminée, qui vit sur les bords du Ruki et de la Bombóyó et ne s'occupe que de la pêche et de la poterie.

= Linga = entourer, tourner autour, envelopper, étreindre, investir.

= Lingola = défaire l'étreinte ou l'encerclement, contourner.

= Lingua = tourner sur soi-même, décrire un cercle, faire un circuit.

Le terme elingá n'a pas son correspondant ekonda ; au terme nkonda manque le correspondant ndingá. Par ailleurs les termes bokonda et bolingá ne correspondent pas pour le sens.

A Ngelibándá, village ayant un hameau à proximité de l'Elombá et un autre à une heure de marche, vers l'intérieur, on me dit : « nous sommes des bilingá, eux sont des nkonda. »

Lorsqu'on dit ici « nsó ekonda », ou « ekǎnsó ekonda » on songe toujours au terme tribal Ekonda, et jamais au sens possible « gens du bokonda ».

Cependant, les riverains de la Lokoró, allant dans la région comprise entre la Lokoró et la Lokenié, disent : « ńjòli ekonda » (= je vais à...)

Comment expliquer cela ? S'agit-il du terme tribal ? De ce côté n'habitent que des Iyémbé et des Mbélɔ, mais aucune tribu du groupe Ekond'e Mputela. S'agit-il d'un terme « ekonda » signifiant « l'intérieur » ? - On ne le rencontrerait alors que dans cette seule expression - là.

Ou bien, comme plusieurs assurent, s'agirait-il du mot Bekonda, (le b étant élidé) désignant particulièrement les Iyémbé de la région de Mbɔngelekɔ (— Mongeriko) ?
Donc un terme quasi tribal ; l'absence de la préposition « ndé » (à) est alors normale : ńjòli Besongɔ, ńjoli Liókó...ńjoli Bekonda.

Sinon on emploie la préposition et le singulier : « ńjoli nd'ôkonda » (= je vais à la terre ferme, je vais à l'intérieur).

Les Ńkundó du Ruki et de la Bombóyó qui se rendent à l'intérieur vers le sud (donc chez les Ekonda) emploient la même expression : « ńjòli (ou njôtswá) ekonda e Mputela ».

Ici le sens tribal se trouve justifié; mais cela n'empêche que le premier sens a pu être: je vais vers la terre ferme (ou les....) de Mputela, je vais vers l'intérieur où habite Mputela.

On aimerait savoir s'ils emploient la même expression quand ils se dirigent vers l'intérieur, au nord du Ruki et de la Tshuapa.

Le terme Ekonda désignerait-il seulement l'hinterland compris entre le Fleuve, le Ruki et la Lobilaka? Aurait il ensuite passé aux habitants de cette région?

Comme il y a des Bilingá sur le pourtour, du côté du nord surtout, il est possible qu'on ait forgé le terme « ekonda » pour désigner l'intérieur; il aurait passé tel quel aux habitants, sans admettre la forme pluriel « bikonda ».

Les Nkundó n'ont pas fixé les limites de cet intérieur vers le sud; les Ekonda ont été amené à le faire, parce que pour eux, les Ntómbá de Bikoro, comme ceux du Lac Léopold II sont des bilinga. (16) D'autre part, ils savent bien que les Bolia et les Iyémbé, bien qu'étant aussi « gens du bokonda », ne sont pas du tout des « Bǎn' ǎ Mputela ».

Ainsi le terme « Ekonda » aurait fini par désigner seulement les « Bǎn'ǎ Mputela », dont aucune tribu ne mérite vraiment le titre de « bilingá » (gens de l'eau).

Dans cet hinterland Ekonda, nos tribus font alors encore la distinction entre « elingá » et « nkonda » comme nous l'avons déjà fait remarquer. Tel village ou hameau de village situé près d'une rivière navigable dira « nsó elingá » ou « nsó bilingá » tandis que le village ou le hameau situé plus à l'intérieur dira: « nsó nkonda » ou « ekǎnsó ekonda ». Il n'est pas question des vrais Bilingá.

Parfois l'on entend dire: « Les bilingá des Ekonda sont restés chez les Nkundó. » - Il faut sans doute comprendre: les villages de notre groupement qui se trouvaient sur les rives du Ruki et de la Bombóyó sont restés là au milieu des Nkundó, quand nous avons fui. Ainsi par exemple: Lǒngá lú Ekonda.

Pour expliquer l'affirmation « les vrais Ekonda, jadis, c'étaient les Ntómbá et les Bolia », on pourrait supposer qu'ayant vécu auparavant dans cet hinterland, ils y ont aussi reçu, les premiers, le nom Ekonda. Les occupants postérieurs héritèrent du nom. (17)

Mais, même si le nom Ekonda n'entra en vogue qu'après eux pour désigner l'hinterland, alors encore on pourrait dire: « les anciens et vrais Ekonda étaient les Bolia », comme on pourrait dire: « les anciens Judéens (habitants de la Judée) étaient les Chananéens. »

Nous ne voyons pas encore en quel rapport se trouvent le terme Ekonda et le terme « Bakonda » qui désigne une tribu des Ekonda. (18)

Voici encore quelques réponses reçues:

« Mais oui, nos Batwá sont aussi des Ekonda, puisqu'ils ne sont pas des bilingá; ils sont même plus Ekonda que nous (bamélé

(16) Notons que les Nkile et les Ntómbá de Bikóro font de la poterie, une spécialité des vrais Bilingá.

(17) Il est certain que les Bolia et Nkile ont jadis occupé une bonne partie de la région, mais il n'y a encore rien de certain pour les Ntómbá.

(18) Pourrait-on trouver le joint entre: Ekonda, Yakonda, Akonda, Takonda, Kundá, Kunda etc..??
Sous ce rapport, voir CONGO, 1932 p. 539, le rapprochement séduisant du R. P. Denolf: Nd-ongo = Nda-ongo = Ma-ongo = M-ongo = La-ongo = L-ongo = Ka-ongo = K-ongo = Nga-ongo = Ng-ongo = Basa-ongo = Bas-ongo, etc..

Ekonda): ils ne vivent que sur le bokonda et ne font que la chasse.»

« Les Batwá des Nkundó sont des Nkundó parce qu'ils vivent avec eux; mais ils sont aussi des Ekonda, puisqu'ils sont « bant' ǎ nkonda ».

« Ordinairement les Batwá des Bilingá ne sont pas des Ekonda, mais des bilingá, parce qu'ils font la pêche, vont en pirogue et connaissent l'eau comme leurs Nkóló (maîtres).»

Un noir instruit, tout en approuvant l'interprétation « Ekonda = gens du bokonda », suggéra « Ekonda = ceux qui sont dominés », parce que « Nkundó bátokondwáki » = les Nkundó nous ont dominés (v.-kondwa).

Un autre approuva: « Ekonda = lilé, le « lilé » (= dominium) des Nkundó »

Oserions-nous suggérer une autre explication? Le terme Ekonda remonterait à l'époque où la région (lac central ?) s'ensabla et devint habitable. Le grand « elinga » devint « ekonda »... serait-ce impossible?

Résumons: étymologiquement le terme Ekonda pourrait signifier soit « région en retrait des grandes rivières », soit « population y habitant »; et les faits sont concordants. Mais s'il existe il ne serait employé que dans une rare expression.

V. SIGNIFICATION DU TERME « NKUNDO ».

Nos Ekonda ont un dicton qu'ils prétendent être originaire de chez les Bolia et Ntómbá: « Nkund'ě Bǒngó, banto bǎkùndòlàkí bibembe » = les Nkundó de Bǒngó, des gens qui déterrent les cadavres.

Il y a des variantes: Nkund'ě Bǒngó, ěkundolake.... ou... ěkundolaka ....; et au lieu de bibembe on peut avoir le synonyme belio ou bebila.

Nous aussi l'avons entendu chez les Bolia, qui l'appliquent aussi bien aux Ekonda de Mputela qu'aux Nkundó, tout en disant « Nkund'ě Bǒngó... »

Les Ekonda, eux, l'emploient à l'adresse des Nkundó tout en admettant qu'il leur est appliquable aussi.

L'interprétation qui nous fut donnée chez les Bolia est aussi acceptée chez les Ekonda:

« Nous, Bolia et Ntómbá, nous nous sommes séparés de Bǒngó, notre aîné, parce qu'un jour il déterra un cadavre pour le manger. »

Les Noirs ne le vous diront pas, mais c'est un fait que le terme « nkundó » signifie « déterrement d'une chose enfouie » (v. -kùndola) et on peut encore l'entendre employer dans ce sens, p. ex.: « nkundó y'ɔsɔlɔ » = le déterrement d'argent caché en terre. [19])

Rappelons que, à l'encontre des Bolia et Ntómbá, les Nkundó et Ekonda pratiquaient l'anthropophagie. Ils mangeaient les victimes immolées dans le « ikwei » en l'honneur d'un notable défunt; et, après le combat ils mangeaient les cadavres des ennemis. Il est possible qu'ils aient parfois déterré des cadavres récemment enterrés, pour les manger.

Mais l'expression « -kùndola bibembe » (= déterrer les cadavres) a aussi un sens figuré encore couramment employé. Quand par raillerie ou pour injurier on fait mention des parents défunts d'autrui, cela est: -kùndola bibembe (ou belio). Il suffit par exemple de dire à quelqu'un: « okundola isé, nkâna, etc... » (= déterre ton père, ta sœur etc...) ou bien: « belio běkié » (= tes cadavres).

---

(19) Le R. P. Hulstaert (Mariage des Nkundo, p. 6) n'ignore pas ce sens mais il ne connait sans doute pas le dicton; aussi opine-t-il pour le sens « gens de l'intérieur ».

Est-ce que les Bolia et Ntómbá auraient remarqué combien facilement les Nkundó et Ekonda disent cela, surtout à l'adresse des faibles (= les Bolia et Ntómbá)? Et serait-ce là la vraie interprétation? En tout cas ce n'est pas celle qu'on nous a fournie.

Selon Étude Prél. Ekonda, le terme « Nkundó » signifierait « vainqueurs » et « Ekonda » aurait le sens de « vaincus ».

Nous aussi avons entendu donner cette explication. Il est bien vrai qu'en fait les Nkundó étaient considérés comme les vainqueurs, les maîtres (nkóló) et suzerains des Ekonda. Mais il en était de même des Ekonda par rapport aux Iyémbé et Bolia, qui eux n'auront pas manqué de chasser d'autres peuplades devant eux. Dans la grande poussée il y avait des centaines de cas pareils. D'une part les vainqueurs et d'autre part les vaincus, qui eux étaient aussi vainqueurs par rapport à d'autres, tandis que leurs propres vainqueurs fuyaient comme des vaincus devant la peuplade, victorieuse et vaincue à la fois, qui les poussait.

Nous n'acceptons pas facilement de ramener ainsi à peu près tous les noms de peuplade à l'un ou à l'autre de ces deux sens proposés.

« Romains » avait aussi un peu la signification de « vainqueurs » ou même de « maîtres du monde », mais il ne s'agit pas du sens premier.

Il est certain que le terme « Nkundó » inspirait la crainte chez les Ekonda et surtout chez les Bolia: quand les Bolia disaient à leurs enfants « Nkundó tabókolé » (= attention que les Nkundó ne te mangent pas) les enfants savaient bien que ces « Nkundó » devaient être des gens féroces; mais cela ne suffit pas pour dire que le terme « Nkundó » signifie « féroce ».

Il nous semble qu'il en est de même pour le sens « gens de l'intérieur » proposé par le R. P. Hulstaert. Il n'apporte aucune preuve au point de vue étymologique et se base uniquement sur le fait que le terme est presque toujours opposé à « Elíngá » (= riverains). Admettons qu'il s'agit là d'un sens approprié; mais alors, en fait, les termes « Ekonda » et « Nkundó » auraient la même signification. Nous avons vu que pour le terme « Ekonda » il y a une base étymologique.

Résumons: étymologiquement le terme « Nkundó » signifie « déterrement »; et de fait, son emploi, avec ce sens, pour désigner les peuplades en question se trouve justifié.

VI. LEUR ANCIEN NOM SERAIT-IL « NSAMA » OU « NSAMBA »?

Les Iyémbé d'Ekongo ([20]) appellent les Ekonda qui les entourent « Nsámá » ou « Nsámbá. » (Les Iyémbé laissent souvent tomber le b après un m) Et il semble qu'ils étendent ce nom à tous les Ekonda.

Les Ekonda ne se nomment jamais de ce nom là, et les tribus très éloignées des Iyémbé ne l'ont même jamais entendu.

Dans les tribus Ekonda relativement proches des Iyémbé d'Ekongo, on m'a répondu plusieurs fois: » Les Nsámá, ce sont les Iyémbé; les Iyémbé i nsámá ce sont ceux d'Ekongo et de Ibali; « -tépela lonsámá », c'est parler le Iyémbé. » Font-ils simplement confusion par ignorance?

Les Iyémbé disent: « Nous les appelons ainsi parce qu'ils ont un parler différent du notre: ibɔ́ bátépela lonsámá (eux parlent le

(20) Il est probable qu'il en est de même chez les Iyémbé i Lokéle. Ce nom est donné aux Iyémbé qui sont restés bloqués sans issue (v. -kélelala) à Ibali et Ibɔngya (sur la Lɔtɔi).

loosámá) ». -Faut il comprendre: comme ils parlent une autre langue, ils ne sont donc pas des Iyémbé, et nous leur avons donc donné un autre nom ?

Parfois les Iyémbé disent: « Nsámá, liále » — les Nsámá sont terribles; mais nous ne savons si c'est là le sens du mot. ([21]) En outre on peut aussi traduire: le vin de palme est fort.

Les Ekonda ne savent évidemment pas pourquoi les Iyémbé les appellent de ce nom.

Comme déjà dit, « nsámá » ou « nsámbá » ou « baáná bá nsámá » désigne, en Iyémbé comme en Iokonda, le vin de palme qu'on tire sur l'arbre debout.

Ainsi on dit: « -mele nsámbá » — boire du vin de palme. ([22])

Les Ekonda disent: « Nous n'avons jamais tiré le vin sur le palmier debout; mais il nous arrive parfois de boire le jus d'un arbre abattu pour l'un ou l'autre motif; ce jus s'appelle « baán'á nkólyá » (kóya — abattre ?) ou peut-être plutôt « baán'á nkóyá » ou même « nkólyá » tout court. Notre boisson de fête c'était le vin de canne. Mais les vrais buveurs de « nsámbá » c'étaient les Iyémbé, les Bolia et les Ntómbá ».

Les Iyémbé d'Ekongo disent: « Nous n'avons jamais tiré le vin de palme. » - Actuellement ils ne le font plus, c'est certain; mais les Iyémbé i Lokéle le font encore, et ceux de la région de la Lokoro le font encore aussi couramment que les Bolia et les Ntómbá.

J'ai entendu aussi une vieille expression se rapportant au versement de la dot: « lekia (= verser) nsámbá la bakalí »; on n'a pu me donner le sens des termes. Si « nsámbá » signifie les calebasses de vin de palme que livraient Bolia et Ntómbá, « bakalí » pourrait signifier le vin du palmier-bambou (ikalí). Mais ce vin est inconnu dans toute la région.

Nous pourrions chercher l'étymologie dans les mots suivants: sámba = plaider; -sámba = être privé de, manquer de...; insámbá (ou isámbá) = concubine; -sámola = être irrespectueux envers...; isámá = voix élevée, voix de soprano ou ténor; etc.

Nous pourrions aussi chercher l'explication dans une autre direction. Ce terme pourrait être un simple sobriquet, puisque employé seulement par un petit groupe de Iyémbé. Nous aimerions savoir s'il est employé aussi par les Iyémbé de la Lokoro. Mais ce pourrait aussi être le vrai et ancien nom de nos Ekonda.

Le R. P. Hulstaert nous écrit à ce sujet: « Je connais des Nsámbá, tribu presque éteinte. Ils habitent sur la Maringa, au nord des Ekota, qui se disent Baséká Mputela. L'origine et l'apparentement de ces « Nsámbá » ne sont pas encore bien définis. Leur groupement le plus important se trouve au sud de la Tshuapa, à 17 km. de Boéndé; ils ont adopté les coutumes des Bakutu voisins. - Il existe encore d'autres Nsámbá, qui sont des Batetela, le long du Lualaba, près de Kongolo-Kasongo ».

Il y a encore les Baluba Sambá (cfr. ÆQUATORIA 1945, N° 1). Dans cet article je lis qu'ils disent « mwepo » pour « sel ». Or,

---

21) Ekongo sait en parler. Un jour, le Nkumu des Wéli de Bokomú les invita à venir boire son vin de canne à sucre. Quand ils eurent bien bu ils furent attaqués et massacrés.

(22) Cfr. ÆQUATORIA, 1944, p. 79. Chez les Nkundó « nsámbá » = une liane utilisée pour l'épreuve du poison; « -mela nsámbá » = boire le poison. -Les Ekonda disent: « mele mbondó », mais ne pratiquaient guère cette épreuve.

nos Iyémbé disent « wěpfu » un mot que tous leurs voisins trouvent bien étrange. Et chez les Batetela (ici on dit: Batetéle) « yéko » = un peu de sel.

Au Kwango on parle encore de Batsamba, de l'aïeule Nsamba. (cfr. CONGO, avril 1936, p. 523). Et Frobenius signale les Ba-Ssamba (cfr. CONGO, octobre 1934, p. 323)

Il est possible que nos Iyémbé aient jadis vécu auprès d'une tribu « Nsámbá », et qu'ils aient ensuite donné ce nom aux Ekonda, leur trouvant des ressemblances avec leurs anciens voisins.

Pour conclure: le terme « Nsámá » ou « Nsámbá » garde toute son obscurité.

VII. ILS SE DISENT AUSSI « BAOTO ».

D'une façon générale on peut dire que Bootó = non-Botwá, parce que le seul terme à lui opposer c'est le terme Botwá.

Chez les Bolia et les Ntómbá on entend un terme équivalent « nsó Beeti = nous sommes des.... ; le singulier Weti semble peu employé. Chez eux, les Batwá se disent: Boonê (pl. idem ou Bi- et quelquefois Ba-) ([23])

En faisant la distinction entre Baotó et Batwá on n'a pas tant en vue la différence de constitution, qui d'ailleurs souvent n'existe même pas; mais surtout la différence de culture, de genre de vie.

On ne connaissait que deux sortes d'hommes bien distincts sous ce rapport: ceux qui vivent comme vivent les Batwá, et les autres qui ont un genre de vie supérieur: Ntómbá, Bolia, Iyémbé, Ekonda etc.... tous ceux-ci on les appelle Baotó.

Les Bolendo, bien que méprisés parce que considérés comme inférieurs aux Ekonda, sont pourtant des Baotó; leur genre de vie ne ressemble pas à celui des Batwá.

Des esclaves, vendus et revendus, arrivaient jadis de contrées éloignées, surtout du sud. Assez souvent on ne savait au juste si c'étaient des Baotó ou des Batwá; en effet Basákátá, Baliá, Bateké, Bakóngó etc. sont plus petits que les Ekonda. En outre, ils avaient l'air craintif, étaient maigres, sales, non vêtus etc.... enfin mangeaient tout ce qu'ils pouvaient attraper.... tout comme les Batwá. Et l'on se demandait: « est-ce un Bootó ou est-ce un Botwá? »

Lorsqu'ils virent les Blancs, comme ils n'avaient encore que deux catégories d'hommes ne pouvant les ranger parmi les Batwá, ils les rangèrent parmi les Baotó. Mais c'étaient evidemment des Baotó d'un autre genre qu'eux.... des Super-Baotó.

Et les Batwá se moquaient des Baotó: « Vous, des Baotó?.... Regardez donc maintenant les vrais Baotó: les Baotó de nos Baotó. »

Mais le terme n'a pas seulement un sens culturel de « civilisé » opposé à « sauvage », il a aussi un sens racique.

Les Noirs n'avaient aucune idée de progrès dans la civilisation. Pour eux, leur degré de culture était définitif et celui des Batwá aussi.

En outre, pas moyen de s'imaginer les Batwá prenant la culture des Baotó, ou les Baotó prenant celle des Batwá.

---

(23) Selon le R. P. Bittremieux: « Les Fangs de la région de Yaunde se nomment Beti, ceux de l'Ogowe et du Gabon Betsi... et les Bateke derrière Berghe Ste Marie se nomment Batiö ». (cfr. CONGO, déc. 1936, page 665). -- Et selon le R. P. Denolf: « Les Batswa du Kasai nomment les Bakete (= Baluba) du nom de Bete ». (Cfr. CONGO. févr. 1933, p. 237).

Une fois né Botwá, on reste Botwá, et il n'y a pas moyen que le Botwá devienne Bootó. En sens contraire il en est de même pour le Bootó.

Les Baotó sont donc une race supérieure par nature.

Les Batwá, une race inférieure par nature.

Au contact avec les Blancs, on a commencé à voir que le progrès de culture est possible : ils l'admettent pour eux, mais pas pour les Batwá.

Quand on nous demande parfois : « Est-ce que vous n'avez pas de Batwá en Europe ? « ils veulent dire » des Blancs de race inférieure »

On dit parfois : « Nous voyons les Baotó des Blancs, mais nous n'avons pas encore vu leurs Batwá. »

Bootó n'est pas l'équivalent de Nkóló (maître, dominus). Un « Nkóló », c'est quiconque qui de fait possède : esclaves (soit Baotó soit Batwá), des Batwá en tant que clients ; et au deuxième sens : des serviteurs ou des inférieurs. Ce n'est pas un terme culturel ni racique. Tous les Baotó ne sont pas à proprement parler des « nkóló », ils peuvent même devenir esclaves, sans cesser d'être des Baotó.

Et il n'est pas nécessaire que la tribu possède des Batwá, pour que l'on puisse dire que ce sont des Baotó ; il suffit qu'ils aient un genre de vie correspondant à celui qu'ont les Baotó des Ekonda.... ou du moins n'aient pas un genre de vie ressemblant à celui des Batwá.

On pourrait dire aussi, que (jadis, du moins) le terme « Baotó » correspond au terme scientifique « Bantu » en tant qu'il ne s'oppose qu'aux seuls « Pygmées » et « Pygmoïdes ».

Pour l'étymologie nous ne trouvons rien. Il semble en tout cas que Bo-otó et Bo twá n'ont pas le même radical, et que l'on ne peut même pas émettre l'hypothèse que Bo twá — Bo atwá, comme bóna (enfant) = bo ána. (24) En effet le diminutif révèle le vrai radical :

bóna fait y ăna-ana plur. tu-ána-ana. Mais Botwá fait i twâ twa plur. to twâ twa.

Pourrait-on rapporter le terme Baotó au terme Bahutu du Ruanda - Urundi ?

Ces Bahutu sont en tous les cas les « Bantu » de la race de nos Baotó. Et là-bas, comme ici, les termes sont opposés au terme Batwá. Les Batutsi y tiennent sans doute la place que les Blancs ont prise ici.

En outre, si je ne fais pas erreur, les Batwá s'y disent « Booné », tout comme ici, chez les Bolóngó, Ilángá, Bakonda, et comme chez les Iyémbé, les Bolia et les Ntómbá.

Chez les Iyémbé d'Ekongo, et sans doute aussi chez ceux de la Lokoró, les Batwá disent parfois que leurs nkóló sont des : Bàhùtù, Bàngùtù Bànkùtù.... selon le parler d'un chacun.

Et l'on me dit que ce mot a le même sens que nkóló ou Baotó. Certains prétendent que ces Batwá ne font que prononcer à leur manière le mot Baotó. Mais alors, comment expliquer la différence de tonalité ?

D'autres me disent que c'est le même mot que celui qui s'emploie chez les Imoma et plus loin : bònkùtù = homme important, riche, notable ; et ce mot, là bas, correspond au terme Bootó d'ici.

D'un autre côté, chez les Bolia et les Iyémbé, le mot « bònkùtù » est parfois employé comme terme de mépris, surtout à l'égard

(24) Cfr. CONGO, févr. 1933, p. 237 : Batwa = Ba-itwa = gens de la forêt. (R. P. Denolf)

des Batwá. Il serait inconvenant au plus haut degré de l'employer à l'égard d'un Bootó. Les Ekonda l'emploient aussi parfois. On lui donne un sens se rapprochant de « salig.... » — sale, malpropre, puant, sans manières etc... Un peu comme « mosenji ». « ĕma y'ònkùtù bó 'Ɔtwá » = cette espèce de s.... de Bɔtwɔ. « ĕma y'ɔtwá y'ònkùtù » = ce sale Bɔtwá. « ĕma y'ònkùtù áomele ekútu ĕkí Beeti (ou Baotó) » = ce sal... boit à la calebasse des Baotó.

Serait-ce une allusion à la peuplade des Bàkùtù ou Bànkùtù, quasi inconnue dans la région, mais qui a le renom d'être très inférieure ?

Est-ce que notre terme Baotó a quelque chose à voir avec le fameux Oto des légendes du Kasai ? L'on ne sait jamais. (25)

VIII. MPUTELA, BONGO ET NKOLOBISÉ (NKOL'ÉBISÉ).

Est-ce que ces personnages ont réellement existé ? Ne sont-ce pas des noms inventés ?

On ne raconte rien à leur sujet, sinon que Bŏngó déterra un cadavre pour le manger.

Encore maintenant l'on donne aux garçons comme aux filles les noms de Mputela et Bŏngó, mais je n'ai pas encore entendu l'autre. (26)

On dit parfois : « manger à la manière de Bŏngó et Mputela » = en prenant une feuille pour assiette et ses doigts pour fourchette.

Il n'est pas impossible que ces noms aient été un sobriquet appliqué aux peuplades ; plus tard on les aurait pris pour les noms des ancêtres. Nous avons encore entendu pareilles méprises.

On ne dit jamais : Nkă mputela, Nkă Bŏngó.... comme on le fait pour « Nkă Benja » des Iyémbé et pour d'autres aïeux.

De toute façon Nkă, que nous traduisons par ancêtre, ne désigne pas nécessairement le premier ancêtre. Tout aïeul est un Nkă, et le terme est même employé pour désigner un Notable. Les Ilɔmbe parlent de Nkă Lɔ̀te, comme d'un premier ancêtre ; pourtant ils nomment aussi son père et son grand-père, et avouent que tout ceux qui sont venus avec lui ici, ne sont pas nés de lui.

A n'importe quel moment de l'histoire d'une tribu, l'un ou l'autre aîné, l'un ou l'autre notable, l'un ou l'autre Nkúmú, ou même un ntómbi (guerrier de valeur, chef de combat) peut laisser son nom à la postérité comme s'il avait été le premier ancêtre de la tribu.

On ne manquera pas de trouver notre exposé assez obscur. Nous sommes les premiers à l'admettre, et.... à demander des éclaircissements à tous ceux qui pourraient nous en fournir.

H. Rombauts, C.I.C.M. (Scheut)
Ibeke.

---

(25) Cfr. CONGO. 1932 Tome I. p. 77... 203 et 361 ; et 1933, Tome I. p. 237. Oto, un riche Blanc venu de la côte,... ou l'ancêtre de tous les Bakuba,... ou le premier homme (oto = moto !)...

26) Le nom Nkólóbisé est commun chez les tribus Nkundó habitant au Nord des Ekonda. (G.H.)

LES BATSWA.

« J'ai lu avec beaucoup d'attention votre article sur les « Batswa de l'Équateur », paru dans ÆQUATORIA, 1946, pp. 58-64.

J'ai pensé que ces quelques petites notes sur les Tokombekombe de la Haute Tshuapa pourraient vous intéresser.

Voici les chiffres de cette population Batswa d'après le dernier tableau synoptique 1945 :

vivant en groupements	Hommes	Femmes	garçons	filles	totaux
Yosila	44	25	12	8	89
Boyongo	39	17	1	5	62
Eleku	11	8	5	2	26
Watsi	15	6	-	2	23
Lokalo	12	5	1	1	19
Bondo	4	3	2	3	12
Samanda	11	13	6	-	30
Totaux	136	77	27	21	261

A noter que ces chiffres présentent beaucoup de garanties d'exactitude: les notables Boyela aidaient le recenseur dans sa tâche et les Batswa se présentaient régulièrement, spontanément tous les ans au recensement.

Ces pygmées—communément appelés Ndjofe—vivaient disséminés, en petites cellules plus ou moins sous la dépendance d'un chef de famille Boyela. Entre ceux-ci et ceux-là les unions n'étaient pas rares et nullement entachées de déconsidération. Les femmes Batswa étaient fort recherchées pour leur fécondité. Parmi les Yosila et surtout les Lokalo, on pouvait voir de nombreux types nettement métinés de sang pygmoïde.

Les groupements de Batswa se sont finalement amenuisés: entre le nombre des femmes et des hommes s'est produit un déséquilibre qui amènera tôt ou tard l'extinction de ces petits îlots. Il était connu que la polyandrie existait dans ces cellules. On m'a cité plusieurs cas.

Sans doute faut-il attribuer à cette situation l'exode progressif des Tokombekombe en territoire de Lomela. Des indigènes m'ont assuré qu'il en existerait un bon millier de ce côté (?): je ne possède aucune documentation à ce sujet.

D'autres causes ont favorisé ces migrations. Des terrains plus giboyeux que ceux de l'Équateur ont probablement constitué un attrait pour ces populations chasseresses.

Il y a lieu de signaler d'autre part que les autorités de la province de Lusambo ont toujours ignoré le Batswa : il n'y payait pas l'impôt. La modique redevance (12 frs), que l'on exigeait des Tokombekombe dans la province de Coquilhatville constituait, au dire de certains, une des raisons de leur mécontentement. »

* * *

Bien merci à l'auteur de cette lettre, pour l'intérêt qu'il a pris à mon article et pour la permission de publier ses données sur les Tokombekombe. Je possède les statistiques de 1934 et de 1939 que je me permets d'ajouter aux siennes :

groupements	1934	1939	1945
Yosila	73	94	89
Boyongo	58	70	62
Eleku	58	27	26
Watsi	36	34	23
Lokalo	32	26	19
Bondo	31	21	12
Samanda	87	36	30
Totaux	375	308	261

Pour les totaux familiaux, nous trouvons :

	Hommes	Femmes	garçons	filles
1939	165	84	38	21
1945	136	77	27	21

Le mélange des deux races est donc bien possible.

Même ici à Flandria on signalé plusieurs cas tout à fait récents de Batswa qui tâchent de cacher leur race pour pouvoir courir avec des filles Nkundo et d'une femme Nkundo attrapée avec un Batswa. Mais avant d'y pousser ouvertement qu'on tâche au moins d'assainir un peu le milieu Nkundo par une action médicale approfondie et suivie.

E. B.

DOCUMENTA.

STABILISATION RURALE DANS LE SANKURU.

Une étude intéressante publiée par A. BRIXHE dans LOVANIA a été répandue par le C. E.P.S.I. L'auteur décrit un essai, commencé en 1943 et englobant 1650 indigènes, d'introduction du paysannat indigène par la stabilisation des cultivateurs dans le milieu rural, afin de résoudre « le plus grand problème colonial congolais: celui de l'intérieur ». « Ce problème des masses paysannes n'est pas seulement, ni en premier lieu, un problème de technique agricole, mais bien un problème social » (L.Ballegeer). L'auteur décrit les principes et les réalisations dans le Nord Sankuru. Plusieurs groupements y ont été déplacés et définitivement fixés sur des terres propices choisies judicieusement; le lotissement des nouvelles terres a été fait rationnellement; des méthodes agricoles, basées sur la rotation et la jachère, ont été imposées. Dans tout cela le côté social n'a jamais été perdu de vue et l'organisation des groupements a été respectée. La sole annuelle a été fixée à 40 ares; la rotation quadriennale adoptée comprend: (1) riz interplanté de manioc; (2) riz; (3) manioc; (4) coton, suivi d'arachides ou de millet; (5) manioc de régénération forestière. « Ce système conduit le planteur à faire chaque année un abatis de 40 ares, tandis que la superficie totale de ses champs atteint 2 HA. et lui assure des vivres en abondance, des récoltes bien réparties et un calendrier de travail équilibré .» Le coton constitue la culture de rapport et en même temps un élément activateur. L'interplantation du manioc assure une protection complète du terrain. La période de jachère jugée nécessaire pour restituer à la terre sa fertilité est de 15 ans. Dans les blocs ne sont admis que les hommes adultes et valides; les autres font leurs cultures dans les forêts avoisinantes; ainsi la régularité et la discipline indispensables peuvent être sauvegardées.

L'auteur répond à plusieurs doutes qui pourraient être soulevés. Il prouve que l'organisation est indispensable pour fixer le paysan à sa terre et pour empêcher la stérilisation du sol que d'autres régions tropicales ont subie. « Pour le 9/10 èmes de nos populations, l'agriculture représente tout l'avenir et la base même de leur vie; avant de songer à agrémenter celle-ci, il faut la leur *assurer*. L'ordre sain des choses veut *qu'après avoir remédié localement aux problèmes brûlants qui mettent l'essence même de sa vie en péril*, nous nous préoccuppions, *avant tout*, d'aider l'immense majorité rurale à atteindre un standing *équilibré*, sur lequel viendra *ensuite* se greffer raisonnablement toute la série d'améliorations indispensables, et même somptuaires, que l'on décrit si généreusement. »

Et dans l'Introduction, Mr L. Ballegeer ajoute : « Si une politique de stabilisation du milieu rural est adoptée, il faudra avant tout éviter de brusquer les indigènes, de les rebuter dès le début par une organisation et des plans tout faits, qu'on leur appliquerait sans plus. Il importera d'étudier localement le problème, de consulter les indigènes, de

les convaincre et d'obtenir leur accord. Il faudra admettre une fois pour toutes que ce que nous voulons faire pour eux, il ne faut pas nécessairement le faire malgré eux. »

CENTRE D'ÉTUDE DES PROBLÈMES SOCIAUX INDIGÈNES.

Un Centre d'Étude des Problèmes Sociaux Indigènes (C.E.P.S.I.) s'est constitué à Élisabethville par la collaboration de l'Association des Anciens Étudiants de l'Université de Louvain et de l'Office Central du Travail au Katanga. Le but du Centre est « de promouvoir, par des études, enquêtes, projets, publications et consultations, par la constitution d'une bibliothèque et par tout autre moyen, le progrès matériel, intellectuel et moral des populations indigènes, tant dans les milieux ruraux que dans les milieux urbains et industriels ». Convaincu de l'urgence d'une étude approfondie des problèmes sociaux qui se posent parmi les indigènes, le Centre fait appel à la collaboration de toutes les personnes qui s'occupent activement de ces problèmes. Animé d'un esprit de large humanité, le Centre est « opposé à la formation de politiques à base de ségrégation, soit morale, soit matérielle. Les indigènes ont le droit d'être considérés et traités comme des hommes, et, en raison de nos idéaux démocratiques et chrétiens, nous ne pouvons concevoir que quelques-uns d'entre eux seulement profitent de l'évolution de la race noire. »

C.E.P.S I. édite un BULLETIN, dont le prix d'abonnement est, pour les particuliers, de 200 fr. Le n° I, de 100 pp., contient : Statuts du C.E.P.S.I.; Les œuvres sociales à la Force Publique (Van Hoorebeke); Le Centre Extra-coutumier d'Elisabethville - Déracinés ou Fixés ?; Programme d'action immédiate Sineloka ; Le Nouveau Centre Extra-coutumier de Lusaka (Rhodésie) (L. Ballegeer); Le Parasitisme et l'Organisation sociale (Halain); Bibliothèque: Liste des Livres; Bibliograhpie ; Chronique Sociale.

QUELQUES ASPECTS DE L'ÉVOLUTION DU CONGO.

Contre l'administration indirecte de nouvelles critiques partent tant de certains milieux européens que des milieux « évolués ». On nous dit que la colonisation est toujours directe parce que c'est nous qui imposons nos ordres : le reste ne serait qu'une question de mots. On oublie que le résultat d'une réaction est un produit nouveau possédant son originalité propre. Il s'agit seulement de déterminer la meilleure méthode pour arriver au résultat que nous visons.

Or le but de la colonisation est de faire progresser les populations autochtones. Les progrès matériels seront fatalement inspirés par notre forme de civilisation à nous : scientifique et mécanique ; ce qui est d'ailleurs déjà chose faite. Au point de vue moral, nous inculquerons à nos « pupilles » les principes qui sont à la base de toute civilisation depuis 2000 ans : les principes chrétiens.

Est-ce à dire que nous allons créer en Afrique une civilisation européenne ? Quand même nous le voudrions nous ne le pourrions pas : l'histoire le prouve.

Si notre œuvre tend au perfectionnement des dons qui constituent l'idiosyncrasie des peuples colonisés, nous devons instruire le Noir dans sa langue maternelle. Le français, indispensable dans les degrés moyen et supérieur, devra rester pour lui la seconde langue. L'expérience en sens inverse constitue une preuve par l'absurde. Il en est de même dans les autres domaines ; et notamment en matière de politique indigène....

Aux chefferies disloquées il faudra appliquer soit le régime des secteurs soit celui des centres extra-coutumiers.

Quant aux détribalisés, il faut les encadrer des institutions nécessaires dans leur condition de prolétaires qu'ils considèrent comme une promotion. Nous savons ce que les lamentations sur la dépopulation des campagnes ont de justifié, mais aussi de stérile. Comme en Europe nous affrontons ici les problèmes créés par l'industrialisation ; le refoulement des déracinés dans les milieux coutumiers ne les résout pas.

Il y a des évolués qui restent dans le milieu coutumier. Quant à ceux qui se sont détribalisés, il doivent rester là où est leur travail. On leur doit un statut spécial. Mais l'intellectuel noir n'a rien à gagner à couper systématiquement les liens qui le rattachent à sa race, à sa langue, au génie de ses pères. Il serait même néfaste s'il perdait le contact avec la masse, envers laquelle il a des devoirs. Le Congo entier doit se développer sur le plan moral et intellectuel aussi bien que matériel.

(Extraits résumés de : N. Muller, dans : Belgique d'Outremer, N° 7-8)

BIBLIOGRAPHICA

GUIDO GONELLA: The Papacy and World Peace.- Traduction abrégée par A.C.F. Beales and A. Beck. 214 pp.- Hollis and Carter. London, 1945.- 12/6.

Sur la base des allocutions papales de 1939, 1940 et 1941, l'auteur expose l'ordre juridique international selon la saine raison et l'enseignement de l'Eglise catholique.

La première partie est le déblaiement des obstacles: la haine, la méfiance, l'utilitarisme, l'égoïsme national, la suprématie de la force. La victoire sur ces idoles des temps modernes ou la réforme des mœurs internationales est la condition indispensable de l'établissement d'un ordre international durable.

La reconstruction d'un ordre international forme l'objet de la seconde partie. Le Dr Gonella y étudie successivement: la sécurité, la liberté et l'intégrité nationales, les droits des minorités, la juste distribution des richesses entre les nations, la coopération économique, l'élimination de la guerre totale, le désarmement, la fidélité aux traités, la revision des traités, la nécessité d'une organisation juridique internationale et de diverses institutions connexes, enfin l'aide que le christianisme peut apporter à leur établissement et à leur fonctionnement.

La clarté remarquable de cet exposé est rehaussée par des distinctions judicieuses qui permettent la solution de cas pratiques complexes. Ainsi ce livre qui présente avant tout les principes, est en même temps éminemment pratique. On comprend par là aussi combien, tout en montrant le radicalisme des principes, il se tient loin de tous les extrémismes et des utopies, empreint qu'il est de la grande sagesse du Souverain Pontife dont il commente l'enseignement.

Si les hommes d'état et tous ceux qui façonnent l'opinion publique se laissaient guider par les principes de ce livre, l'humanité entrerait dans une ère de paix sociale et internationale.

Le livre ne touche à la question coloniale qu'incidemment en quelques mots. Cependant il n'est pas difficile au lecteur avisé d'y appliquer les principes exposés par le Dr Gonella, d'autant plus qu'il distingue entre état et nation, et qu'il traite du problème des minorités, parmi lesquelles on peut actuellement ranger juridiquement et socialement les populations des territoires coloniaux.

Il passe actuellement dans certains milieux une vague de propagande pour promouvoir le progrès et le bien-être des indigènes des colonies ou d'autres pays « arriérés ». Cette propagande, quoique souvent inspirée par un grand sentiment de justice et par un sincère amour pour les peuples dépendants, fait trop facilement appel au slogan que « promouvoir le bien-être des indigènes paye ». Cela sent trop la pitié du paysan pour son cochon et est, en dernière analyse, une forme raffinée d'égoïsme, clairvoyant il est vrai, mais comme tout égoïsme, à la merci des circonstances continuellement changeantes. Le but de ces généreuses intiatives serait beaucoup mieux atteint par une politique coloniale basée sur les principes éternels exposés dans ce livre.

G. Hulstaert.

MAX GLUCKMAN: Essays on Lozi Land and Royal Property.- Rhodes-Livingstone Papers, n° 10.-100 pp. Livingstone, 1943.-2/.

Cette étude décrit et discute d'une façon approfondie le régime foncier d'une importante tribu de la Rhodésie du Nord. L'auteur y montre très bien la corrélativité des droits et devoirs fonciers, qui en dernière analyse reposent sur le roi, propriétaire du sol: de lui dérive toute la hiérarchie de droits et devoirs jusqu'au dernier tenancier, les assujettis conservant tous leurs droits fonciers. Un chapitre spécial étudie les droits d'usufruit attachés à certains titres ou certains fonctions administratives.

M. Gluckman montre clairement combien le droit foncier des Lozi est loin du despotisme qui se rencontre encore si souvent dans la littérature à l'encontre de la réalité: même le roi ne peut déloger le moindre de ses sujets.

L'influence des conditions économiques modernes sur le régime foncier est encore peu sensible chez les Lozi. Cependant le roi commence déjà à outre-

passer ses droits coutumiers (le despotisme-il despotisme il y a - semble donc plutôt un phénomène récent). En outre, certains indigènes plus éveillés exploitent leurs droits fonciers pour s'enrichir, alors que le « motif du profit » était inexistant dans l'économie ancestrale, qui ne visait qu'à la satisfaction des besoins et à l'amélioration de la position sociale.

A certains dangers qui s'annoncent, le Dr Gluckman ne voit pas le remède dans la propriété individuelle à la façon européenne, mais plutôt dans les coopératives. Cependant leur établissement, nous avertit l'auteur, rencontrerait d'énormes difficultés provenant de la nature humaine et surtout de l'économie européenne qui considère les régions rurales comme des réservoirs de main-d'œuvre pour ses entreprises. Il estime pourtant les coopératives possibles, se basant sur l'expérience de plusieurs pays et spécialement de l'U. R. R. S. (On ne conçoit cependant pas qu'en régime démocratique et devant l'opinion mondiale les puissances colonisatrices oseraient recourir ne fût-ce qu'à une minime partie des mesures sanglantes qu'il a fallu à l'URSS. pour imposer la collectivisation agricole).

Le second essai traite spécialement et en détail des privilèges royaux et princiers, du tribut en nature et en travail, et des changements intervenus depuis l'arrivée des Européens. Du tribut il faut bien distinguer le droit aux animaux royaux (ce que parfois on oublie au Congo).

La valeur de ces études est rehaussée par la comparaison avec d'autres tribus, surtout d'Afrique du Sud. Elles pourraient de même servir de base à une comparaison avec les peuplades congolaises. Chez les Mongo, p. ex., malgré leur organisation patriarcale beaucoup plus simple et les conditions écologiques très différentes, l'esprit du droit est foncièrement identique. Il serait particulièrement intéressant de faire la comparaison chez des peuplades qui vivent dans des conditions géographiques semblables à celles des Lozi, comme p. ex. les tribus de la Ngiri.

G. Hulstaert.

E. E. EVANS-PRITCHARD: Some Aspects of the Marriage and the Family among the Nuer.- Rhodes-Livingstone Papers, n° 11, 70 pp. Livingstone, 1945.-2/-

Le Directeur du Rhodes-Livingstone Institute a eu la bonne idée de publier cette traduction d'une étude peu connue parue avant la guerre. Le spécialiste des Nuer expose le lévirat, le mariage au nom d'un défunt, et certaines unions pseudomatrimoniales telles que le concubinage avec une veuve ou avec une femme libre. De ces institutions et coutumes il indique les conséquences juridiques et sociales. L'exposé est illustré de nombreux faits pris dans la vie réelle.

De cette étude ressort la grande liberté dont jouit la femme Nuer à côté de l'importance attachée par cette tribu à l'autorité du chef de famille et, en général, aux relations juridiques même à l'encontre des sentiments individuels. C'est sans doute grâce à la stabilité de ses institutions et en particulier de son organisation familiale que ce peuple est resté très fécond.

Sur ce point comme sur beaucoup d'autres ce petit livre offre au lecteur congolais matière à d'instructives comparaisons. Il constitue une nouvelle preuve pour la théorie de l'unité foncière des concepts juridiques chez les peuples africains.

G. H.

N. DE CLEENE Le Clan matrilinéal dans la société indigène. Mémoires de l'Institut Royal Colonial Belge; Tome XIV, Fasc. 2 ; 1946 100 pp.; 60 fr.

Na sinds vele jaren kleinere artikels gewijd te hebben aan den moederklan geeft Schrijver ons hier het besluit, waartoe hij gekomen is: « het is, mijns inziens, niet mogelijk den klan, in 't bijzonder den moederklan, aan het Kristendom en aan de beschaving aan te passen, zonder het wezen en den vorm zelf van die instelling prijs te geven. » Met andere woorden: de klan, speciaal de moederklan, is onvereenigbaar met het kristendom en met de beschaving.

Het klanwezen bestaat hierin, dat aan de eenzijdige bloedverwantschap (langs vaders- of langs moederskant) bijzondere sociale functies worden toegekend. Praktisch is de bloedverwantschapsgroep, die deze functies draagt, de kleinste groep, bestaande uit enkele gezinnen, die onder leiding van den klanoudste een wijk of gehucht vormen en eigenaar zijn van een brok gronden: de patriarkale familie. Veelal verwart Schrijver deze kleine groep met de heele eenzijdige bloedverwantschap of met hare hoofdvertakkingen. Nergens gaat hij ook in op de

merkelijke verschillen, die zich in de verschillende matriarkale maatschappijen van Kongo voordoen. Evenmin maakt hij een voldoende onderscheid tusschen de eischen eener kapitalistische beschaving, die verre van altijd moreel gegrond zijn, en die van het kristendom. Heel veel van zijn redeneeringen tegen den klan zijn evengoed redeneeringen tegen het gezin, bijzonder waar hij het heeft over klan en wereldekonomie, klan en onderwijs, klan en administrati-.

De hoofdbekommernis van Schrijver lijkt echter te rusten op een punt, dat hij in zijn overzicht van den huidigen toestand der klanmaatschappij zelf niet aanraakt, namelijk in de moeilijkheid om den moederklan in overeenstemming te brengen met katholieke huwelijksmoraal.

Hij schijnt nergens rekenschap te houden met de mogelijkheid van een organischen opbouw der maatschappij volgens natuurlijke geledingen, zelf niet met het streven en zoeken van Europa's beste krachten naar organische maatschappij-bouw. Voor hem schijnt het gezin het eerste en eenig-noodige orgaan te zijn van de menschelijke gemeenschap, ofschoon er toch wel verschil bestaat tusschen cel en orgaan. Trouwens voor vele katholieke denkers en zoekers blijft de patriarkale familie, die den inlandschen klan sterk benadert, een idealer sociale cel dan het huisgezin; en ik vraag me zelf af, of de verschillende schrijvers, die zoo doorloopend in deze studie aangehaald worden, wel de drastische conclusie ervan zouden onderteekenen. Reeds op de missiologische week van 1934 vond E.P. Charles, « que le christianisme ne doit pas détruire la grande famille collective, mais la christianiser » (p.57) en het krantenverslag over de lezing van P. De Decker op de missiologische week van 1946 lijkt ook heel wat genuanceerder: « l'orateur croit à des adaptations possibles du clan ». Z.E.P. Van Wing zei me eens, dat het streven der katholieke missie om de kinderen van katholieke gezinnen in vader's klan te houden tot onvoorziene zware moeilijkheden geleid had, vooral omdat de katholieken daardoor allen op vreemde gronden kwamen te wonen. En in Mayombe b.v. hebben meer dan de helft der hoofdijen reeds geen voldoende grond meer (G. Malengreau: le régime foncier au Bas-Congo, in CONGO 1939, 11, p. 1-47).

Misschien zal een doorléefd kristendom toch veranderingen aanbrengen aan den klan, maar laten wij die taak zooveel mogelijk over aan de kristenen zelf: het is de eigen taak der katholieke actie.

E. Boelaert.

P. S. Bovenstaande beoordeeling was verzonden voor ik de verhandeling kon lezen van V. Gelders: Le Clan dans la société indigène (Mémoires de l'Institut Royal Colonial Belge), die de thesis verdedigt, dat de klan dient bewaard als eerste orgaan der inlandsche maatschappij. Ik heb dat werk hier niet te beoordeelen, maar kan de lezing ervan enkel aanraden aan allen die belang stellen in eene gunstige ontwikkeling der inlandsche gemeenschappen: « Détruire les cadres pour instaurer un émiettement social chrétien sans cohésion, avec tous les maux de désordre social européen, n'est pas à considérer comme une politique sage... Sans ordre humain, il s'établira un nouveau désordre, dont la responsabilité sera imputée, à tort, au système religieux, et qu'on appellera, par confusion, le désordre chrétien. » (p. 49)

Voor hen, die bij lezing van Prof. De Cleene's pleidooi onwillekeurig beinvloed zouden zijn door de menigvuldige aanhalingen uit de geschriften van vooraanstaande missionarissen, dit citaat uit de merkwaardige lezing van E.P. Van Wing in het Koloniaal Instituut op 17 december 1945: « Là où la population garde sa vitalité, elle défend d'instinct son droit coutumier comme une condition d'être. Même les groupements fort entamés peuvent reprendre une vie normale, là où subsiste la pièce essentielle de leur structure, qui est l'autorité du chef de famille. Le principal effort de la politique indigène dans les secteurs doit tendre à maintenir et à faire respecter cette autorité. » (Bulletin, 1945-3,p. 601-602).

En elken dag dringender stelt zich hier de kwestie van den grond-eigendom als eerste en voornaamste beveiliging van de inlandsche maatschappij. Het is de klan, die eigenaar is van de gronden, niet de Staat en ook niet de chefs, noch de capitas van de dorpen. Alleen door daadwerkelijke erkenning en eerbiediging van dien grondeigendom kan de klan herleven.

B. MALINOWSKI: THE DYNAMICS OF CULTURE CHANGE:
An Inquiry into Race Relations in Africa; edited by P.M. Kaberry.- Yale University Press: Geoffrey Cumberlege, O. U. P., London, 1945.- 171 pp.- Prix: 16/6.

Ce livre nous donne les notes laissées par Malinowski, arrangées et complétées par son disciple en une synthèse des ultimes conceptions du grand chercheur.

Malinowski s'y montre le fervent théoricien du fonctionnalisme, qui dit que chaque détail d'une culture doit être étudié en fonction de l'ensemble culturel. Une culture particulière n'est - pour lui - que l'ensemble d'institutions culturelles qui en font un tout organique. Cette conception oppose le fonctionnalisme à l'école diffusionniste de Vienne qui étudie les facteurs culturels comme des entités autonomes et interchangeables. Et puisqu'il n'y a pratiquement plus de cultures primitives à l'état pur, puisque toutes sont en pleine évolution, en pleine "westernisation", Malinowski en conclut, que le véritable objet de l'anthropologie n'est que l'étude de cette évolution culturelle. Et puisque cette évolution n'est que la résultante de la force active occidentale en contact avec la force plutôt passive de la culture primitive: étudions, dans la réalité changeante de la culture ou de l'institution africaines, les lois de l'interaction de ces deux forces.

Pour faciliter et diriger cette étude, Malinowski propose de la mener en trois colonnes: la gauche représantant les influences, intérêts et intentions des Blancs, la droite: les forces vivantes de la culture indigène, et celle du milieu: le résultat.

Quelques chapitres traitant de la guerre, la magie, la nourriture, les terres et l'administration indirecte, illustrent la méthode.

Le livre ne donne en somme rien de très neuf, ni en méthode, ni en résultats, mais il est rempli d'aperçus clairs et fertiles qui en rendent la lecture agréable et utile à tous.

E. B.

J. ROUSSEL, Koloniale Plichtenleer. 374 blz.; Standaard-Boekhandel, Antwerpen, 1945. 85 fr.

Eene verzameling van eenvoudige lessen voor aspirant-kolonialen. De schrijver is dokter in de wijsbegeerte en de theologie aan de Gregoriaansche Universiteit te Rome, leerling van E. P. A. Vermeersch aan de Akademie voor Sociologie, en missionaris in Kongo. Tijdens den oorlog gaf hij een leergang van een vol jaar aan het Koloniaal Instituut te Namen: dit handboek is er de vrucht van. Het behandelt achtereenvolgens op klare en grondige wijze de rechtvaardiging der kolonizatie, de beschrijving van het koloniaal midden en de verschillende eigenschappen of deugden, die een waar koloniaal moet beoefenen om een werkelijk beschaver te zijn.

Schrijver moest hier een veelal braakliggend veld ontginnen. Hij heeft alle eer van zijn werk. De vertaling door E. P. Laenens is eenvoudig en klaar.

V. R.

THURSTAN SHAW: The Study of Africa's Past.- Memorandum XXI of the International African Institute, London, 1946: Oxford University Press.- 23 pp.; 2 s.

Cette brochure est une introduction pratique aux méthodes de recherches préhistoriques en Afrique. Destinée aux chercheurs qui se trouvent sur place elle leur facilite la description et la classification des objets trouvés et leur donne des indications pour reconnaitre les spécimens préhistoriques.

G. H.

SUR L'ALIMENTATION DES INDIGÈNES.

Une étude approfondie sur ce sujet a été publiée par Mme le Dr. M. CHINN, dans les ANNALES DE LA SOCIÉTÉ BELGE DE MÉDECINE TROPICALE, XXV, 1945. Les divers aliments des populations de la province de Coquilhatville sont analysés chimiquement. L'auteur ajoute une quantité de détails sur l'obtention et la préparation de ces produits. Les régimes et des repas types sont décrits avec leur valeur alimentaire. Cette étude nous fait enfin sortir des affirmations vagues au-delà desquelles on ne s'était pas jusqu'ici aventuré, du moins dans ces régions.

La conclusion de l'auteur est: « l'alimentation des indigènes de la Province, telle qu'ils se la procurent par leurs propres moyens est insuffisante pour leur permettre de faire un travail moyen ou lourd: au point de vue calorique chez tous, au point de vue qualitatif et quantitatif des protéines chez la

plupart d'entre eux. Leur régime manque de lait et d'œufs... L'ignorance de procédés de conservation efficaces et les difficultés de transport rapide des aliments pourtant variés, qui existent dans la province, empêchent la masse des indigènes d'en tirer meilleur parti.

Basé sur les besoins d'une vie primitive à activité très modérée, leur mode d'alimentation ne pourrait s'adapter, sans aide extérieure, aux besoins beaucoup plus considérables créés par les nouvelles conditions de travail et de vie qu'entraîne la mise en valeur de la province.

Les parasitismes multiples auxquels les indigènes sont exposés et resteront exposés pendant longtemps encore, rendent plus urgent le besoin primordial d'une bonne alimentation, si on attend d'eux un bon rendement en travail. »

G. SCRIVEN : WOPSY.- Éditions Grands Lacs, Namur, 190 pp.- 25fr.

Madame Poncelet a enrichi la Collection Lavigerie en traduisant si agréablement ces « mémoires d'un ange-gardien ». Elle a en même temps rendu un réel service à la cause missionnaire et à tous ses petits et grands lecteurs, car Wopsy est un ange-gardien authentique et donc plus amusant qu'une fée des bois. Il a plus de trucs dans son sac que Le Saint de Leslie Charteris.

E. B.

R. HINDEN. Socialists and the Empire. A Fabian Colonial Bureau Pamphlet, London, 1946. 27 pp. 1/-

Cette intéressante brochure retrace l'histoire du Fabian Colonial Bureau depuis sa fondation en 1940. Le nombre des réalisations pour l'amélioration des conditions sociales dans l'empire britannique est déjà important. L'arrivée au pouvoir du parti travailliste est un double danger pour le Bureau : on en attend désormais tout, ou bien on croit qu'il cessera sa franche critique « contre un système d'empire essentiellement anti-démocratique » (p. 18). Cependant la critique constructive continue malgré l'opposition des colons blancs et la méfiance des nationalistes indigènes, la politique du Bureau étant de promouvoir la prospérité et la justice sociale, sans pour autant acquiescer à la liquidation de l'empire dont il désire la transformation en une association volontaire de nations libres. Le Bureau continue à reconnaitre le droit des peuples colonisés à l'autonomie, voire à l'indépendance; mais l'exercice du droit théorique de la libre disposition n'est pas prévu (excepté pour l'Inde) pour un avenir prochain ni considéré comme profitable à la population.

G. H.

M. E. BOND : Industry : Control or Self Control ?- London : The Sword of the Spirit.- 56 pp.- 1/6.

Brochure très bien pensée, défendant la thèse de la démocratie dans les relations industrielles, en opposition au capitalisme comme au communisme, mais en conformité avec la doctrine chrétienne et sur le fondement de la primauté de la personne humaine. Écrite spécialement en vue des situations en Angleterre, les principes exposés dans cette brochure sont universels : et il en faudra, même dans les colonies (où règne encore l'ancien esprit du capitalisme libéral), faire l'application tôt ou tard — et, pour éviter des catastrophes, mieux tôt que tard.

G. H.

EMPIRE.

Le Volume 9 de ce Bulletin du Fabian Colonial Bureau se présente amélioré et augmenté. Il est en outre devenu mensuel. Très uni au parti travailliste, sa critique est devenue plus amicale, mais il continue à combattre les injustices coloniales, à défendre les intérêts des indigènes et à dénoncer les faiblesses et les lenteurs du gouvernement. Et il semble bien que le proche avenir fournira à la revue assez d'occasions pour faire preuve de fidélité à ses principes, même s'ils entrent en conflit avec l'intérêt du parti travailliste.

Signalons dans les derniers numéros : un aperçu sur la politique coloniale du Labour Party depuis son entrée au pouvoir ; la réforme du service colonial ; les coopératives en Nigérie ; le trusteeship ; l'encerclement du Bechuanaland ; l'indépendance des Philippines ; le fouet à Trinidad ; la question de Sarawak ; la situation à Jamaica, en Rhodésie du Sud et au Kenya ; les troubles en diverses colonies, etc.

G. H.

Nihil obstat
M. Es.

Imprimatur
Coquilhatville, 23 November 1946.
H. Vermeiren, Provic.