AEQUATORIA

VOLUME XVI

1953

Rédaction et Administration
Mission Catholique

Opstel en Beheer
Katholieke Missie

COQUILHATVILLE

IMPRIMERIE DE LA
MISSION CATHOL
COQUILHATVILLE

INDEX

		Page
Adalbert Br.	Het Polysynthetisch Aspect van het Tshiluba	73, 105, 139
Cocquyt A.	Proverbes des Ntomba e Njale	147
Costermans J.B.	Ndogo	137
Davidson J.	Les verbes défectifs dans la langue des Ngɔmbɛ	8
Decapmaker J.	Zedelijkheid bij de Bakongo	93
De Rop A.	Kanttekeningen bij Les Pygmées du Congo Belge	129
De Witte P.	Religie en Magie onder de Basakata	26
. . . . .	Une nouvelle Grammaire du Kikongo	69
Hulstaert G.	L'attraction des centres urbains	76
. . . . .	Civilisation occidentale et langage au Congo Belge	23
. . . . .	Que signifie le nom Batswa?	101
. . . . .	Theâtre Nkundo	142
Kagame A.	Un nouveau Livre sur le Rwanda	89
Maes Fr.	De lagere School bij de Nkundo	108
Mortier R.	Anthropologische metingen in Ubangi	49
Philippe R.	Les Ntomb'e njale du Lac Léopold II	41
Stappers L.	In hoeverre verschilt het Kisongye van het Tshiluba ?	1
. . . . .	Toonparallelisme als Mnemotechnisch middel in Spreekwoorden	99
Troesch J.	La négation dans le dialecte Fiote	134
Van Caeneghem R.	De Missiologische studiedagen in het Institut Catholique te Parijs, 1952	11

DOCUMENTA

Art	L'art africain menacé	113
	Sur l'état de la musique africaine	67
Colonisation	Discours du Gouverneur Général	115
	Du respect de la Mentalité indigène	121
Droit	Propriété foncière et Paysannat indigène	117
Enseignement	Le Lycée et le développement culturel	64
	Volksonderwijs	68
	Centre Universitaire Congolais Lovanium	154
	Ecoles sans Dieu	157
	Enseignement en langue indigène ?	158
	Adaptation de l'enseignement	161
Ethnologie	Rites de la Puberté chez les Luvale	113
	Primitieve Volkshuishouding	114
Linguistique	En faveur de la langue maternelle.	122
	Pour ou contre les langues indigènes	159
	Sur l'avenir du Kingwana	64
Mariage	Régime matrimonial et Natalité	112
	Au sujet de la Dot	156
Missions	X[e] Congrès missionnaire académique international	66
	L'Eglise et l'adaptation	120
Politique	Fédération central-africaine	157
Religion	Le Sécularisme et les Non-européens	65

Sociologie	Contact de Cultures et de Races	61
	Évolués	112
	Progrès social au Congo	122
	Le premier recensement par échantillonnage au Ruanda-Urundi	153
	Sur les coopératives indigènes	161
	Concours annuel de l'I.R.C.B.	30, 123

BIBLIOGRAPHICA

		Page
Abrahamsson H.	The Origin of Death (E. Sulzmann)	166
Barnes J.	Marriage in a Changing Society (G. H.)	38
Bouckaert J. et Reul R.	Contribution à l'étude de la Population de la Tshuapa (G.H.)	38
Bruyns L.	De sociaal-economische ontwikkeling van de Bakongo (V.M.)	31
Centro de Estudos da Guiné	Portuguesa (G. H.)	34
Crazzolara J. P.	The Lwoo (M. Vanneste)	125
De Boeck L.	Grammaire Mondunga (A. E. Meeussen)	80
De Boeck L. B.	Contribution à l'Atlas linguistique du Congo Belge (G.H.)	167
Divers	Le Mouvement coopératif en territoires arriérés (G.H.)	168
Giorgetti F.	Note di Musica Zande (G.H.)	37
Huber P. H.	Das Fortleben nach dem Tode im Glauben westsudanischer Völker (E. S.)	31
Hulstaert G.	Carte Linguistique du Congo Belge (B. Heijboer)	32
I. R. C. B.	Biographie coloniale (E. Boelaert)	124
I. R. C. B.	La Force Publique de sa naissance à 1914 (E. Boelaert)	125
I. W. O. C. A.	Derde Jaarverslag (G.H.)	38
Janssens P. G.	La mortalité infantile aux Mines de Kilo (G. H.)	39
Jensen A. E	Mythos und Kult bei Naturvölkern (G. H.)	36
Kagame A.	La divine Pastorale (E. Boelaert)	80
Louwers O.	L'article 73 de la charte de l'ONU (E. Boelaert)	84
Magotte J.	Organisation politique et administrative des populations indigènes (P. R.)	83
Phillips A.	Survey of African Marriage and Family Life (G. H.)	164
Prost A.	Les Langues Mandé-Sud (G. H.)	167
Saussus R.	Livingstone et Stanley (V. M.)	39
Schebesta P.	Les Pygmées du Congo Belge (E. Boelaert)	86
Seumois A. V.	Introduction à la Missiologie (J. V. K.)	82
Tegnaeus H.	Blood-Brothers (E. Sulzmann)	126
UNESCO	La question raciale (G. H.)	36
Van Bulck G.	Les Recherches Linguistiques au Congo Belge; Manuel de Linguistique Bantoue (B. Heijboer)	32
Wauters A.	Le Communisme et la Décolonisation (G. H.)	128

AEQUATORIA

No 1, 16e Année, 1953.

In hoeverre verschilt het Kisongye van het Tshiluba ?

Uit de jongste verzamelwerken of overzichten over de taalkundige verhoudingen in Bantu-Afrika blijkt duidelijk dat het Kisongyé slechts zeer oppervlakkig gekend is. (1) Zo rangschikt Guthrie in zijn « Classification » (2) het eenvoudig weg in een groep samen met Keté, Bindji en Luna (Inkongo). Al blijft een bepaling van verwantschapsverhoudingen altijd moeilijk, hier schuilen in één regel drie fouten. Luna of Inkongo (genoemd naar de Protestantse Missie) is de taal van een uitstervende stam langs Lubi en Sankuru. Ze worden door de Baluba betiteld met de naam van Bakuba, alhoewel ze in taal van de Bakuba van Mushenge verschillen. Dit idioom moest ongetwijfeld voorkomen in Zone C, waarschijnlijk in groep 80. Het moet voor een ontwikkelde zwarte niet aangenaam aandoen om achter SONGE als alternatief *Luyembe* te lezen. Dit betekent immers « menseneters » - taal. *Muyembe, bayembe* is een scheldwoord dat stamt uit het verleden ; het werd gegeven door naburige stammen.

P. Hulstaert kleurt op zijn « Carte Linguistique » (3) het Kisongye rood en slorpt het in een globaal overzicht op bij het Tshiluba, al stipt hij in zijn beschrijving aan dat het door sommige auteurs als onafhankelijke taal zou beschouwd worden. De bedoeling van de schrijver is immers de zg. talen op de kaart zo veel mogelijk tot grote eenheden te groeperen. Ook hier willen wij opmerken dat Baluba *Bambo* een scheldwoord is dat wil zeggen: de « honden» . De zwarten zelf stellen om genealogische redenen de naam Baluba ba Kabamba voor. Ons lijkt de naam Baluba - Kasayi zeker zo praktisch.

Wil men nu het Kisongye in een groter verband opnemen dat moet het ongetwijfeld een plaats krijgen in dezelfde groep waar ook het Tshiluba vermeld wordt. Een andere vraag is echter of het Tshiluba en het Kisongye als twee dialekten mogen beschouwd worden ofwel dat het Kisongye een dialekt van het Tshiluba zou zijn. Welke criteria geven de doorslag

1) De tonen werden weggelaten: een artikel over het toonsysteem van deze taal is in druk in Kongo-Overzee. (N.v.d.R.)
2) M.Guthrie, The Classification of the Bantu Languages, London 1948.
3) G. Hulstaert, Carte Linguistique du Congo Belge, Bruxelles 1950

om uit te maken of een idioom als zelfstandige taal ofwel als dialekt behoort beschouwd te worden? Wij willen de knoop niet doorhakken maar de lezers het feitenmateriaal aan de hand doen om zelf een oordeel te vellen.

Al bevindt er zich tussen het Luba (Kasayi en Katanga) en Songye een gordel van talen resp. dialekten, ze verschillen echter te veel van beide om ze eenvoudig weg naar de ene of andere kant te schuiven. Enkel een van de twee groepen van Babindi ten zuiden van Mpanya Mutombo kan men veilig bij het Luba blok inschakelen. Doch de Babindi «nonoati» (1), Beena Budya en Bakooji, en de verschillende Beelande groepen vertonen meer dan dialektische verschillen. Opmerkenswaardig is ook dat in vergelijking met deze juist vermelde tussengordel de eigenlijke Luba en Songye dialekten in hun eigen boezem slechts kleine verschillen vertonen. Kortom de lijn tussen zg. «echt» Luba en Songye valt zonder aarzeling te trekken.

Het grondgebied dat de Basongye bewonen is veel groter dan dat van de Baluba van Kasayi, doch de laatsten zijn veel talrijker.

Een dialektonderzoek wees uit dat de zg. «echte» Basongye taalkundig in een Noorder en Zuider groep mogen verdeeld worden. Dit zijn zeker slechts dialektverschillen, doch de isoglossen vallen praktisch samen. Wil men nu in een van beide onderdelen nog criteria zoeken om verdere onderverdelingen in te voeren dan faalt die poging omdat ze afgezien van minieme verschilletjes homogeen zijn.

Wil men het moeilijk te gebruiken criterium van onderlinge verstaanbaarheid aanwenden dan kunnen wij het volgende mededelen. Baluba verklaren eenparig dat zij het afwijkende dialekt van de Bakwa Mputu na een week behoorlijk kunnen verstaan, doch beweren dat het Songye voor hen een vreemde taal is waarop ze maanden moeten leren.

In deze vergelijking tussen Luba en Songye willen we enkel de voornaamste verschilpunten opsommen. Wij gaven hoger reeds aanstonds toe dat ze ook veel gemeenschappelijk hebben.

Wij beogen geenszins alle verschillen tussen Luba en Songye op te sommen, doch wel de voornaamste. Waar wij het Luba ter vergelijking geven staat het tussen haakjes.

I. Klankleer.

k = *i* = *ki*, licht gepalataliseerd, b. v., kilamba : kleed (tshilamba)

k en *ng* = e = *kye* en *ngye*, gepalataliseerd, b. v., ngye : luipaard, nulekye: dat gij moogt nalaten.

ng (*n*), b. v. ngozi 'oorlog'. Volgt echter een nasaal of nasaalverbinding dan heeft men een velare nasaal: ngoma: trom, ngombe: rund.

w tussen de klinkers *e*, *a* of *o* valt weg. kuloo: betoveren (kulowa), kutee: strikken spannen (kuteya). Doch vóór *i* wordt de semivokaal *y* ingelast, kuteyila: strikken spannen voor.

e initiaal is in bepaalde gevallen phonologisch een *i*, o. a. het prefix van kl. 6 *e-* en de infixen (behalve voor kl. 1 en 9) beginnen met een dergelijke klinker, b. v. etupe: geef toch aan ons, cf. kuitupa: aan ons geven; epan: dood, cf. kuipaa: doden, enz. Deze klinker die initiaal *e* is wordt, voorafgegaan door *u*, steeds *i*.

De klank die tot het phoneem *e* behoort blijft steeds *e*, b. v., ela: gooi, cf. kuela gooien.

(1) «nonoati» wil zeggen: «ik zeg» en volgens deze twee woorden geven de Babindi zelf een onderverdeling aan.

II. Toonleer.

Het Kisongye toonsysteem verschilt radicaal van dat van het Tshiluba. Het Tshiluba bezit een « onverschoven of stationnair » syllabisch toonsysteem dat men comparatief beschouwd inversief of omgekeerd mag heten. Wij veronderstellen gemakshalve dat talen als het Mongo het etymologische type vertegenwoordigen. Deze hypothese baseert zich enkel op een geographische en quantitatieve overweging. Het Kisongye is wel een syllabische, doch verschoven toontaal. Het is in grondbeginsel een verschuiving van het etymologische type, één klankgreep naar rechts. Dit wil zeggen dat men de toon, veroorzaakt door klankgreep a, op b enz. moet zoeken. In de verbale vormen van het werkwoord is het systeem zuiver bewaard, doch drie toonwetten toepasselijk op de laatste klankgreep van de naamwoorden maken de toon van het klinkersuffix doorgaans onbepaalbaar. Het vergt een afzonderlijke studie om dit in detail uit te leggen (1)

III. Woordenschat.

Ofschoon wij geen systematische berekening uitwerkten is het aantal gemeenschappelijke woorden met het Tshiluba voor de duizend meest gebruikte zeker boven de 60 procent.

IV. Spraakkunst.

A) Naamwoord.

1. Onafhankelijke prefixen der naamwoorden:
   kl. 6 e- ebovo, pakje elonda, wonde
   kl. 7 ki- kintu, voorwerp kilamba, kleed
2. Afhankelijke prefixen der naamwoorden:
   serie A zg. nominale prefixen:
   kl. 3. u- mulumbu ukata, een grote lans (mu-)
   kl. 4. i- mituelu ikata, grote stelen (mi-)
   kl. 5. a- masupa akata, grote kalebassen (ma-)
   serie C bij sommige zg. demonstratieven:
   kl. 1 i- mukazi iawa, die vrouw
   kl. 9. ngyevu iawa, die olifant
3. Extra-afhankelijke prefixen (zg. genitief of connectiefpartikels);
   serie A: bestaat enkel uit reeks B der afhankelijke prefixen met verschoven hoge toon. lukasu lu mukazi, de hak van de vrouw;
   serie B: het onder A opgesomde afhankelijke partikel wordt gevolgd door het bindelement -A- wanneer het prefix van het zg. nomen rectum niet klankgreepvormend of "zero" is. buta bua yaaya, vader's boog.
4. Hoofdtelwoorden : 1: -mune, 2: -bidi (nka), 3: -satu (nka), 4: -nanka, 5: -taanu, 6: -saamumbu 7: musamboubidi, 8: muanda.
5. Stamloze naamwoorden of demonstratieven worden anders gevormd:
   serie A : a + afhankelijke prefix, bantu'ba deze mensen
   serie B : a + afh. pref. + aa, bantu'baa, gindse mensen

---

1) 'Milembwe Toonsysteem' (Zuid Kisongye) verscheenn in 1952 in Kongo-Overzee.

serie C : afh. pref. + a + ap + a: bantu baaba, die mensen (reeds vermeld)
serie D : (a +) ap + nu, bantu banu, deze mensen hier

6. Onafhankelijke vervangwoorden: ami, ik; obe, jij; ee, hij: etu, wij; enu, gij; abu, zij. Voor de andere klassen is de vorming steeds a + afhankelijk prefix + u. Op te merken valt dat de klassuffixen (die veel minder dan in het Tshiluba voorkomen) morphologisch dezelfde zijn.
7. Extra-afhankelijke vervangers of possessieven. -ande, mijn; -oobe, jouw; -ee, zijn; -etu, ons; -enu, uw; -abu, hun.

B. Werkwoord.

1. Koppelwoorden.

-i (e) (Tshiluba, -di) tui, wij zijn ; bee, zij zijn.
-funine, kort verleden, tufunine, wij waren; bafunine, zij waren.
-baadi, lang verleden, tubaadi, wij waren; babaadi, zij waren.
-taadi, 'reeds', tutaadi, wij zijn reeds; bataadi, zij zijn reeds.

2, Verbale vormen.

Hier geven wij in de formule voor elke vorm slechts het vormkenmerk, dat ofwel enkel uit suffix ofwel uit vorminfix + suffix bestaat.

- - anga, onvoltooid aspect (Tshil. - - a).
  tudimanga, wij bewerken het land (tudima)
  badimanga, zij bewerken het land (badima)
- - funine + - - anga, kort verleden onvoltooid aspect (Tshil.-vua+ - -a)
  tufunine tudimanga, wij bewerkten het land (tuvua tudima)
  bafunine badimanga, zij bewerkten het land (bavua badima)
- - baadi + - - anga, lang verleden onvoltooid aspect.
  tubaadi tudimanga, wij bewerkten vroeger het land
  babaadi badimanga, zij bewerkten vroeger het land
-i + kananga + - - anga, habitueel onvoltooid aspect (Tshil.-sombeele --a)
  tui kananga tudimanga, wij plegen het veld te bewerken
  bee kananga badimanga, zij plegen het veld te bewerken
- a - - anga, habitueel verleden onvoltooid aspect (kuikala - -a)
  tuadimanga, wij plachten het veld te bewerken
  baadimanga, zij plachten het veld te bewerken
-aku- - a, potentieel aspect (komt enkel voor in afhankelijke zin na het partikel shi in de bevestiging, doch in de ontkenning ook in hoofd- of onafhankelijke zin).
  ... tuakudima, wij zouden het veld kunnen bewerken
  ... baakudima, zij zouden het veld kunnen bewerken
- baa - - a, juist voltooid aspect (Tshil. -a- -i)
  tubaadimi, wij hebben juist het veld bewerkt (tuadimi)
  babaadimi, zij hebben juist het veld bewerkt (baadimi)
- - *ile*, kort verleden voltooid aspect (vorming dezelfde in Tshil.)
  tudimine, wij hebben kortgeleden het veld bewerkt
  badimine, zij hebben kortgeleden het veld bewerkt

- **baa** - - *ile*, lang geleden voltooid aspect (valt in het Tshil. samen met de vorige vorm)
tubaadimine, wij hadden het veld bewerkt
babaadimine, zij hadden het veld bewerkt

3. Werkwoordelijke vormen met als tweede lid een noemvorm.

- -kuete ku - - a, habitueel aspect onvoltooid
tukuete kudima, wij plegen het veld te bewerken
bakuete kudima, zij plegen het veld te bewerken
Deze vorm wordt om kort verleden aan te duiden voorafgegaan door - funine, voor lang verleden door - baadi.
tufunine tukuete kudima, wij plachten tot onlangs te werken
babaadi bakuete kudima, zij plachten vroeger te werken.

-kyebanga (ofwel - kyebaa) + ku - - a, toekomend onvoltooid aspect
tukyebanga kudima, wij zullen het veld bewerken
tukyebaa kudima, „ „ „ „ „

- vuanga of - vuaa + ku - - a, zelfde als het voorgaande (Tshil.-vuavua + ku - - a)
tuvuanga kudima, wij zullen het land bewerken
tuvuaa kudima, idem.

-ya + ka - - a, inchoatief onvoltooid aspect (na werkwoorden die een beweging uitdrukken wordt ku - vervangen door ka -)
tuya kadima, we gaan werken
tufunine tuya kadima, we gingen onlangs het land bewerken
tubaadi tuya kadima, we gingen vroeger het land bewerken.

4. Ontkennend partikel.

In ontkennende hoofd- of onafhankelijke zin is het negatiepartikel TA-.
Zie hier de reeks voor de persoonsklasse: ntu-, tu-, ta-, tatu-, tanu-, taba-. In het enkelvoud zien we een contractie, doch in het meervoud en in alle overige klassen hebben we duidelijk het partikel TA gevolgd door het afhankelijk prefix. Aan deze afhankelijke verbale prefixen is steeds een hoge toon verbonden die op de volgende klankgreep valt.

In de relatiefconstructie is het negatiepartikel steeds SHI en staat steeds na de prefixen. Zowel de prefixen als de negatie veroorzaken een hoge toon die op de volgende klankgreep valt. Al dragen de extra prefixen een lage toon, niettemin veroorzaken ze een hoge op de onmiddellijk volgende klankgreep.

efuba ditushidimanga, het veld dat wij niet bewerken
efuba ditushidimine, het veld dat wij niet bewerkt hebben
efuba ditushibaadimine, het veld dat wij niet bewerkt hadden.

5. Aspectinfixen.

Twee aspectinfixen zijn dezelfde als in het Tshiluba, n l. -ki- (- tshi-) en -ka-, doch het KISONGYE kent bovendien nog - taa - dat voorkomt behalve in alle koppelwoorden ook in de - - anga, - - *ile* en in de - baa - - *ile* vorm. Dit infix - taa - volgt onmiddellijk op het afhankelijk verbaal prefix, tutaabaadimine, (tegen die tijd) gaan we het veld bewerkt hebben.

6. Persoonsinfixen.

Deze verschillen, behalve -n-, -ku- en -mu-, van die in het Tshiluba doordat aan het afhankelijk prefix uit reeks B nog een i voorafgaat, b. v. -itu-(-tu-), -inu- (-nu-), -iba-(-ba-) enz.

kuibapa, aan hen geven (kubapa).

7. Modaliteitssuffixen.

-anga (-engye in de subjonctief): verzachting van bevel of verzoek.

-'bi : het afkappingsteken duidt de verlenging van het klinker-suffix aan. Het suffix -bi bevat de implicatie «zoals ik je gezegd, uitgelegd of bevolen heb», b. v. dima'bi, bewerk het veld zoals ik je aangetoond heb.

8. Relatiefconstructie.

Waar het Tshiluba in een relatiefconstructie met derde persoon als onderwerp postpositie heeft, ofwel na de verbale vorm of achter het koppelwoord, bestaat dit procédé niet in het kisongye.

efuba di*ba*baadimi, het veld dat zij juist bewerkt hebben.

efuba di*ba*dimanga, het veld dat zij bewerken. vgl.

Tshiluba

budimi buadimi*bo*, het veld dat zij juist bewerkt hebben

budimi budi*bo* badima, het veld dat zij bewerken

9. Infix voor reflexieve vorm.

Dit infix is -I- in het Kisongye en -DI- in het Tshiluba.

C. Partikels.

Hier slechts de meest voorkomende.

'Shi : inleiding van de rechtstreekse rede (tshil. ne), ami'shi: ik zeg.

Shi : indien, of (tshil. né)

na: en, met (tshil. ne)

neé; taa: zie (brengt het volgend woord op het voorplan(tshil. ké)

bui penka: alleen (tshil. nkayende, nkayaabo)

anka, slechts (tshil. amu)

biabia: aldus (tshil. nenku)

bui: als (vergelijking) tshil. bu)

mpaa na: totdat (tshil. too ne)

naamu: wat... betreft (tshil. pende, paabo enz.)

Shie... shie: hetzij... hetzij (tshil. ne... ne, nansha... nansha)

Besluit.

Het is uit deze opsomming wel duidelijk dat de grootste verschillen zich bevinden bi

het werkwoord (dat praktisch in zijn geheel anders is) en het toonsysteem.

Wanneer de conversatie zich niet beperkt tot algemene onderwerpen daalt ook het procent van gemeenschappelijke woorden.

Hoger gaven we reeds wat het taalgevoel van de Baluba over de onderlinge verschillen dacht. Ook Basongye die goed Tshiluba kennen heb ik over dit punt meerder malen ondervraagd en doorgaans zijn ze de mening toegedaan dat beide idiomen sterk afwijken. Een Musongye zowel als een Muluba moeten elkanders taal leren, want zonder meer verstaan ze elkander niet.

Uit taalpolitiek standpunt brengt dit echter geen moeilijkheden mee omdat het grootste deel van de Basongye die ten westen van de Lomami wonen het Tshiluba verstaan. Bovendien spreekt het jongere geslacht zelfs goed Tshiluba omdat zij in grote getallen de scholen van de Katholieke missies volgen. Deze geven uitsluitend onderwijs in het Tshiluba. Ondervinding wijst uit dat de jongens zelfs na twee jaar school gelopen te hebben in de dorpen reeds behoorlijk dit « algemeen beschaafd » van Kasayi spreken. Enkel onder oudere heidense vrouwen treft men personen aan die het zelfs niet verstaan.

L. Stappers, C.I.C.M.
Kamponde (Kasai)

LES VERBES DEFECTIFS DANS LA LANGUE DES NGƆMBƐ

Les verbes défectifs sont les verbes qui ne s'emploient qu'à certains temps et qui font fonction de verbes auxiliaires.

Ils ne s'emploient jamais seuls. En général, ils sont monosyllabiques. Les verbes monosyllabiques sont plutôt rares dans les langues bantoues, mais la langue des Ngɔmbɛ a subi l'influence de la langue des Ngbandi (Mongwande).

Le verbe défectif s'emploie souvent pour faire une distinction entre une série d'actions ou d'évenements dans le passé.

EXEMPLES.

1. PA.

Ce verbe a la valeur du verbe français « faillir ». Il s'emploie pour décrire une action qui était sur le point de se produire, mais ne s'est pas produite. Il s'emploie exclusivement dans le passé.

Conjugaison positive.

naPI kwa : j'ai failli tomber

naPAki kwa : j'étais sur le point de tomber (état ou temps d'action prolongé comme: je faillais tomber)

naPAbi kwa : j'ai failli tomber. Le temps est un peu plus reculé que « napi kwa » limité à un jour ou deux.

naPAkabi kwa : forme continuative de « naPAbi kwa », je faillais ...

naPA kwa : je faillis tomber. Temps passé simple.

naPAka kwa : action continuée dans le même temps, mais cette forme est peu usitée.

Conjugaison négative.

Le sens du verbe n'est pas tout à fait le même dans la conjugaison négative et le verbe s'emploie dans les formes continuatives seulement.

naPAki*ti* **mea** : je suis à peine arrivé. (Lit. j'ai failli ne pas arriver)

naiPAkabi **mea** : je n'étais pas encore arrivé.

naiPAka **mea** : je ne fus pas encore arrivé.

2. MA.

Ce verbe est le plus usité de tous les verbes défectifs. Il s'emploie pour faire une distinction entre les temps du passé, tout comme on construit des temps composés en français avec les verbes «avoir» et «être».

aMA yo yana mbi naMI mea oko bomea. Sens littéral: quand il était parti, je suis arrivé. Je suis arrivé après son départ.

aMI mbi mea, yo aMA yana eyou; quand je suis arrivé il était déjà parti.

Si le sujet est un substantif au lieu d'un pronom, le sujet suit le verbe principal.

aMA gwa kumu, mwana 'nde aMI hula..... Quand le chef est mort son fils est revenu. Le fils est revenu à la mort du chef.

FORME CONTINUATIVE.

a. passé simple, passé historique:

aMAka so da oho, kumu aMI gwa oko bogwa. Quand nous étions là le chef est mort

b. passé limité au temps récent (indiqué par le suffixe -bi):

aMAkabi so da oho kumu aMI gwa.... Quand nous étions là le chef est mort.

c. passé composé:

aMAki so da oho kumu ami gwa oko bogwa. Quand nous étions là le chef est mort. Nous avons été là quand le chef est mort.

La forme continuative s'emploie aussi au temps présent pour exprimer l'idée de «chaque fois que.. » «toujours..»:

aMAka kɛ a esika awaka oko tito. Chaque fois qu'il va à la forêt il tue une bête.

La même forme s'emploie au futur pour donner l'idée de «quand» , «dès que»

oMAka nɛ masua t'oma boma oko mongungu: dès que tu verras le bâteau, bats le gong.

Le négatif du même verbe s'emploie pour exprimer le conditionnel:

oMIti lia gbie otayaka molɛmbɛ; si tu ne fais pas un champ tu ne mangeras pas de la chikwangue.

3. YA.

Ce verbe s'emploie le plus souvent comme verbe négatif pour décrire une action qui ne se répétera plus; il donne l'impression de la finalité.

ataYAka duka tito : il ne va plus à la chasse.
lit. il ne cherche plus des bêtes.

(a=préfixe pron. 3me pers. sing., ta=nég.; YA=radical du verbe; ka=forme continuative).

t'aYAke duka tito : il ne va plus à la chasse; il n'a plus l'habitude d'aller à la chasse. Cette phrase est une simple affirmation tandis que l'autre peut être la réponse à une question.

ataYa duka tito : il ne chassera plus.

L'impératif - forme négative :

t'oYebi kɔ boa : ne fais plus jamais cela (une prohibition très forte).

Dans la conjugaison positive le sens du verbe est plutôt "autant que", "aussi longtemps que" et il a parfois la valeur d'un serment:

aYA mbi da ya nitabala na nde : aussi longtemps que je suis ici je ne lui parlerai pas.

aYA donga a ehole eni? Quand partira-t-il? Mais le sens réel est : Ne partira-t-il jamais?

4. SA.

Ce verbe fait la distinction entre deux actions rapprochées l'une de l'autre dans le même temps, et a la valeur de "puis", "ensuite":

Swa adoa. Koba aSi abali : Le léopard arriva et puis la tortue dit.

Okasieja elomu ewɛ oSA ko odoe : Quand tu auras fini ton travail tu viendras.

5. WA.

Ce verbe s'emploie au négatif pour exprimer un négatif qui a en même temps la signification de "manque de bonne volonté", "l'oubli", etc.

Okɔi elomu ewɛ? As-tu fait ton travail?

naWi*ti* kɔ : je ne l'ai pas fait.

6. KƆ.

Le verbe défectif KƆ s'emploi dans les temps passés pour exprimer le conditionnel du verbe principal.

aKƆki mbi jeba ka nadoi*ti* : si je savais je ne serais pas venu.

aKƆkɔ mbi jeba ka naidoa : si j'avais su (dans un temps plus reculé) je ne serais pas venu.

Il est difficile d'expliquer la valeur de la conjonction "ka" qui s'emploie toujours avec ce verbe. Elle sert à mettre les deux phrases en opposition.

7. BA (BALA)

Ce verbe était probablement un verbe disyllabique autrefois.

Dans certaines régions il s'emploie encore comme tel, mais comme « l » est une consonne faible en Lingɔmbɛ il a disparu dans beaucoup de mots et il disparaît encore.

Le verbe BA a la valeur de « être sur le point de » et l'action ou l'événement va suivre.

Kumu aBA'i gwa: le chef est à la mort.

BoBA'i mea: nous sommes presque arrivés.

Eyanga eBA'i sia: la saison sèche va bientôt finir.

Cet aperçu des verbes défectifs employés comme verbes auxiliaires n'est pas un exposé complet, mais il suffit peut-être pour montrer le rôle très important qu'ils jouent dans la conjugaison Ngɔmbɛ.

Au lieu d'employer une locution adverbiale comme ferait l'Européen, les Ngɔmbɛ se servent de ces verbes.

J. Davidson, B.M.S.

De Missiologische studiedagen in het Institut Catholique te Parijs van 1 tot 5 Juli 1952.

Het algemeen thema was: "Welke houding zal de missionaris aannemen tegenover de niet kristen Godsdiensten"? Dit onderwerp kwam op het voorplan in de laatste Missie-Encycliek "Evangelii Praecones" van Paus Pius XII.

De spreekbeurten werden ingeleid door Zijne Hoogw. Mgr. Blanchet, rector der Universiteit.

Na een welkomstgroet aan de ongeveer honderd deelnemers vat hij de kern der zaak aan met de vraag: "hoe is de houding van de Kristen tegenover andere Godsdiensten"?

Als katholiek moet hij onverzoenlijk zijn. Hij is ervan bewust de enige ware Godsdienst te bezitten. Toegeven of schipperen op dat beginsel is er ontrouw aan zijn. Hij heeft niet het recht met andere godsdiensten een vergelijk te zoeken of een schikking in der minne. En toch is het goed te handelen gelijk Paulus het gedaan heeft met de Atheners of gelijk Paus Pius XII het ons leert in zijn laatste Missie-Encycliek: "composer avec les autres", inschikkelijk, tegemoetkomend zijn tegenover de tegenpartij.

De H. Kerk heeft in haar geloofsverspreiding altijd als norm gevolgd: bij de ongelovigen niet vernietigen maar behouden wat goed is. Haar leer grift ze als een ent op de aloude boom der vreemde kultuur om hem betere vruchten te doen voortbrengen. De boom zelf wordt niet verworpen, zelfs niet te min geacht, want geen enkel stelsel of geen enkele godsdienstleer bestaat enkel uit dwalingen; altijd liggen daarin als in een schuilplaats verborgen ook sommige nuttige waarheden. Doch die schuilplaats mag enkel een voorlopige dekking zijn, geen strijdvesting tegen al wat er buiten is, zoniet moet haar bestaan zelf aangevallen worden. In die strijd dan is de echte katholieke houding soms wel moeilijk; de hele waarheid bezitten, het volle leven hebben heeft ook zijn last en zijn hindernis. In ons aanvallen en ons strijden laat ons altijd Gods voorbeeld volgen: "Il ne brusque jamais". Talmen zonder toe te geven; welwillend zijn zonder zwakheid.

De te vermijden klippen zijn:

Oppervlakkige toenaderingen voor werkelijkheden die verschillend zijn;

Verdachte bewoordingen om de eigenaardigheid van de zaak te verdoezelen. Waarheid verdraagt geen halfslachtigheid. De waarheid is één, de ware godsdienst is één, variëteiten zijn enkel schijnwaarheden.

***

De eigenlijke studie van het thema der missiologische dagen werd voorgelegd door P. Perbal, vice-rector van het College der Propaganda te Rome.

Vorig jaar werd door de spreker uiteengezet welke de geest is der Kerk, die spreekt uit haar directieven, aangaande het gebruik der inlandse talen in het missiewerk; dit jaar zou hij duidelijk aantonen welke de geest is der Kerk die tot uiting komt in haar richtlijnen voor de houding der missionarissen tegenover de niet christelijke godsdiensten en gebruiken.

Zijn uiteenzetting was rijkgestoffeerd, met meeslepende overtuiging voorgedragen, niettegenstaande zijn ziekelijk gestel dat hem naar Parijs bracht voor een heelkundige bewerking. Deze voorlezing was de kern van de studieweek; we geven daarom een uitvoerig verslag erover.

Spreker leidde zijn uiteenzetting in met de bescheiden opmerking dat het onderwerp voor enkele weken magistraal behandeld werd door P. Jean Daniélou in « Études », Juni 1952.

Tegenover de niet kristelijke godsdiensten kan de missionaris zich op drie verschillende wijzen gedragen; twee ervan beantwoorden niet aan de richtlijnen der Kerk; ene is ermee in overeenstemming. De twee foutieve staan diametraal tegenover mekaar. De ene ziet in de niet kristelijke godsdiensten enkel grove superstitie of ijdele beschouwingen zonder draagkracht. De andere verheft zodanig de religieuze waarden buiten het kristendom dat de transcendentele uitmuntendheid van dit laatste in het gedrang komt. De correcte houding, die welke met de geest van de Kerk overeenkomt, is anders; maar ze is niet duidelijk te bepalen uit ieder kerkelijk directief daaromtrent. Die directieven ondergingen in de loop der tijden de invloed van de heersende tijdgeest, al naar gelang overheerste: ofwel intellectuele nauwkeurigheid, of vergedreven gevoeligheid, zoals gedurende de strijd met de Islam; of de druk van politieke bemoeiingen zoals in de tijd van de Spaanse wereldexpansie.

De echte kerkelijke geest was wel aanwezig in de vroegere directieven maar vond zijn juiste bewoordingen enkel later; b.v. in de « Monita ad missionarios ». Hij krijgt zijn volle openbaring in de laatste encycliek van Paus Pius XII « Evangelii Praecones ».

De Missionarissen van het Spaanse tijdperk waren allen gewonnen voor het systeem der « tabula rasa »: volledige breuk van de kristen-bekeerling met het heidense verleden. « Repartir à zéro », niets overhouden van gedachten of gebruiken uit het vroegere midden. Die radikale mening is lang blijven naleven ook nà de ontbinding van het Spaanse wereldrijk; ze blijft nu nog voortleven in de missionering van de koloniale landen der XXe. eeuw. Ook bij de protestanten: cfr. het boek van H. Kraemer: « The Christian Message in a non Christian World », London 1938, en de studie erover door R.P. de Menasce O.P. in « Nouvelle Revue de Science Missionnaire », 1945 n°4.

De Constitutie « Inscrutabile » van Paus Gregorius XI in 1622 is opgesteld in een woordstijl onder invloed van zulkdanige tijdgeest; die terminologie mag niet in twijfel brengen over de echte geest van de Kerk, want van zohaast de Propaganda, welke door die Constitutie werd ingesteld, haar eigen vrije uitdrukking bekomt, zal ze in woord en daad naar de echte geest van de Kerk handelen.

Zo reeds in 1659 in de Instructie « Hoc in primis », wordt aan de Apostolische Vicarissen van de « Société des Missions étrangères » voorgeschreven in het kristenen der volkeren met zorg te vermijden al wat een omwenteling meebrengt in de gewoonten en zeden, en hierin goed te keuren al wat kan goedgekeurd worden. Daarna kwamen de « Monita ad Missionarios » die in hun opvolgenlijke uitgaven als het officiele Vade mecum zijn der missionarissen die de Propaganda uitzendt.

De laatste uitgave, vertaald door een Pater Scheutist en verschenen te Leuven 1938,

geeft in hoofdstuk II art. 4 «de missionaris zal er zich op toeleggen te ontdekken alles wat betrekking heeft op de godsdienst der inboorlingen, de ceremoniën ervan, de dwalingen ervan en de leringen van hun priesters... «.Die aanmaning tot zoeken van inlandse religieuze kennissen sluit aan met die van Hoofdstuk V art. 1: » Zodoende zal de missionaris de schijn vermijden hun een leer te brengen die in al haar bestanddelen nieuw is; hij zal de ongelovigen behandelen als mensen die reeds een schakering van die waarheden bezitten».

De velerlei studies en ontdekkingen van de huidige wetenschap laten inzien hoeveel van die godsdienstige kennissen soms kunnen aanwezig zijn. De aangehaalde raadgevingen behelzen een verwerping van het tabula rasa systeem. Men voelt in die Monita der Propaganda haar stelling: n.l. het nadeel dat kan voortvloeien uit een misopvatting van de inlandse godsdienst of uit een verkeerde uitlegging van hun religieuze waarden, kan niet opwegen tegen het grotere nadeel besloten in een missionering die veronderstelt dat de onderhorigen helemaal niets van de waarheid afweten en ze als dusdanig behandelt. Het tabula rasa systeem berust ofwel op pessimisme ofwel op onwetendheid.

Op pessimisme dat spreekt b.v. uit de woorden van P. Aubry in zijn boek «Les Chinois chez eux» :«Alles is heidens in China, niet enkel de zielen, maar ook het bloed, de atmosfeer, de grond. De duivel, sinds zo lang geruste bezitter van alles, drukt zijn stempel op alles zelfs op de physische natuur... De mensen schijnen hier met twee erfzonden belast; aan ieder wezen is een eigenaardige macht gegeven om Gods gratie te weerstaan».

Op onwetendheid, zoals die b.v. spreekt uit deze bijna textuele bewoordingen waarmede een Missiebisschop der XX^{e} eeuw aan zijn missionarissen de traditionele bekeringsmethode van zijn Instituut voorlegde: « Aan de te kerstenen volkeren zeggen we zonder omwegen : ik weet niet en ik wil niet weten wat ge al of niet als waarheid gelooft. Ik weet niet hoe uw godsdienstige opvatting is nopens de wereld en het leven maar ik breng u de boodschap van Kristus. Ge kunt ze aannemen of ze verwerpen. Neemt ge ze aan, ge verzekert u een kans tot redding. Verwerpt ge wat u aangeboden wordt, ge berokkent u een eeuwige straf.....»

De stelling van de «Monita» werd ten volle belicht en de geest van de Kerk in deze aangelegenheden definitief bepaald door de huidige regerende Paus Pius XII in de encycliek «Summi Pontificatus» en de missie-omzendbrief « Evangelii Praecones ». De definitieve bepaling werd voorbereid in de eerste wereldbrief waar de Paus, handelend over de inlandse heidense waarden, zegt: (de Kerk) beoogt in al haar richtingen en bezorgdheden een wijze en geordende ontwikkeling van de krachten en eigenaardige strevingen die wortelen in de diepste vezels van elke volkentak. Zolang deze niet tegenmenselijk zijn of in strijd met de verplichtingen die voortkomen uit de eenheid van het menselijk ras en zijn gezamenlijke bestemming, begroet ze de Kerk met vreugde en wenst ze moederlijk het beste. In haar Missiewerk heeft de Kerk reeds dikwijls laten zien dat die opvatting de leiddraad is van haar universeel Apostolaat; daarvan getuigen de ontelbare nasporingen en onderzoeken door haar baanbrekers en missionarissen van alle tijden. Ze deden dat werk met geest van offer, toewijding en liefde, om bij te dragen tot beter begrijpen van het meest innerlijke ervan en tot waardering van die zeer verscheidene beschavingen, om hun geestelijke waarden vruchtbaar te doen zijn tot een levendige en levenwekkende prediking van het Evangelie van Kristus. Alles wat in die gewoonten en gebruiken niet onafscheidelijk gebonden is aan godsdienstige dwalingen zal altijd met welwillendheid onderzocht worden, en iedere maal het mogelijk

is beschermd en aagemoedigd. (1)

Nopens dat « niet onafscheidelijk gebonden » merkt Abbé Jean Blanc heel gevat op in « Union Missionnaire du Clergé de France » Jan. 1940, p. 17: « In twijfel daaromtrent heeft de inlandse stelling de voorkeur; aan de missionaris hoort het toe te kunnen bewijzen dat het nationaal gebruik niet kan losgemaakt worden van godsdienstige dwaling; indien wel, dan kan de inlander het verder behouden. Melior est conditio possidentis. »

De practische toepassingen van deze principes worden voorgelegd in de Missie-encycliek « Evangelii Praecones ». Het meest beslissende deel ervan begint met te herinneren aan de beroemde woorden van Tertuliaan: « De menselijke natuur, niettegenstaande de smet welke ze erft door de droeve val van Adam, blijft in zich een grond bewaren die kristelijk is; die grond, als hij door het goddelijk licht bestraald wordt en gevoed wordt door de gratie, kan uitgroeien tot echte deugd en tot bovennatuurlijk leven. Daarom heeft de Kerk nooit met misprijzen of minachting de leerstelsels der heidenen bejegend, maar veeleer ze vrijgemaakt van vermengsels met dwalingen, ze vervolmaakt en tot einddoel gebracht in de kristelijke Wijsheid. » (2)

In die Missie-encycliek geeft de H. Kerk op magistrale wijze de juiste bewoording van Haar Geest en stellingname tegenover de niet-kristelijke Godsdiensten. Handelen naar die leiding is de wil volgen van de Stichter Jezus-Kristus, die leiding ontwijken of ertegen inwerken is afwijken van Hem die gezegd heeft: « non veni solvere sed adimplere. »

***

Met die scherpzinnige uiteenzetting van P. Perbal kreeg het thema der studiedagen zijn oriëntering en beslag. De volgende conferenties zullen er enkel een bevestiging van zijn, of studies voorleggen van het al of niet toepassen ervan in bepaalde tijdperken van de Missiegeschiedenis, of beschouwingen geven over mogelijkheden en moeilijkheden in het aanpassen van inlandse godsdienstige waarden aan de Evangelisatie.

L'Abbé Blanc handelde over gedachten en gebeurtenissen die geleid hebben tot het ontstaan en de samenstelling van de encycliek « Evangelii Praecones ».

Pius XII is de Paus van de internationale kristelijke orde. De encyliek is te plaatsen in het kader van die werking. Zij is een verheerlijking van het werk der missionarissen, vooral gedurende de laatste 25 jaren; hij wil het prijzenswaardige van dit werk billijken tegenover de aanvallen van de naijver. Het missionariswerk streeft mee naar de internationale vrede. Drie grote gebeurtenissen in zijn Pontificaat gingen de encycliek vooraf: de wijding van twee zwarte bisschoppen, het akkoord dat leidde tot het ontstaan van de vrije Vaticaanstad en de wijding van 12 Chinese bisschoppen.

De bijzonderste beschouwingen van de encycliek zijn :

1. De internationale geest van de Kerk. Midden de oorlogen en verdeeldheden der volkeren blijft enkel de Kerk een onveranderlijke wereldomvattende instelling. Haar missiewerk bestaat erin iedere profane kultuur te bewerken opdat ze zou bijdragen tot het eeuwige geluk in het hiernamaals en tot de verheffing van de menselijke waardigheid in het tijdelijke leven. Tot dat doel moeten meewerken ook de leken elites in iedere kultuur.

2. Het politieke en ekonomische terrein moet voorbehouden blijven aan de leken, ook in de missielanden.

3. Op sociaal gebied heeft de Kerk haar verplichtingen op te nemen. De sociale

1) Naar vertaling in Bulletin des Missions 1940, p. 41.

2) Volgens de tekst in « Rythmes du Monde » 1951, N° 2, p. 34.

werking mag aan de missionarissen niet ontgaan. Ze moeten de sociale lering der Kerk instuderen en doen indringen in de missielanden.

De praktische toepassingen ervan kunnen overgelaten worden aan de leken.

4. Het Corpus Mysticum der H. Kerk omvat alle volkeren. Men moet ieder mens beminnen als een mogelijk lid van dat mystiek lichaam, als een broeder die geroepen is om er deel van uit te maken.

Verder zegt de spreker dat de Paus als hoofd van de Kerk meer en meer beschouwd wordt als hoofd van alle volkeren, katholiek of niet. Als hij handelt met de diplomatieke vertegenwoordigers van niet kristelijke volkeren spreekt hij met hen over de belangen van de hele volksgemeenschap, gedoopten of heidenen; ze raadplegen hem als leraar in deze tijd van hun ontvoogding.

***

Heer M. Bataillon had het over de eerste missionering in Amerika.

De ontdekking van het Nieuwe Werelddeel had in de Katholieke Kerk de gedachte verspreid dat, nu de hele wereld bekend was, ook het einde van de tijden naderde.

Dat vooroordeel beheerste de hele missionering in de XVIe eeuw; daar het einde der wereld nabij was moest spoed gezet worden aan de bekering der volkeren. Men doopte massas « manu militari ». Soms 15.000 per dag door enkel twee missionarissen. Wie na het doopsel nog afgoden bleef aanbidden werd geklasseerd bij de « non-prédestinés ». De missionarissen verwierpen die « niet uitverkorenen » als ongeschikt tot het kristelijk geloof en betwijfelden hun menselijke waardigheid.

Zulke vooroordelen waren oorzaak dat er geen aandacht werd geschonken aan inlandse godsdienstige waarden noch aan taalstudie. Men had er geen tijd voor en ook geen belangstelling. Inlandse gebruiken geconstateerd als verering van één God werden door de missionarissen mistrouwd als bedrog van de duivel.

***

Het verzuimen van de studie der inlandse talen en der inlandse kultuur gedurende het Spaans tijdperk werd nader belicht door de lezing van Heer Robert Picard.

De twee voornaamste inlandse talen in Zuid Amerika waren toen het Chichua en het Aïmera. Dit laatste wordt nog geproken door ruin 600.000 mensen in Zuid Peru en Bolivië. Chichua was de hoofdtaal door meer dan vijf millioen inlanders gebruikt in Peru, Bolivië en Ecuador; het was de officiele taal van het keizerrijk der Inca. Het werd door de missionarissen die het Spaans als gewone godsdiensttaal gebruikten, aangenomen als hulptaal in het evangelisatiewerk, doch enkel als hulpmiddel; daardoor komt het dat er zo weinig letterkundige werken of boeken van dat tijdstip overgebleven zijn: Enige godsdienstige onderrichtingen, 10 katechismussen, 3 handleidingen voor het biechthoren, 2 Evangelievertalingen, 3 Rituale, 2 Ceremoniale en enkele spraakkunsten en woordenboeken. Studies over inlandse kultuur ontbreken volledig. Alles samengenomen 56 werken; dit geta mag niet in de war brengen, want het is het bilan van twee en een half eeuw werkzaamheid.

Bij afwezigheid van de Heer Robert Flacelières, opgeschreven voor het onderwerp: « L'entrée du Christianisme dans le monde Grec », begon de tweede dag met de Heer Olivier Lacombe. Deze gaf een diepzinnig betoog, maar met tamelijk vage formulering over het onderwerp: « Sagesse chrétienne et Religions non chrétiennes.»

Het kristelijk universalisme dat de Kerk nastreeft is totaal anders dan het godsdiens-

tig universalisme zoals de Hinduïsten het beogen. Deze ijveren voor een geestelijke samenhorigheid van alle mensen maar zonder bepaalde vormen. Een universalisme zonder gestalte of lering. Le verbe divise, l'esprit unit. Le divin se rapproche de ce que chaque homme a de mieux pour sa vie de tous les jours. De Kerk streeft naar een «Universalisme du verbe», een samengaan in een bepaalde lering. Ze vergenoegt zich niet met aan te nemen en goed te keuren wat ieder volk reeds heeft aan geestelijk geloof, ze zoekt alle tijdelijke waarden uit te bouwen tot eeuwige waarden. Ze zoekt in ieder mens te behoeden en te ontwikkelen wat God heeft beoogd en neergelegd in dat schepsel: t.t.z. een wezen begaafd met verstand, liefde en vrijheid. De waarheid, bevat in de Evangelie-boodschap, is één en onveranderlijk; maar de formulering van die waarheid is niet gebonden aan onveranderlijke formules; ieder mens spreekt over die waarheid naargelang zijn eigen kultuur. Ieder tracht ze te verwoorden op zijn beste; die eigenaardigheid kan niet aangeleerd worden.

Daar zijn bij de volkeren andere voorbereidingen tot de kristen godsdienst als die welke, voor het Hebreeuwse volk, liggen in het Oud Testament. Ieder volk kreeg zijn eigen «passage de Dieu» en zonder te bevestigen dat ze begenadigd werden met een oorspronkelijke openbaring, is het toch aan te nemen dat er bijzondere voorbereidingen geweest zijn waardoor God bakens plaatste die leiden naar de waarheid van het Evangelie.

***

De protestantse Pastor Leenhardt, oud-missionaris in Nieuw Caledonië, in zijn conferentie over «Les traductions de la Bible dans les langues primitives» wekte de aandacht op voor de omzichtigheid waarmee veel woorden - categoriën moeten behandeld worden in onze vertalingspogingen, zoals daar b.v. zijn de generische of groepwoorden, gelijk «arbre. cadavre, corps»; de religieuze woorden gelijk «sorcier, sorcellerie, sortilèges»; de intellectuele woorden zoals «passion, intelligence», en de ingewikkelde woorden zoals «état, extase, parole, rédemption». De eigenaardigheden in de syntaxis: het tweeledig dualis, het drieledig dualis of trialis, het meerledig dualis tegenover het gewoon meervoud. De gewoonte een naamwoord nooit zelfstandig te gebruiken maar telkens met een «appartenance», b.v. niet: een vader, maar wel de vader van...., niet: een zoon, maar wel zoon van... Voor de moeilijke woorden gaf hij als regel in den beginne nog liever de inlandse term «tout cru» te gebruiken dan een schijnbaar overeenkomend woord aan te nemen uit onze talen. Die exotische woorden verdwijnen dan stilaan, als door verloop van de tijd een geschikter woord op het voorplan komt. Ieder vertaalwerk moet regelmatig herzien worden en bijgewerkt.

De hele uiteenzetting kwam tamelijk verouderd voor, gaf niets nieuws voor de huidige philologen; men is er al lang van bewust dat in primitieve talen ieder woord en iedere uitdrukking moet opgevat worden volgens de eigen metaphysiek en ontologie over leven en wezens.

***

Heer Le Bras gaf een overzicht van de methode die moet gevolgd worden, wanneer men een onderzoek wil instellen over de godsdienst van een bepaald volk. Zijn methode werd met goede uitslag toegepast op de Mohamedanen van Noord Afrika. We geven de samenvatting der voornaamste punten:

1. Het religieuze systeem
   a)Wat er geleerd wordt
   b)De eredienst
   c)De zedelijke problemen
2. De religieuze gemeenschap
   a)Het hoofd of de bestuurraad
   b)De inrichting der hierarchie
3. Hoe men lid wordt, afvallig of uitgesloten wordt
   a)Godsdienstige werken
   b)Caritatieve werken
4. De levenskracht der godsdienstige gemeenschap
   a)Haar vitaliteit, uitbreiding, veroveringsgeest of haar verval
   b)De bewerking der elite, der gewone gelovigen, der conformisten en non conformisten
   c)De getrouwheid aan de godsdienstuitingen, de rijkdom van de godsdienstplechtigheden, de godsdienstige literatuur.
   d)Het opbloeien van de mystiek. Het bestaan van superstities
5. De evolutie van de godsdienst. Oorzaken van veranderingen.
6. Het moreel beleven. Huwelijk, echtscheiding, vruchtbaarheid. Solidariteit onder de gelovigen. Enz. Enz.

Maar statistieken bepalen enkel het uiterlijk leven van de godsdienst; de graad van inwendig geloof en overtuiging kan niet gecodificeerd worden.

*
* *

De derde dag werd ingezet door de studie van Pater de Lubac over « Les deux Boudhismes ». Er is een oppervlakkig Boudhisme, vol bijgeloof, dat van het gewone volk. Er is een hoger Boudhisme, geestelijk, verfijnd en diepzinnig; een mysticisme buiten de kristelijke invloed.

*
* *

Daarna geeft Heer P. Meile een les over het Hinduisme.

Hinduisme is een eenheidswoord voor de vele godsdiensten van Indië. We weten er nog maar weinig over. Berust het Hinduisme op een monotheistische grond of op polytheisme? De twee stellingen hebben hun verdedigers. Een vijfde van de wereldbevolking woont in Indië, maar Indië keerde zich nooit naar het Kristendom, niet door een tekort aan missionering nu of in 't verleden, noch om een tekort aan aangepaste middelen. Van in het begin der Kerk over het Nestorianisme heen tot op heden, is er altijd onevenredigheid geweest tussen de gedane inspanningen en de bekomen uitslag. Het getal kristenen bleef altijd onveranderd. Toch zal eenmaal heel Indië kristen worden. Want de Indiër is zeer godsdienstig van aard en beleeft vurig zijn geloof. Hij leeft voortdurend in een atmosfeer van godsdienstige wijding die waardig en oprecht is; zijn land staat vol heiligdommen en bedevaartplaatsen.

Welke houding heeft de katholieke missionaris aan te nemen ?

Overtuigd zijn van de zekerheid dat eenmaal heel Indië zal kristen zijn en handelen alsof het reeds zo was;overal kiemen zien van de komende oogst. Geen vijandigheid tegenover de niet kristen godsdiensten, geen strijdpolemieken, geen twisten over godsdienstige kwesties; geen zucht om in alles en altijd gelijk te willen hebben; dat alles is onvruchtbaar, stoot af en verhardt het gevoel van de opponent.

De Indische persoonlijkheid eerbiedigen in haar volkseigenaardigheid, haar kunst en literatuur, haar kultuur in het heden en in het verleden. Om van de Indiër een kristen te maken, hem niets ontnemen van die rijkdommen; van de bekeerlingen geen ontwortelden maken. De bedevaartplaatsen behouden en verkristelijken: eenmaal zal de Kerk de waters van de Ganges zegenen.

De gedachtenwereld en de letterkundige produkten van Indië doorgronden; niet enkel die van vroeger, maar vooral die van nu; daarin zit het essentiele van het huidige Hinduisme; ze lichten ons in over de religieuze opvoeding van het opkomend geslacht. Erin de aanvallen volgen tegen gevestigde dogma's, tegen zielsverhuizing, tegen sociale onrechtvaardigheden, tegen de verouderde sociale kaders; de zucht naar bevrijding uit een te materiële levensbeschouwing, het verlangen naar meer innerlijkheid, naar ening met God.

Niet enkel de bekering bewerken van de klas der « intouchables », zoniet worden de kristenen aangezien als de klas der geëuropeniseerden (ook de blanken vallen onder de onaanraakbaren) en verduren daarbij spot omwille van hun oneigen gebruiken, hun aanmatiging en hun zwak om enkel Engels te praten.

Sinds het vertrek der Engelsen is de uitzuivering van de ontwortelden in vollen gang en de kristenen hernemen de Indische gebruiken in het aangaan van hun huwelijk, in de manier van zitten, van zich te kleden, enz.

Vooral de kommunisten moedigen een verscherpt nationalisme aan en zetten een vinnige sociale en godsdienstige strijd in. En kommunistische omwenteling kan Indië misschien meer vatbaar maken voor het kristendom. Maar is die omweg wel nodig ?

*
* *

Pater Van Caeneghem C.I.C.M. las een verhandeling over « La Notion de Dieu chez les Baluba du Kasaï ».

Evenals de Oosterse godsdiensten is die der primitieven een volwaardige godsdienst met eigen Godsbegrip, eigen eredienst en konsekwente moraalbegrippen.

Om tot een adaequaat begrip van die godsdienst te komen moet men uitgaan van twee fundamentele opvattingen in de gedachtenwereld van de Bantu :

a) De eigen ontologie, gelijk ze het best werd bekend gemaakt door P. Tempels in zijn boek « Bantoe philosophie ». Vanuit hun grondbegrip « alle wezen is kracht » zien we hoe ze God opvatten als de eerste levenskracht waaruit alle andere voortvloeien in de zichtbare en onzichtbare wereld.

b) De eigen opvatting nopens de metaphysische invloed van oorsprong op uitwerksel gelijk ze door de Heer Possoz wordt uitgelegd in zijn « Droit Coutumier ». Een paternisatie, een bevadering van de voortbrenger op het voortgebrachte. Vanuit dit grondbegrip zien we hoe ze God aannemen als een Vader die alle krachten, uit Hem ontstaan, permanent beïnvloedt, « bevadert » 't zij op de gewone manier, langs de lijn der oorzakelijke afkomst, 't zij op een buitengewone manier, door rechtstreeks ingrijpen.

Die twee grondgedachten bepalen hun innerlijke en uiterlijke houding tegenover God. Deze is er een van bewuste afhankelijkheid, van kinderlijk betrouwen, van eerbied en onderworpenheid. Zij is te vergelijken met de houding van de welopgevoede zoon tegenover een goede Vader.

Dat Godsbegrip en die levenshouding komen tot uiting in de vele gezegden en spreekwoorden over God, in tal van gebeden en gebruiken van Godsverering, in de fabels en legenden welke de spreker bekend maakte in zijn boek « Het Godsbegrip der Baluba ».

De kennis van God als eerste oorzaak en zijn vaderschap tegenover de mens en al het bestaande brengt ze dicht bij de evangelische waarheid; ze kan een grote hulpbron zijn in de kristelijke catechese, vele gebeden en gebruiken kunnen kristelijk aangepast worden. Niettemin behelpt zich de huidige missionering bij die volkeren enkel met vertalingen van westerse godsdienstboeken, gebeden, zangen en devoties, soms dan nog in een Europese taal.

Tegenover dat voorbijgaan der inlandse religieuze waarden zal de huidige missionaris de studie en het begrip ervan behartigen om ze aan te passen en te gebruiken in zijn geloofsonderricht. De nieuwe Godsdienst wordt er meteen meer begrijpelijk en aantrekkelijk door. De inlandse clerus zal bewust gemaakt worden van die hulpbronnen en opgeleid om ze desgevallend te verkristelijken. God liet ze toch ontstaan in de heidense volkeren als mijlpalen naar de kristelijke Openbaring.

*
* *

Heer R. Montagne, die de onderzoeks-methode van de Heer Le Bras toepaste op de Muzelmannen van Noord Afrika, gaf enige bedenkingen over « Les prolétaires nord-africains ».

Hij beschrijft de godsdienstige, sociale en familiale ontbinding welke in die muzelmaanse wereld ontstaat door het verhuizen van de bevolking naar de industriële centra, waar ze een uitgebreid proletariaat vormt zonder geordende gemeenschap.

Gelijk de Muzelmannen van Turkije zijn ze aan het overgaan naar de Westerse levensopvatting. Die uitgewekenen leven buiten de coranische wet, vooral de vrouwen maken er zich vrij van, ze leven als fabriekwerksters of diensters, wat de ineenstorting van het patriarchaal familiestelsel als gevolg heeft. De getrouwheid aan en het geloof in de Mohamedaanse godsdienst blijft ongeschonden, maar de sociale structuur belet het nu hem te beleven of toe te passen.

*
* *

De vierde dag werd ingezet door een studie van P. Henniger, vroeger sekretaris van Anthropos, « Sur la contribution des missionnaires à la connaissance de l'Islam, surtout pendant le Moyen-âge »

De Islam komt velen voor als een rationalistische godsdienst terwijl hij nochthans een rijk mystiek leven inhoudt.

Er is de officiële streng orthodoxe Islam ; er is ook de Islam van de massa die vooral berust op de Coran en de tekstverklaringen ervan.

Sinds zijn ontstaan en gedurende het hele verloop van zijn uitbreiding tot op heden wordt de Islam heel zelden adaequaat voorgesteld ; degelijke boeken erover zijn zeldzaam. In de Middeleeuwen werd meer zijn philosophie en zijn astronomie bestudeerd dan zijn theologie. De kennis ervan was gering, ook bij een Thomas van Aquino.

Er ontstonden in Spanje Arabische studiecentra om de missionarissen bij de Mohamedanen werkvaardig te maken. Maar de missionarissen die enigszins in hun pogingen lukten hadden die bijval te danken, niet aan hun wetenschap noch aan hun overredingstalent maar veeleer aan hun zachtmoedigheid en de eerbied waarmede ze het Godsgeloof en de Godsverering der Mohamedanen bejegenden, lijk b.v. P. Willem van Tripoli, of door de innemende eenvoud en ongeleerdheid der Minderbroeders als een Roman Nul in 1235.

Het Concilie van Wenen deed in verscheiden Universiteiten van Europa zetels oprichten over het Mohamedanisme met als doel het bekeringswerk. Doch de mislukking ervan bracht een algemene loomheid mee, ook in de wereld van de wetenschap. Later ontstonden wederom studiecentra, zoals dat van de Jezuiten in Beyrouth, maar zonder apostolaatsdoel.

Pius XI schonk nieuw leven aan de geest van het Concilie van Wenen.

***

Pater Gilès de Pélichy O.S.B. gaf een lezing over « Missions d'Afrique et Liturgie ».

Heel het klanleven baadt in een godsdienstige atmosfeer; de inlandse gebruiken en riten moeten door ons ingestudeerd worden. De missionaris moet kennis en begrip opdoen nopens de inhoud van de cultus in het privaat leven, de gebeden, de godsdienstige gebruiken verstrengeld in het dagelijks leven of in het openbaar en gemeenschappelijk leven; de plaatsen van de eredienst, de godsdienstige gezeghebbers, de ceremoniën na het afsterven en na de rouwtijd; de agrarische ceremoniële gebruiken bij het planten of het oogsten, het ritueel van de initiatieplechtigheden, enz. Zonder de studie van die inlandse gebruiken en de toepassingen ervan in de uitleg van onze Westerse Liturgie is onze leer erover gewoonlijk te gekunsteld en te vaag.

***

Buiten het algemeen thema om van deze studiedagen gaf l'Abbé Rétif enige bedenkingen over het probleem der nieuw-heidenen in vroeger geevangeliseerde landen.

Ze zijn een produkt van de moderne industrialisatie en van de sociale toestanden welke eruit voortkomen. Die nieuw-heidenen zijn werklieden-generaties die opgroeien zonder kennis van God of Godsdienst en die ontoegankelijk blijven voor alle religieuze actie. Ze geloven in en hopen op de hoogste vervolmaking van het menselijke wezen hier op aarde door de overheersing van zijn geest op de krachten en hulpbronnen der natuur, bij middel van techniek en fabriekswerk, door de ontplooing van zijn lichamelijke krachten door sport en geneeskunde. Hun God is Geld, hun leergezag: het dagblad. Hun laatste verwezenlijking: het Kommunisme. Het terrein dat ze voorbereidt: de gedoopten die hun geloof niet beleven.

***

De vijfde en laatste dag werd ingezet door een lezing van Pater Retif S.J. over het Chinees Confucianisme.

Confucius was geen verkondiger van een nieuwe godsdienst maar een prediker die de leringen van de voorouders samenvatte; hij vertolkte het best het levensdoorzicht van het Chinese volk.

De verhoudingen tussen kristenen en confucianisten zijn altijd geweest: strijd en extremisme.

Sommige missionarissen stellen Confucius voor als een heilige... een heilige Jezuiet; zij vinden in zijn leer een weergalm van bijna al de mysteries van de ware godsdienst; zijn boeken beschouwen ze als deel uitmakend van de primitieve godsdienstopenbaring.

Anderen stellen zijn leer voor als een godsdienstig materialisme, behept met Pantheisme, geloof in de zielsverhuizing en een specifieke afgodenleer. Een moraal zonder sancties en

de aanbidding van Confucius zelf.

Pater Ricci heeft aan de kristenheid van Europa de Chinese spirituele wereld geopenbaard; hij was de voorloper van het moderne sinologisme.

De beste vertegenwoordiger ervan is de Scheutist Pater Kervijn; maar zijn boek geeft, naast tien bladzijden die de Chinezen voordelig zijn, 700 blz. die hen afbreken en hun riten bestrijden. Wat die eeuwige kwestie der eerbewijzen aangaat is het de gewoonte geworden het probabilisme toe te passen, en ze te beschouwen als louter civiele en politieke eerbetuigingen.

Wat in de bespreking opnieuw aanleiding gaf tot opmerkingen.

P.Henniger: Over het Confucianisme kan men niet spreken volgens algemene vaststaande begrippen. De chinese kultuur was in de loop der eeuwen te zeer veranderlijk, haar levensbeginselen namen andere wendingen aan volgens de verschillende invasies die het Rijk onderging. Men zal eerst vele particuliere studies erover moeten maken vooraleer tot algemeenheden te kunnen besluiten,

P. Perbal: Om tot zekerheid te komen is het voorzichtig zich eerst te beperken tot probabilisme. De jongeren zijn geneigd te ver te gaan en Confucius op de hele lijn te heiligen.

* * *

De laatste aangekondigde studie, die van P. Bouchaud C.S.Sp. over «Les Religions Africaines» werd vervangen door een mededeling over «Le couvent fétichiste» door Heer Merlon, Gewestbeheerder in Dahomey.

Fetichisten-kloosters bestaan menigvuldig in heel West-Afrika: Dahomey, Togo, Nigeria, Gabon. Alhoewel niet te vergelijken met de kristelijke kloostergemeenten hebben ze toch het voorkomen van een godsdienstige gemeenschap met groepsleven en gemeenzaam verblijf in een bepaald woningencomplex. Zulke kloosterhuizen en gemeenten worden opgericht voor de eredienst van een zekere Fetichen en bijkomstige hulpfetichen. Ze bevatten een tempel voor het Fetichebeeld en logementhuizen voor mannen en vrouwen die zich aanbieden voor de eredienst. Er is een hogepriester met ondergeschikte clerus; iedere priester heeft bepaalde functies te vervullen in het klooster. De eredienst en het ganse binnenleven in het klooster is georganiseerd tot in de bijzonderheden. Het gelijkt op een religieus communiteitsleven met bepaalde plichten en reglementen. De Fetiche wordt beschouwd als ondergeschikt aan God, als een geschenk van God om zijn mensen bij te staan in hun nood. De verering gaat gepaard met initiatieriten en geestvervoeringen. Die godsvrucht is brutaal, zeer immoreel en oorzaak van veel verlies aan mensenlevens door abortieven en fetichevergift. Wie eraan bezwijkt sterft een oneerzame dood; zijn naam wordt in de gemeenschap doodgezwegen. Die doden worden beschouwd als offers welke de Fetiche voor zich vergde.

In de bespreking werd gevraagd hoe de houding is van de Staat tegenover zulke instellingen? Waarop spreker bekende dat die houding bepaald welwillend is gelijk voor alle inlandse gebruiken die niet «in se» tegen het universele menselijke recht strijden. De misbruiken erin voorkomend moeten van binnenuit gezuiverd worden en niet door wetteksten. Die houding is zo goedgunstig dat een hooggeplaatst gezagvoerder in het moederland verklaarde dat, liever dan zulke gebruiken af te schaffen, hij officiële geldelijke toelagen zou schenken aan iedere inlandse kloostergemeente die er beroep op deed, evenzeer als er hulp verleend wordt voor kristelijke of mohamedaanse eredienstgebouwen.

Ook de Heer Possoz, belgisch koloniaal magistraat, sprak zich uit tegen de neiging

om al wat inlands is over het hoofd te zien of aan te sturen op de vernietiging of de afschaffing ervan. Beter instellingen, gelijk dewelke, dan de warboel der anarchie.

***

Omwille van de snikhete temperatuur waarin de studiedagen werden gehouden en de algehele vermoeidheid van de deelnemers, stelde de directeur, Pater Bernard Maître S.J., voor, de namiddagvergadering af te lassen met ook de bijgaande algemene besprekingen en conclusies.

De duidelijkheid van de in de conferenties uiteengezette grondgedachten en toepassingen drong zichzelf op en was overtuigend voor iedereen.

Ook deze studieweek heeft ten volle bijgedragen tot het bereiken van het hoge doel der Missiedagen in het Institut Catholique: fundamentele richtlijnen in te studeren en synthese-studies uit te werken.

R.V. CAENEGHEM, Scheut.

Civilisation occidentale et langage au Congo Belge

Sous ce titre ZAIRE, VI. 9, publie un article qui a eu quelque retentissement dans la presse congolaise, preuve que la thèse exposée est approuvée par au moins une bonne partie des Européens et des indigènes européanisés. En effet, l'auteur, Dom Guilbert, professeur d'humanités modernes à Elisabethville, y défend le point de vue européaniste.

Il commence par soustraire le problème linguistique au Congo à la compétence des ... linguistes. Comme argument il expose sa conception de la linguistique qu'il restreint à l'étymologie et à la philologie comparative. Que n'a-t-il laissé la linguistique aux linguistes ! Il aurait évité quelques énormités - qui, cependant, auront eu l'avantage de procurer un pinte de bon sang au P. v. Bulck (que Dom Guilbert prend spécialement à parti).

L'auteur expose qu'au Congo il n'existe aucune langue autochtone, si ce n'est à un stade initial; il veut dire : les langues de traite ou intertribales. Il peut affirmer cela en écartant les définitions scientifiques pour accepter celles des profanes: langue = langue commune, dialecte = patois. Mais, sans doute, les linguistes n'ont rien à voir dans cette question !

***

Ayant ainsi « montré comment le problème du langage en Afrique centrale et spécialement au Congo belge n'est *en rien* un problème de linguistique » (c'est nous qui soulignons), mais au contraire « un problème de contact obligé » entre deux civilisations, l'auteur expose longuement « ce qui est arrivé chaque fois qu'une civilisation supérieure s'est imposée à une civilisation inférieure : l'évincement constant des parlers de cette dernière. »

Ce fait historique est pour l'auteur le premier argument en faveur de sa thèse : la supplantation des langues congolaises par le français. Ce qui revient à dire : puisque toujours la langue venant avec une civilisation supérieure a triomphé, c'est là une loi qui s'appliquera aussi au Congo; il *doit* donc en être ainsi et, loin de nous opposer et d'essayer par notre liberté humaine d'y faire une exception, favorisons son application à ce cas d'espèce. Pour comprendre cette position dialectique on peut se rappeler « la ligne historique » chère aux théoriciens du communisme.

Et pour prouver la majeure, Dom Guilbert cite les exemples classiques d'Europe. Nous croyons cependant qu'ils ne convaincront pas tous les lecteurs. On peut se demander s'il n'existe pas de faits en sens contraire. L'auteur ne nous explique pas, par exemple, pourquoi les Francs se sont romanisés en Wallonie et pas en Flandre; ni pourquoi sa règle ne s'est pas vérifiée dans les « coloniae » romaines de Cologne et d'Augsbourg, ni même - horribili dictu - dans la seconde capitale de l'Empire d'occident : Trèves. Nous n'apprenons pas davantage pourquoi le latin plus civilisé a été évincé par la

langue des Anglo-saxons barbares. L'évincement des dialectes occitaniens de France s'explique-t-il par la civilisation supérieure des habitants de l'Ile-de-France ? Et du récent recul du français en Amérique, à l'île Maurice, aux Seychelles, etc. doit-on conclure à la supériorité de la culture anglo-saxonne ?

On nous parle encore des Bulgares dont le parler fut adopté par les conquérants turco-mongols parce que les vaincus avaient la civilisation raffinée de Byzance. Mais on ne nous dit point pourquoi la règle ne s'applique pas à la langue de ces mêmes Slaves barbares au contact de cette même Byzance et pourquoi ils en ont refusé la langue la plus hautement culturelle de l'antiquité pour conserver leur propre parler barbare. On ne nous explique pas non plus pourquoi les autres Slaves, civilisés soit par Rome soit par Byzance, ont gardé leurs langues ancestrales. Nous restons encore dans l'ignorance au sujet de l'Armorique (romanisée comme le restant des Gaules) adoptant le parler breton. Reste aussi inexpliqué l'évincement de l'égyptien, porteur de la plus haute civilisation de l'antiquité, par le grec et, plus tard, de ces deux langues de haute culture par le parler des tribus barbares venues d'Arabie, parler qui a encore submergé le grec et le syriaque dans de vastes régions très civilisées.

Et pourquoi les Tchèques et les Slovaques ont-ils conservé leur langue, contrairement aux Silésiens, aux Wendes, aux Prussiens, etc ? Et, incidemment, la germanisation de ces tribus slaves a-t-elle été heureuse pour la paix de l'Europe ? Qui ignore la profonde différence entre ces Slaves germanisés et les Allemands d'origine ? Quel avantage y a-t-il pour l'avenir de l'Afrique à négliger les leçons de l'histoire, afin de faire triompher une politique étroitement nationaliste ?

Ensuite l'auteur décrit la situation congolaise et l'envahissement progressif mais rapide du français. Et il semble bien qu'on ne trouvera pas grand'chose à redire à cette affirmation. N'en déplaise à d'aucuns, la tendance gouvernementale foncière a toujours été l'européanisation et la francisation du Congo, non brusquement comme le veulent les Français, mais graduellement. Et c'est ce que dom Guilbert montre très clairement. Son exposé rejoint ainsi, pour le cas particulier de la langue, l'affirmation de M. Jungers, dans son discours gouvernemental de 1951, que la politique européanisante n'est en réalité que la continuation de la conception qui depuis Léopold II a inspiré notre politique indigène.

Enfin, dom Guilbert décrit comment les indigènes eux-mêmes sont de plus en plus gagnés à la francisation. Et comme « le monde occidental a de plus en plus besoin des matières premières africaines » (et, ajouterons-nous, des marchés africains) « il n'est pas près de perdre les moyens d'y maintenir son autorité politique ni surtout son contrôle économique ». « Il est possible que l'une ou l'autre langue indigène, pour d'imprévisibles raisons, perdure quelque part », mais il n'y faut trop compter. Car « comme il est impensable ou tout comme que l'emprise blanche se desserre ou s'évanouisse avant plusieurs siècles, les langues bantoues, soudanaises, koïm (sic), hamitique ou autres sont condamnées. »

L'optimisme de l'auteur n'est entamé ni par les récents événements d'Asie et par les premiers essais semblables en certaines parties d'Afrique, ni par les réactions enregistrées par l'histoire de l'Europe : résurrection de l'irlandais dans l'Eire anglicisée, lutte du finnois contre le suédois, retardement imprévu de la conquête des Flandres par le français.

Il n'y a sans doute personne pour nier les chances du français au Congo Belge, actuellement très grandes tant à cause de l'attitude officielle et privée des Européens que de la part des autochtones. Pour sauvegarder l'avenir il faudra cependant aussi que se réalise l'espoir général des Blancs concernant la permanence de leur domination, ce qui à d'aucuns ne paraît pas si absolument certain eu égard à la rapidité des changements

dans l'époque révolutionnaire que nous vivons.

Et, sans doute, les Congolais évolués sont partisans du français (les autres aussi, en partie, mais ils sont sans la moindre influence présentement). Et s'ils veulent absolument abandonner leur langue ancestrale et s'ils veulent et peuvent maintenir cette conduite pendant assez de générations, ils y réussiront et personne ne pourra arrêter le mouvement. Mais s'ils ne restaient pas, après une ou deux générations, partisans de la mort de leur langue ancestrale? Et s'il y avait un revirement d'attitude provoqué par Dieu sait quel événement local ou mondial (serait-ce si extraordinaire?) ou simplement par dépit ou par désenchantement?

Et, évidemment encore, les Français ne regrettent pas de ne plus parler ligure ou gaulois! Et seraient-ils aussi désireux d'échanger leur langue maternelle contre disons l'anglais ou le russe ou le chinois? Et voient-ils d'un cœur aussi léger le recul du français aux Etats-Unis suivi sans doute bientôt par le même phénomène au Canada? S'ils ne geignent pas du sort fait à l'indépendance de leur pays par les conquérants brutaux venus de Rome, accepteraient-ils avec la même indifférence facile semblable traitement par n'importe quelle nation, moderne, fût-elle la plus puissante et la plus civilisée du globe? Et alors?

G. Hulstaert, MSC.

Religie en Magie onder de Basakata.

Onder deze titel gaf het Koninklijk Belgisch Koloniaal Instituut (sectie voor Morele en Politieke Wetenschappen, Verhandelingen, XXIV, 1; 200 Frs.) een werk uit van Pater Nestor van Everbroeck, CICM., dat een zeer lovende recensie ontving, ondertekend, door A.B., in Kongo-Overzee, XVIII, 2-3. Na zulk oordeel is de meest bevoegde kringen wordt een nieuwe recensie overbodig, en zal ik maar liever een antwoord trachten te geven op een paar vragen en wensen, in bovenvermeld tijdschrift in dit verband gesteld.

Gezien het ingewikkelde, moeilijke, het geheime vooral van het onderwerp, moeten deze twee honderd vijftig bladzijden vol bizonderheden, en zonder enige uitweiding of nabeschouwing, aangezien worden als een lijvige studie. Als ik vergelijk met hetgeen hieromtrent bekend gemaakt werd voor andere volkstammen, als ik vergelijk met hetgene wij, missionarissen te Bokoro, er nog maar van wisten gedurende de laatste oorlogsjaren, dan komt dit werk wel als buitengewoon rijk voor; men moet de schuchterheid en achterdochtigheid van de Basakata meegemaakt hebben, hun schuldgevoel zelfs, om ten volle de handigheid en het geduld van de opsteller te waarderen. Het gevraagde beknopt overzicht met gevolgtrekking, dat in het boek niet voorkomt, wellicht om niet al te lang te worden, of omdat het zich duidelijk opdringt na de lezing van al de talrijke bizonderheden, meen ik als volgt te mogen uitdrukken: alles steunt op het *iluo* (*ndoki*). de eigenlijke tovermacht. Het verschil tussen een feticheur-redder, en een behekser-tovenaar, ligt hem alleen in het goed of slecht gebruik van een zelfde macht. Al het overige dat in het boek beschreven wordt, zijn ofwel toepassingen van die macht, ofwel bijkomende machten die op de eerste steunen en haar nog vervolmaken. Waarin die voor ons buitennatuurlijke macht eigenlijk in wezen bestaat wordt niet met zoveel woorden gezegd, maar uit de uiteenzetting van de onzeglijk griezelige inwijdingsritus, de organen van de zgz. geslachtofferde vrouw die er bij te pas komen, uit een andere plaats waar gezegd wordt dat men de mannen als slachtoffers altijd kan vervangen door de mannelijke teeltkracht alleen, en uit het gedurig te pas komen van een eindje navelstreng, meen ik op redelijk vaste grond te staan met volgende hypothese: de aspirant wil zijn eigen levenskracht versterken, verdubbelen, met de in bewuste lichaamsdelen zeer concreet voorgestelde levenskracht van een andere clangenoot bij de zijne te voegen. Misschien wel vertiendubbelen, omdat het om een vrouw gaat, en nog wel zijn eigen grootmoeder. Toverkracht is voor ons buitennatuurlijk, maar voor de Mosakata, die geen grenzen stelt aan de natuurphenomenen, is zij natuurlijk; wel veel sterker dan bij de andere mensen, maar niet essentieel verschillend. En zo vervoegen we, misschien onverwacht, de Bantoephilosophie van Pater Tempels, die ook hier onderliggend schijnt. Opvallend is in dit boek het voortdurend gebruik van de woorden: 'kracht, machten'.

We kunnen geen verschil vinden tussen hetgeen hier, vollediger en juister, medegedeeld wordt over de praktijken en overtuigingen van de Basakata, en hetgene we daarover lezen voor andere volkstammen. Wel een zeer opmerkelijk verschil van graad. Moest een of andere nieuwsoortige Julius Caesar een Kongolese 'De bello Gallico' opstellen, dan zouden we er ongetwijfeld in te lezen krijgen dat « onder alle volkstammen

de Basakata veruit de meest bijgelovigen zijn». Pater van Everbroeck schrijft toch ronduit dat elke Mosakata minstens *wenst* eensdaags *moluo* te worden. Het is er zo ver gekomen dat men niets anders meer inademt dan toverij en beheksing. En toch blijft *moluo* de ergste beschuldiging die kan geuit worden, en blijven de ontdekte *baluo* aan de giftproef blootgesteld: dat men het gift aan zijn hond mag opgeven zal wel alleen aan de vrees voor de blanken te wijten zijn. *Moluo* worden blijft doorslecht: men denke aan het ook voor een Mosakata, zelfs vooral voor een Mosakata, afstotend schandelijke van de inwijdingsritus; aan het antisociale van heel zijn optreden, in een midden waar antisociaal nog heel wat erger voorkomt dan bij ons. De boosheid ligt hem in het zoeken van persoonlijke voordelen ten koste van het algemeen belang der gemeenschap. Volgens zijn overtuiging leeft de Mosakata in een wereld van universele aartsslechtheid, (elk gezag gaat er ook op gesteund), en is hij zelf practisch verplicht eraan mee te doen; zoals het aan 't front heet: « doden of gedood worden », is het daar: « opeten of opgegeten worden». Drukkender atmospheer is ondenkbaar.

De Basakata wijken veel uit. Het staat maar heel even in het boek vermeld dat men aan veel boze invloeden kan ontsnappen door te verhuizen. Hoe ver zij de uitwijkelingen volgen kan ik moeilijk in een aantal kilometer uidrukken (het moet zeer weinig zijn), maar wel verklaren dat men in de centra Kutu-Nioki-Mushie reeds met veel normaler inboorlingen te doen heeft, en dat men te Leopoldstad een heel goed kenner moet zijn om de Basakata in de massa te erkennen, alleen aan hun uiterlijk gedoe. In de centra boet er de zedelijkheid wel een heel beetje bij in (ook de zogenaamde « bruidschat » wordt overgenomen), en koopt men wel ooit nieuwerwetse « nkisi », zelfs uit Parijs; maar het allesomvattende en obsedérende van dit bijgeloof, zoals het naar voor komt op elke bladzijde van dit eenvoudig en vlot, zonder sensatiejacht, geschreven boek, dat zit grotendeels vast aan het gebied zelf, of liever, aan de sociale en economische omgeving van de Mosakata thuis. De Badza (Wadia, een onderdeel van de grote Basakatagemeenschap), zijn thuis al veel minder met die obsessie behept, m.i. omdat de « struggle for life » er minder hard is. De Basakata in het binnenland vooral, ver van de visserijen, bezetten een doorarme streek; de laatste prijsdalingen van palmolie en pungavezels maken die kwestie weer actueel. Verders de volkomene, volledige gemeenschappelijkheid, promiscuiteit bijna, in heel kleine dorpjes die dikwijls maar vijftig à honderd inwoners tellen, van mensen die elkaar soms niet al te best kunnen luchten, en het voortdurend gedwongen terugdringen van die gevoelens, op gevaar af uitgemaakt te worden voor onmaatschappelijk (het ergste wat denkbaar is in zulke middens), maakt een evasie in een mysterieuze wereld, waar men ongekend die verlangens zou kunnen uitwerken, hoogst welkom. Dat men daarbij nogal eens tot echte ontdubbeling van de persoonlijkheid en andere vormen van krankzinnigheid kan komen zal niemand verwonderen. Het psychologisch milieu moet als buitengewoon ongezond beschouwd worden. Aanraking met een groter aantal mensen in aanzienlijker dorpen, meer individueel gezinsleven in de centra tussen andere stammen in, zuivert de atmospheer. Niet alles is slecht aan de centra!

*
* *

Ethnologen die bestuderen en vergelijken zullen ongetwijfeld hier een duidelijke vermenging vinden van elementen uit verschillende gebieden en in verschillende tijden overgenomen: vooroudercultus, magische praktijken en animisme. Er ontstaan zelfs nog voortdurend nieuwe praktijken, en er worden er nog altijd andere uit den vreemde overgenomen.

De titel zelf van het boek luidt: Religie *en* magie. Persoonlijk zou ik er een nog grotere invloed van de vooroudercultus in verwacht hebben, een soort monopolie in hun voordeel. Dat dit zo niet staat, is het voornaamste wat erin te leren valt; verders nog, de wezenlijke identiteit van de macht van de féticheur en de macht van de tovenaar; eindelijk dat de *nkwa* geen zuiver natuurlijke geneesmiddelen zijn, dat zuiver natuurlijke geneesmiddelen daar zo goed als onbestaande zijn.

Het goede geeft altijd zin naar meer, en men zou graag van schrijver, in een nieuw boek of artikel, meer vernemen over religie en magie, ook bij de Mosakata-*vrouw*. Iets wat ik bv. nooit ten volle begrepen heb is, dat bij herhaald sterven van kinderen in een gezin, de moeder zelf er dikwijls van beschuldigd wordt haar eigen kinderen « op te eten ». Met welk doel? De grootste ambitie blijft voor haar toch veel flinke kinderen groot te brengen.

De diacritische tekens die op de Sakata woorden voorkomen zijn geen toonnotaties; spijtig dat er geen kleine nota geplaatst werd om duidelijk te maken dat het kapje bv. een tilde vervangt (waarschijnlijk om technische redenen van de drukker) en dus de nasalisatie betekent van onderstaande klinker; spijtig ook dat verschillende woorden zonder de oorspronkelijke eind-w voorkomen, die in de schrijfwijze van Bokoro dikwijls voor een betoonde *u* stond, of genasaliseerde *u* na een andere genasaliseerde klinker.

***

Ten slotte wenst de recensent in Kongo-Overzee, dat sommige missionarissen zouden vrijgesteld worden, om meer dergelijke opzoekingen te kunnen verrichten en studies op te stellen; in het nut van allen, niet het minst van de missies zelf. Dit is natuurlijk de zaak van de oversten van bewuste missionarissen. Het weze mij alleen geoorloofd als een factor in de oplossing van dit probleem, mijn nog korte ondervinding hierin, als fieldworker, mede te delen. Het princiep zelf staat buiten kijt, en zo zullen velen er zich om verheugen te vernemen dat een Pater Lod. De Boeck bv. weer zijn vroeger ambt van taalleraar te Scheut zal waarnemen. Het aantal vrijgestelden mag m.i. zeer gering zijn, omdat er onderscheid kan gemaakt worden tussen het leiden en aanmoedigen van onderzoekingen, het op punt zetten van handschriften enerzijds, en anderzijds het eigenlijke fieldwork zelf. Het eerste komt aan bedoelde bekwame specialisten toe; niet alleen vrijgestelde missionarissen, maar ook de daartoe opgerichte instituten. Ik dank hierin zeer graag bv. het bestuur van het Museum voor Belgisch Kongo, en de redactie van Kongo-Overzee. Wat het eigenlijke fieldwork zelf aangaat, zullen wel de meeste missionarissen die erin betrokken waren, liever niet volledig vrijgesteld worden, omdat het juist ter gelegenheid van hun missiewerk was, dat zij hun bevindingen konden opdoen. Theoretisch zou het niet noodzakelijk zo moeten zijn, maar zoals de toestanden in Kongo nog lange tijd zullen bestaan, kan men daar niet buiten. Het is bv. bij de ondervragingen in het catechismusonderricht dat men best met de taal vertrouwd raakt; wie er zo maar op aftrekt, vooral in gebieden waar de achterdocht sterk is, stoot op passieve weerstand, voelt zich als een vijfde wiel aan de wagen. Een steeds groter procent missionarissen verblijft in centra of in onderwijsinrichtingen, de reizen worden meer en meer gemotoriseerd, de inboorling heeft minder vrije tijd, de lange zittingen in 'Broussebourg' zullen tot het verleden gaan behoren. Stilaan komt een tijd waar men met de inboorling niet meer in aanraking komt, als men van ambtswege met hem niets te maken heeft.

In het begin, om het vertrouwen te winnen, moet de onderzoeker zijn bevindingen

ook onopvallend kunnen doen; wanneer hij eenmaal een en ander weet, wordt alles veel gemakkelijker. Alles wat de fieldworkers onder de missionarissen zouden verlangen is leiding en hulp zoals hierboven gezegd, en, in de maat van de plaatselijke mogelijkheden, het vergemakkelijken van het onderzoek door schikking van het werk, reismogelijkheden, gunnen van tijd en dergelijke. Dat is nu wel een harde weg, maar m.i. de doelmatigste, en veel van die hardheid kan verzacht worden.

Dit alles geldt trouwens niet voor missionarissen alleen: niet enkel op missieposten liggen er veel schetsen van monographieën, ook in de archieven van de gewesten. Ook daar vindt men veel personen met aanleg, die heel wat leerden ter gelegenheid van rechtszittigen bv. Ook zij zouden, door het scheppen van mogelijkheden, veel kennis kunnen mededelen, die ze niet, of veel minder, zouden opgedaan hebben, waren zij volledig vrijgesteld geworden. Alleen gewestbeheerders in functie vernemen volledig en zeker, wat een A.Verdcourt ons bv. mededeelt (in het 3e nummer 1935 van 'Trait d'Union'), over « L'histoire et les institutions d'une population à succession matrilinéale du district du Lac Leopold II »; alleen een missionaris in functie kon de documentatie verzamelen van 'Religie en Magie'.

Leopoldstad 11 September 1952. *P. De Witte.*

Institut Royal Colonial Belge

Concours Annuels

Chaque section met annuellement au concours deux questions auxquelles sont attribués des prix variant de 2.000 à 10.000 francs. De plus, les mémoires couronnés sont publiés aux frais de l'Institut.

Les réponses doivent parvenir, en trois exemplaires, avant le 10 mai de chaque année, au Secrétariat Général de l'I. R. C. B., 25, avenue Marnix, à Bruxelles.

QUESTIONS POSÉES
pour LE CONCOURS ANNUEL DE 1953.

Première question. — On demande une étude juridique sur l'intervention d'organismes métropolitains dans l'administration des territoires d'outre-mer soumis à l'autorité de la Belgique : Parlement belge — Roi — Ministère des Affaires Étrangères — Cour de Cassation — Cour des Comptes — Conseil d'État — Ministère de la Défense Nationale — Ministère des Finances (Office de Taxation) — Services techniques du Ministère de la Marine — etc.

2e question. — On demande une étude sur les tatouages chez une ou plusieurs peuplades congolaises, sur leur inspiration (représentation et stylisation), leur appellation, leur signification, leur différenciation au sein de la peuplade suivant le sexe, l'âge, le rang social, l'appartenance à une secte, ce qui les différencie des tatouages pratiqués par les peuplades voisines ainsi que sur la technique d'exécution et sur les rites qui accompagnent éventuellement cette opération.

POUR LE CONCOURS ANNUEL DE 1954.

Première question. — On demande une étude étayée de faits nouveaux et précis sur les éléments destructeurs des forces vitales dans la conception cosmogonique d'une peuplade du Congo ou de plusieurs peuplades apparentées, et particulièrement sur l'élément spécifique de destruction qui est utilisé dans ce qu'on appelle communément la magie noire ou la sorcellerie, sur sa nature et son action ainsi que sur les procédés employés pour se prémunir contre lui.

2e question. — On demande une étude sur les conditions du logement indigène, dans les centres coutumiers : mobilier, possibilité de vie de famille, hygiène, stabilité, etc. . .

Bibliographica

L. BRUYNS, S.J. : De Sociaal - economische Ontwikkeling van de Bakongo. Koloniaal Instituut, 343 blz. Brussel 1951. 300 fr.

Deze studie sluit aan bij het even belangrijk werk door Dhr Districtscommissaris Grévisse gewijd aan Elisabethville. Opzet en uitwerking vertonen tamelijk veel gelijkenis. Beide zijn een geographisch beperkte monographie, doch die breed is opgevat en in de diepte dringend. Het onderhavig werk heeft het voordeel van gemaakt te zijn door een dokter in politieke en sociale wetenschappen die tevens ekonomist is. Het sociale element is dus hier nooit gescheiden van het ekonomische en dit laatste is uitgewerkt door een vakman ; hetgeen tot nog toe van heel weinig dergelijke studies in Kongo kan gezegd worden, waar al te zeer iedereen meent te kunnen spreken over alles.

Niet enkel dus wordt de ekonomische ontwikkeling als zodanig uiteengezet, doch ook, zoals de titel aangeeft, worden de sociale wijzigingen die er onvermijdelijk uit voortvloeien grondig bestudeerd. En dat lijkt ons wel het belangrijkste element van dit werk.

Als voornaamste sociologische omvormingen vindt S. : de vermindering van het traditioneel gezag en de verbreking van de banden van onderdanigheid, met diepgaande gevolgen op het huwelijk, hetgeen sterk tot uiting komt in een moederrechterlijke structuur (hoewel de gevolgen sociaal minstens even erg zijn in een patriarchale maatschappij). Het grondeigendomsrecht heeft het al even erg te verduren.

Dat niettegenstaande deze omwenteling het persoonlijk en sociaal leven zo gezond is gebleven in die streek, dat er zelfs heel wat goeds is uit gevolgd, en dat de aanpassing aan de moderne ekonomie geen dieper ontreddering heeft meegebracht, is vooral aan het werk der missionarissen te danken. De sociale revolutie is echter nog ver van geluwd ; de maatschappij heeft haar evenwicht nog niet terug gevonden ; de ekonomie is zeer gunstig ontwikkeld, doch ze dreigt ook daar het menselijke te overwoekeren en sterk mee te werken aan de ontkieming van zware misbruiken. Waartegen door S. de gewone middelen worden gevraagd van evangelisatie, onderwijs, daadwerkelijke bescherming der monogamie, versteviging van traditionele inrichting (waarom werd die dan vroeger zo erg bekampt?) V.M.

P.H. HUBER: Das Fortleben nach dem Tode im Glauben westsudanischer Völker. 156 p. S[t] Gabriel Mödling, 1951.

L'auteur examine les croyances sur la vie future parmi les cultivateurs du Soudan occidental. Il cherche à faire une synthèse de ce que les divers auteurs ont écrit sur l'enterrement, l'âme et le mâne, sur l'au-delà, la réincarnation, etc. La grande difficulté dans l'élaboration de cette étude se trouve indubitablement dans les sources: données fragmentaires, manque

de définitions de la part des indigènes, traduction interprétative des dires des informateurs.

L'auteur cherche à déterminer si les usages concernant le défunt expriment une conception animiste ou préanimiste. Malheureusement il se défend de critiquer les termes animisme et préanimisme et il range dans le préanimisme des phénomènes dont le sens est animiste. Les usages de l'enterrement reflètent l'idée que l'esprit séjourne à proximité du cadavre jusqu'au moment où la fête funéraire solennelle le congédie dans le pays des morts où il retrouve ses aïeux. De là il peut exercer sur les vivants une influence bienfaisante ou se réincarner dans sa famille.

L'au-delà est généralement à l'image de ce monde; les détails sont peu certains, mais c'est un lieu de paix. Le P.Huber y voit la récompense des bons, tandis que les méchants sont condamnés à errer comme esprits malfaisants, exclus de la société des ancêtres et sans possibilité de réincarnation. La question se pose si ces Soudanais pensent réellement à la sanction ou s'il s'agit seulement d'exclure les méchants qui pourraient empoisonner la vie heureuse dans l'au-delà. Les cérémonies de l'enterrement comportent cette exclusion des indésirables sans qu'il soit question de punition.

L'idée de l'éternité de l'au-delà est absente. Le sort des morts ne touche plus les vivants. Mais souvent les bons défunts qui sont encore connus reviennent sur terre: on les reconnait dans les nouveau-nés auxquels on confère leur nom. Ce cycle de la vie qui traverse l'en-deça et l'au-delà, englobant la vie et la mort, apparaît à l'auteur (comme à maint prédécesseur) comme une représentation significative dans les conceptions des cultivateurs. qui ont devant les yeux l'exemple du cycle ininterrompu de la vie des plantes à laquelle ils participent activement par les semailles et la récolte.

E. S.

MÉMOIRES DE L'INSTITUT ROYAL COLONIAL BELGE:

Tome XVI: Les Recherches Linguistiques au Congo Belge - par le R.P. G. Van Bulck, S.J. 767 p. 1948.

Tome XVII, fasc. 3: Manuel de Linguistique Bantoue - par le R.P.G. Van Bulck, S.J. - 323 p. 1949.

Tome XIX, fasc. 5: Carte Linguistique du Congo Belge - par G. Hulstaert. M.S.C. - 67 p. 1950.

«Fournir aux linguistes africanistes et, parmi eux, avant tout aux missionnaires et aux «field-workers», un canevas de consultation au cours de leurs nouvelles recherches», c'est ainsi que le R.P. Bulck a circonscrit le but du premier ouvrage.

Après l'historique compréhensive de la linguistique congolaise (reprise en résumé dans le deuxième livre), l'auteur donne un bref exposé des résultats obtenus par les chercheurs quant à (1) la carte linguistique annexée; (2) la bibliographie dont l'auteur affirme que ,«à l'heure actuelle, la Belgique peut présenter la cartothèque de toutes les publications en langue indigène ou ayant trait aux langues indigènes» - ce que l'expérience du soussigné ne permet pas de confirmer; (3) la classification des langues et des dialectes établie sur la base du triple critère des nombres, des parties du corps et des termes de la parenté; (4) la grammaire comparée.

Ces deux derniers points sont élaborés plus longuement; la partie traitant de la classification provisoire des parlers congolais formant le plat de résistance de ce festin linguistique. A propos de chaque langue l'auteur donne un aperçu aussi complet que possible des groupes ethniques qui la parlent, leur histoire, leurs divisions, leur nombre, etc. On ne peut qu'admirer la somme de travail et d'activité que supposent l'accumulation et la classification de cette masse de documents variés.

Il va sans dire qu'il existe des lacunes. Il est encore naturel que certaines données semblent reposer sur des inexactitudes ou sur une interprétation erronée. Les chercheurs sur place pourront combler ces lacunes et redresser ces erreurs, que nous ne pouvons convenablement détailler ici. Il nous parait plus grave que l'auteur s'est tant appuyé sur les groupes ethniques dans un ouvrage qui est pourtant essentiellement linguistique. Personne ne soutiendra que les deux sciences ne s'influencent mutuellement. Mais à notre avis l'auteur (qui est en même temps ethnologue et linguiste) aurait rendu un meilleur service à la science pratique (et c'est elle qu'il a eu en vue) si son plan avait été plus synthétique qu'analytique et si, en omettant à la rigueur les détails sur les dialectes et les tribus (connus quand même des chercheurs locaux), il s'était efforcé de montrer les grandes unités linguistiques, comme il l'a fait sur la carte.

Il reste que ce livre sera un excellent instrument entre les mains de ceux qui savent s'en servir. Il n'est presque pas imaginable qu'on y cherchera en vain un renseignement ayant une relation avec le but proposé.

Le deuxième ouvrage se limite aux langues bantoues, tant du Congo que d'ailleurs. Il est inévitable que les deux ouvrages ont de nombreux points communs. Mais le but est totalement différent, bien que l'auteur ne s'étende guère à ce sujet. La grande moitié du texte est consacrée à la classification des langues, mais cette fois en les groupant géographiquement. La trentaine de pages exposant la structure des langues bantoues, parait pourtant bien être la partie principale de l'ouvrage, comme l'indique d'ailleurs l'index qui s'y réfère jusque dans les moindres détails.

Aussi nous semble-t-il regrettable que cette partie si importante est exposée d'une manière si squelettique: environ 120 subdivisions sont entassées dans 30 pages; surtout le paragraphe concernant le «ton ou accent musical» est traité bien chichement. D'autre part ces pages répondent le mieux au désir d'unification signalé ci dessus.

Le livre est complété par quelques tableaux et une carte des langues bantoues. Mais n'aurait-il pas été possible de confier à un meilleur cartographe l'exécution de ce travail? car malgré la difficulté de ranger plus de 600 numéros sur la carte, celle-ci aurait quand même pu être plus claire.

Le troisième ouvrage est lui aussi le fruit de longues années de recherches. Mais contrairement aux deux précédents volumes, il est purement linguistique (le texte n'est que la justification de la carte) et que l'auteur vise manifestement à l'unification.

Ceux qui s'intéressent à la question peuvent passer quelques heures agréables à comparer cette carte avec celles contenues dans les livres du P.V. Bulck. Nous ne pouvons ici exposer les similitudes et les différences. Qu'il suffise de signaler que les deux savants ont travaillé indépendamment l'un de l'autre. Cependant il nous parait, tout pris ensemble, que la carte dressée par le P. Hulstaert l'emporte non seulement en utilité pratique, mais aussi en sûreté d'information; mais nous ne pouvons omettre de faire remarquer que le P.V. Bulck intitule la sienne: «Carte pour les recherches linguistiques» et qu'ainsi elle se présente comme objet d'étude; tandis que celle du P. Hulstaert entend plutôt montrer

sur quelles étendues l'unité linguistique est établie avec certitude ou probabilité.

L'ouvrage contient aussi quelques pages intéressantes concernant les linguae francae du Congo.

B.M. Heijboer.

CENTRO DE ESTUDOS DA GUINÉ PORTUGUESA.

Le Gouverneur de la Guinée portugaise a eu l'excellente idée d'ajouter aux festivités du V^e^ centenaire de la découverte de la colonie un monument durable et de caractère désintéressé : la publication d'une collection d'études qui, comme on le verra par la suite, traitent principalement des sciences de l'homme. Cette collection est éditée par le centre d'études de la Guinée portugaise qui publie aussi la revue trimestrielle : Boletim Cultural da Guiné Portuguesa, pourvue des mêmes qualités de teneur scientifique et de belle présentation que la nouvelle collection de monographies. Le tout est abondamment illustré, et accompagné de cartes géographiques très utiles.

Dans la préface au premier volume le Gouverneur de la Colonie insiste, avec raison, sur la valeur de ces études et explique l'utilité de publier les renseignements recueillis par les Européens en contact journalier avec les indigènes, même s'ils présentent des lacunes (ce qui est inévitable) et s'ils ne possèdent pas toutes les qualités littéraires souhaitables. Il signale aussi la grande valeur pratique de pareilles études.

Le vol. I traite de la vie sociale des Manjacos (nous conservons l'orthographe portugaise officielle, mais sommes heureux de constater que le centre d'études de Bissau essaie d'arriver à une orthographe mieux adaptée, phonétique; chose extrêmement ardue, comme on le sait, pour les nations dites latines) Cette population côtière proche de la capitale et qui, cependant, parait encore relativement peu touchée par la civilisation occidentale, est étudiée conformément à un plan d'enquête organisée par le gouvernement de la colonie en 1946. Ce beau volume de 186 pages comprend, parmi ses illustrations, des reproductions de dessins dûs à un membre de la tribu é udiée; ces dessins ont une valeur documentaire propre.

L'auteur, A. Carreira, administrateur territorial, est un ethnographe de valeur et fécond: son nom revient dans le titre de plusieurs volumes.

Le Vol. 2 (154 pp.) est également une réponse à l'enquête susdite. L'administrateur A.J. Santos Lima y décrit l'organisation économique et sociale des Bijagos (îles Bissagos). Une préface de A. Teixeira da Mota donne sur 45 pp. une mise au point critique extrêmement intéressante.

Le 3e volume: Subsidios para o estudo da lingua manjaca, par A Carreira et J. Basso Marques, donne comme l'indique le titre un aperçu général de la grammaire, l'autre moitié 175 pages étant occupée par un double vocabulaire. Cette langue côtière, comme la plupart des langues de la colonie, appartient au groupe bantouïde: les 9 classes de substantifs, la conjugaison, le système des affixes, rappellent très fort le système bantou.

Dans le n° 4, A. Carreira revient à l'ethnographie des groupes mandingues de la colonie. C'est encore une étude issue d'une enquête demandée par le gouvernement. Les 250 pages de monographie ethnographique sont suivies de 75 pages sur la langue, dont surtout le vocabulaire est étudié.

Le vol. 5 est historique. Le Dr J. Walter donne une notice biographique de H.

Peteirra Barreto, natif de la Colonie qu'il gouverna pendant une période extrêmement difficile, lorsque, dans la première moitié du siècle précédent, les Français puis les Anglais tentaient de conquérir la Guinée (avec réussite partielle, comme en Casamance). Comme après plus d'un siècle Eboué, Barreto a été un des grands gouverneurs africains et les Portugais ne l'ont pas oublié. Le gouverneur Sarmento Rodrigues en a profité pour rappeler la politique assimilatrice et l'égalité raciale pratiquées par sa nation, ce dont Barreto serait le produit. De nombreux documents concernant l'activité de Barreto et son époque troublée se trouvent dans ce volume de plus de 200 pages.

Le n° 6 donne encore une réponse à l'enquête ethnographique du gouvernement. Elle traite des Fuls de Gabú, Haute Guinée. J. Mendes Moreira présente un aperçu général de cette population selon le schème ordinaire et y ajoute un important chapitre linguistique. Les 328 pages sont abondamment illustrées. Dans une bonne cinquantaine de pages d'introduction, A. Teixeira da Mota donne un aperçu général des questions non traitées dans le corps de l'ouvrage.

Le plus important volume, 7, comprenant 565 pages, présente un caractère à part. Il s'agit d'une étude comparative sur l'habitation des diverses tribus de la colonie, chaque tribu étant traitée par un spécialiste. Des études plus générales parlent de la classification des villages et des habitations indigènes, de la technique et des caractéristiques de la construction, de l'hygiène des habitations des autochtones. Beaucoup de photographies, de dessins et de plans relèvent la valeur de cet ouvrage important.

Le n° 8 retrace l'histoire du Gabú ou Haute Guinée et essaie de la situer dans le cadre de l'histoire générale de l'Afrique. La partie principale du livre a trait aux Fuls et à leur règne établi en Guinée; leur histoire est complétée par un aperçu des divisions administratives et un aperçu historique du chef Monjur, qui a fourni le titre au volume, écrit par J. Vellez Caroço.

Le n° 10, par J. Tendeiro, étudie les trypanosomiases animales en Guinée portugaise. Cette monographie approfondie de 311 pp. avait été précédée par une brochure de 53 pp. qui forme le volume 9, dans laquelle le Prof. F.S. da Cruz Ferreira donne un court aperçu sur les trypanosomiases de tous les territoires portugais d'Afrique. Les cartes surtout sont de grande valeur.

Le Vol. 11 présente le texte de Val. Fernandes décrivant la côte occidentale d'Afrique (1506-1510). Ce modèle d'étude critique de textes anciens est le fruit de la collaboration de Th. Monod, A. Teixeira da Mota et R. Mauny. Le texte original a été puisé aux meilleures sources. En face se trouve la traduction française. Des cartes, de nombreuses notes explicatives, des index rehaussent la valeur de ce travail hautement important pour l'histoire des côtes africaines.

Le n° 12 est un questionnaire très bien conçu dressé par A. Carreira sur les mutilations corporelles et les tatouages en Guinée portugaise.

Le n° 13 présente encore une étude par le vétérinaire J. Tendeiro sur le Typhus murin en Guinée. C'est un important ouvrage de 200 pages, dans le genre du n° 10 précité.

Enfin, le n° 14 donne la liste des Toponymes d'origine portugaise sur la côte occidentale d'Afrique depuis le Cap Bajador jusqu'au Cap Ste Cathérine. Les diverses variantes de chaque nom sont indiquées selon les sources et les dates, et accompagnées de discussions et de remarques. Ces 410 pages constituent une mine de données toponymiques.

Cette collection est d'une réelle utilité pour tous ceux qui étudient les populations africaines. Tant par la forme que par le fond, elle fait honneur à l'administration coloniale portugaise.

G.H.

Ad.E. JENSEN: Mythos und Kult bei Naturvölkern. 424 p. Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1951. DM 24,80.

Ce volume X de la Collection, Studien zur Kulturkunde, fondée par Frobenius, est d'une grande richesse comme l'indiquent les quatre parties: Relations de l'Homme avec la Réalité; Divinité, sacrifice et morale; Magie; Ames, Mânes, et Esprits. Le directeur de l'Institut Frobenius de Frankfurt y montre une vision profonde de l'âme primitive qui, par son caractère étranger et divergent, reste si facilement incomprise de l'Européen. Les différences énormes entre la mentalité primitive et la civilisée ne proviennent pas, selon lui, d'une différence dans l'intelligence ou la logique, mais dans la structure culturelle et dans les prémisses. Sa position explicative est aussi solide bienqu'on ne doive pas être d'accord sur tous les points.

Il divise le concept de la divinité en *déma* mythique et Dieu suprême. De là il dérive l'essence du sacrifice qui n'est pas une propitiation mais une commémoration. On voit par là le lien qui unit pour l'auteur mythe, culte et jeu (où il a beaucoup à dire contre Huizinga). Les actes religieux qui ne cadrent pas avec cette théorie sont nommés dégénérescences ou vestiges (ce qui conduit parfois à d'étranges conclusions). Bien qu'il s'oppose à l'école historico-culturelle, il lui emprunte beaucoup de termes. En général son attitude sera mieux appréciée des missionnaires que celle de nombreux autres ethnologues, malgré le rationalisme qui perce parfois. Remarquable est encore son opinion au sujet des relations entre religion et magie qu'il considère - avec raison, selon nous - comme deux attitudes mentales tout différentes, pouvant parfaitement coexister dans l'homme. Cependant il exclut le monothéisme primitif, parce que « à peine démontrable».

Quelques imperfections sont à signaler. Nous demanderions ainsi pourquoi introduire la philosophie ou la religion révélée où elle n'a que faire (p. 134)? Pourquoi ne citer pour les Marind que l'autorité de Wirz et pour les Australiens celle de Petri seulement? Mais tout cela n'empêche pas que ce livre est une excellente contribution à la connaissance de la mentalité et de la religion primitives. Il aidera à l'avancement de l'ethnologie et sa lecture doit être conseillée aussi aux missionnaires.

G.H

UNESCO: La question raciale devant la science moderne. Paris 1951.

La question raciale reste à l'ordre du jour et elle mérite donc amplement l'attention que lui porte l'Unesco, qui a précisément pour but principal d'améliorer les relations entre les peuples par des moyens culturels. Le racisme s'est manifesté fréquemment dans l'histoire et ce n'est pas avec la chute de Hitler qu'il a disparu. Ce n'est cependant pas spécialement l'antisémitisme qui forme le sujet de cette collection, mais plutôt le racisme blanc envers les peuples de couleur.

Les cinq plaquettes que nous avons sous les yeux sont un essai de haute vulgarisation. Beaucoup de gens cultivés gardent des idées effarantes sur cette question pourtant hautement importante pour la paix de l'humanité. Ce n'est pas seulement dans les colonies (ou territoires analogues) que ces opinions sont répandues et admises comme des dogmes (qu'on pense aux Etats - Unis). De fait elles ont toujours fleuri là où les intérêts leur étaient favorables. Car c'est surtout l'intérêt (économique ou/et politique) qui leur a donné

naissance. Mais ce n'est pas la cause unique; le racisme reste vivace même après la disparition de l'intérêt. Inculqué dans la masse durant des générations il est devenu un mythe véritable.

La lutte contrele racisme doit donc être placée avant tout sur le terrain moral et religieux; mais cela dépasse l'Unesco. De fait le racisme blanc disparaît en Asie parce que l'Europe y a perdu son pouvoir politique. Mais il risque d'y être remplacé par un racisme jaune. Et du point de vue de l'humanité on n'est guère avancé. D'autre part, le racisme anti-noir est loin d'avoir disparu. Il nous paraît même qu'il croîtra encore longtemps; de fait aussi longtemps que l'intérêt du Blanc y poussera et que croîtra la tendance des Noirs (en Afrique et en Amérique) de se reconnaitre inférieurs et d'aspirer à égaliser les Blancs. Le complexe de supériorité du Blanc - fondement si pas cause du racisme moderne - est corrélatif du complexe d'infériorité du Noir. C'est pourquoi ce racisme a la vie si dure et qu'on reste sceptique sur l'effet de la campagne de l'Unesco; car ce n'est pas seulement avec des arguments rationnels qu'on extirpe un mythe. Nous disons: seulement; car ces arguments sont nécessaires tant parce qu'il y a encore des hommes qui soumettent leur vie sentimentale à la raison, que parce que le mythe se drape d'arguments et de science.

Et c'est là que les brochures de l'UNESCO feront un bien réel. Elles ne sont pas longues et bien proposées. L'argumentation peut se suivre aisément (bienque le style soit parfois un peu lourd, comme dans Race et Civilisation). Les opuscules sont intitulés: Race et Civilisation, par Michel Leiris, 47 p.; Race et Psychologie, par Otto Klineberg, 42 p.; L'origine des préjugés, par Arnold Rose, 42 p.; Race et Biologie, par Leslie Dunn, 57 p.; Les Mythes raciaux, par Juan Comas, 52 p. Ce dernier contient une historique, à notre avis passablement faible, les exemples cités n'étant nullement tous des manifestations racistes. L'argumentation de M. Leiris est particulièrement serrée et accablante pour les racistes, dont il réfute les «arguments présentés sous le couvert de la Science - cette divinité moderne». Mais la science du siècle dernier qui a donné naissance à ces arguments était-elle moins sûre d'elle-même que la science actuelle qui les réfute? Et n'est-ce pas le scientisme plutôt que la science qui est en faute? Et cette quasi-religion ne constitue-t-elle pas un danger spécial pour les milieux de l'UNESCO, puisqu'elle guette de préférence ceux qui admirent la science sans contrepartie religieuse? Surtout dans une affaire de mythes et de croyances, il faut qu'une autre action s'ajoute à l'argumentation. Mais pour cela cette dernière n'est pas superflue. Et nous souhaitons que cette collection soit propagée sur une vaste échelle et qu'elle s'enrichisse de nouvelles études dans le même sens.

G.H.

F GIORGETTI: Note di Musica Zande. Museum Combonianum n° 5, 34, p. Missioni Africane Verona 1951. L. 500.

L'auteur traite des tambours et des xylophones dont il expose la fabrication, l'emploi, l'usage, surtout la valeur musicale. Il présente aussi des transcriptions de mélodies et de rythmes. Intéressant est qu'il trouve des ressemblances frappantes entre plusieurs mélodies et les chants d'oiseaux. Comme tous les musicologues il estime hautement la musique indigène (à l'encontre des coloniaux profanes) et souhaite (tout comme le Fr. Basile, Aux Rythmes des

Tambours) la fondation d'une école qui travaillerait au développement de la musique africaine.

G.H.

I.W.O.C.A. Derde Jaarverslag, 1950. 310 blz. Brussel 1952

Even verzorgd uitgegeven als de vorige delen volgt dit boek dezelfde indeling: Vooreerst het administratief jaarverslag, zo voor het algemeen als voor de afzonderlijke secties. De vooruitgang is merkelijk op alle gebied. Vooral aanmoedigend is de stijging van het aantal wetenschappelijke vorsers en de verscheidenheid en uitslagen van hun onderzoekingen. De samenvattingen van hun werken in het derde deel getuigen van de bereikte uitslagen. Het tweede deel biedt een uitgebreid overzicht van de stand van de zoologische kennis der kolonie door Dhr Schouteden, met prachtige fotos; een leerrijke bijdrage van D. Biebuyck over de genealogiën als hulp bij de ethnologie; en de verslagen over de plechtige opening van de centra van Uvira en van Astrida.

G. H.

J. A. BARNES: Marriage in a Changing Society. Rhodes-Livingstone Papers n° 20. Oxford University Press, 1951. 140 p. 10/6.

Cette société changeante est celle des Ngoni du Nyasaland. L'auteur passe en revue les diverses matières en rapport avec le mariage, y compris la consanguinité et l'affinité. Les changements ne diffèrent guère de ceux qui se retrouvent un peu partout en Afrique moderne, mais ils sont particulièrement graves puisqu'il s'agit d'une tribu patriarcale. On constate donc un accroissement des divorces, l'extension du concubinage, la prostitution, la délinquance juvénile. L'auteur ne croit pas à la possibilité d'une régénération sur la base du système ancien et il ignore où conduira la décadence présente. De toute façon il ne connait aucun remède à la situation d'autant plus grave que les Ngoni, tout en regrettant l'ordre ancien, ne réagissent pas.

G. H.

J. P. BOUCKAERT et R. REUL : Contribution à l'Étude de la Population du district de la Tshuapa. Mémoires I R.C.B. XXI, 3, 47 p. Bruxelles 1952. 60 Fr.

L'enquête faite durant deux mois en 1948 confirme la dépopulation de ce district. Les conclusions, basées sur un échantillon représentatif de la population coutumière, indiquent comme cause l'insuffisance relative de la fertilité. La fertilité observée pourrait assurer le renouvellement de la population si les conditions hygiéniques étaient excellentes. Une amélioration de ces conditions n'étant pas à prévoir, la stabilisation de la population ne pourra

provenir que d'une augmentation notable de la fertilité. Malheureusement on ne nous dit pas pourqoui les conditions hygiéniques ne peuvent pas être améliorées et on n'explique pas les causes possibles de cette fertilité basse d'origine apparemment récente. On n'y trouve non plus aucune proposition pour rémédier à la situation déficiente. G.H.

R. SAUSSUS : Livingstone et Stanley vers le Congo. 248 p. Collection Lavigerie n° 40. Namur.

Intéressant ouvrage de vulgarisation et de propagande coloniale. L'auteur suit les exposés de leurs voyages par les deux explorateurs. Il n'y faut point chercher de l'histoire ou une étude critique. Mais c'est une lecture agréable et intéressante.

V.M.

P. G. JANSSENS : La Mortalité infantile aux Mines de Kilo. Mémoires. I.R.C.B. XX, 4. 134 p. Bruxelles 1952. 125 Fr.

Ce mémoire couronné au concours annuel de 1950 est basé sur le nombre imposant de 1873 autopsies. L'auteur, professeur à l'Institut de médecine tropicale, attribue la genèse de cette étude à une lutte âpre et longue pour la diminution de la mortalité infantile, lutte heureusement couronnée de succès. La mortalité infantile est comparée avec les chiffres d'autres régions du globe. Toutes les causes sont passées en revue, aussi bien les affections diverses que les " accidents " à la naissance. L'influence sur la démographie générale est examinée ensuite.

L'auteur sait que la vie est autre chose que des chiffres et de la mécanique; aussi a-t-il eu soin de placer toute cette question dans son cadre social, ce qui n'est pas seulement utile pour la compréhension du problème mais surtout indispensable pour apporter une solution. Il insiste sur la nécessité d'adapter judicieusement l'hygiène générale à la mentalité des indigènes. G.H.

Publications en Langues Indigènes.

NGBAKA.

Buku Dati ' la owi yambala zo mbeti Ngbaka. 70 p. 1949.

La traduction du titre est: Livre premier pour apprendre aux enfants la lecture du Ngbaka. C'est une adaptation de la méthode globale mitigée. Auteur: R.P. Vedaste Maes.

' NGBANDI.

Kɔdɛ ti Yanga Ngbandi. Première partie d'un manuel d'enseignement grammatical pour la 3e année d'étude de l'école primaire. Auteur : P. Rodolf Mortier. 40 p. 1950.

Fana lo ti Ubangi.

Ce petit journal mensuel donne, comme le titre l'indique, les nouvelles générales de l'Ubangi, ainsi que des articles d'éducation religieuse, morale et civique. Durant cette première année de son existence il semble assez apprécié.

Ces éditions sont une production réussie de l'Imprimerie des Frères indigènes de St. Joseph à Molegbe. Ils sont imprimés dans l'orthographe de l'Institut africain international de Londres, excepté que la nasalisation est figurée par un petit *n* en haut et derrière la voyelle.

MBANZA

Buku ne ta de Mbeti da ɔn Mbanza. 32 p. 1949. Par le R.P.P. De Swaef.

Traduction du titre : Livre pour la lecture en langue Mbanza. Manuel pour débutants, selon l'ancienne méthode.

LƆMƆNGƆ.

Bonkanda wa Baoi ba Njimeja. Exposé de la doctrine catholique. 102 pp. cartonné. 1949.

Bokóló boki Ulu. Collection de Fables indigènes ayant pour héros la tortue. 46 pp. broché. 1950.

Etsifyongenya. Manuel d Hygiène pour les écoles du 2me degré. 40 pp. broché. Illustré. 1950.

Buku ea Njekola Eandelo la Ɛkɔtɛlɔ II. Deuxième syllabaire. Réimpression adaptée. 56 pp. broché. 1951.

Toutes ces éditions ont été imprimées par l'Imprimerie de la Mission Catholique, Coquilhatville, en orthographe internationale «Africa».

Katekisimo. Catéchisme et prières usuelles. 70 pp. 1951.
Santo Marieta Goreti. Vie de la jeune sainte. 56 pp.
Joanes Kitagana. Vie d'un catéchiste de l'Uganda. 56 pp.
Ma Augustina. Vie d'une sœur indigène. 32 pp.

Trois brochures illustrées, écrites par le P. Benjamin van Brugge (Lekens) et imprimées en orthographe internationale africaine par Beyaert, Bruges, en 1951.

AEQUATORIA

No 2, 16e Année, 1953.

Les Ntomb'e Njale du Lac Léopold II

1.- INTRODUCTION.

Les Ntomb'e Njale habitent le long des deux rives du Lac Léopold II, en territoire d'Inongo où, avec les Yembe et les Ibenga, ils constituent le secteur d'Inongo.

Sur la rive droite, ils ont pour voisins les Bolia (du groupement des Lukanga) également riverains, dont ils ont subi d'influence (spécialement des Bolia-Ibeke) et dont quelques traditions relatives à l'histoire de la migration des Ntomba seront rapportées plus loin. Immédiatement à l'Ouest vivent les Basengele, formés d'un amalgame d'anciennes populations Basengele (substrat Badia et Baboma) et de Bolia. Au Sud, en territoire de Kutu, et hors des frontières de l'Ethnie Mongo, habitent les Badia matriarcaux. A l'Est sont installés les Yembe patriarcaux d'origine nkundo (Bakutu?) et plus au Nord, les Ibenga.

Au cours de leur migration, après la scission d'avec la tribu aînée des Ntomb'Okolo du Lac Tumba, les Ntomb'e Njale ont traversé le pays occupé par les Bolia, où ils ont résidé temporairement (chez les Bolia Ibeke). Les contacts plus ou moins prolongés avec cette population eurent des répercussions certaines, encore connues des anciens, sur la coutume, moins profondes toutefois que chez les Basengele qui furent battus par les Bolia et virent leur pays occupé par leurs vainqueurs. Les Ntomb'e Njale auront conservé en grande partie les coutumes de leurs aînés: une étude comparative ferait apparaître ce qu'ils doivent aux uns et aux autres, sans compter les influences, au Sud, des Basakata, et à l'Est, des Yembe. Aussi nous a-t-il paru de quelque intérêt de recueillir les traditions locales relatives à l'histoire depuis cette scission à partir de laquelle ils devinrent sous-tribu indépendante jusqu'à leur fixation dans leur habitat d'aujourd'hui.

Une première migration sera brièvement narrée: celle d'un clan des Ntombankole qui vint se fixer au village de Nkole, actuellement sous l'autorité du Iyeli (chef) de Ntomb'e Njale. Elle est antérieure à celle qui nous occupe en ordre principal; néanmoins son exposé se justifie ici puisqu'il s'agit d'un clan apparenté.

L'histoire de la fraction des Ntomb'Okolo qui vint se fixer au Lac Léopold II, telle qu'elle est exposée dans ce travail, est basée sur les traditions conservées par les vieux du clan Mpama (1), traditions qui ne s'accordent pas toujours avec celles du clan Bo-

manjonkonde (1) ni avec celles des Bolia: les divergences, qui n'ont trait qu'à des détails, seront rejetées en note.

En ce qui concerne l'orthographe, c'est la forme « Ntomb'e Njale » qui sera employée, conforme au lontomba local (Ntomba e Njale: Ntomba du Lac) (2). La graphie « Tumbandjale », d'usage courant dans l'administration, est une déformation introduite par les Européens. Quant à l'appellation « Ntomba - Ndongo » (3), elle est, du témoignage général, inconnue: elle n'est absolument pas usitée et personne n'a souvenir de l'avoir jamais entendue. Ajoutons cependant que le chef de la sous - tribu porte les titres de « Iyelintomba » et « Iyelindongo », (4), ce qui est peut-être l'origine d'une confusion explicable si les renseignements n'ont pas été obtenus sur place.

Notons pour terminer que les Ntomb'e Njale sont matriarcaux patrilocaux. La coutume dit en effet: « Bona o londo akete botumba o eboko inki ise »: un garçon doit bâtir sur le pavement de son père (et non de son oncle maternel) (5).

II.- LES NTOMBANKOLE

Quittant la région située au Sud du Lac Ntomba, soit les terres d'Ilombentomba, aux environs des sources de la rivière Olongo-Songo, 6) un groupe de Ntombankole, sous la direction de Djiemaopili, en descendit le cours et atteignit le Lac Léopold II. De là, ces Ntombankole traversèrent le Lac et atteignirent la rive droite où ils entrèrent en contact avec la population Nkundo y installée, les «Nsese y'Osanga» avec qui ils firent alliance. Ces derniers leur abandonnèrent des terres aux environs de l'actuel village de Nkole fondé par Djiemaopili, à condition de leur payer un tribut: une femme dite « Iseka » 7) et une dîme sur tous les produits de la chasse, de la pêche et de la terre.

C'est le chef de ces Ntombankole 8) portant le titre de «Lokwa lo Nkole», qui fournira ultérieurement aux Ntomb'Okolo (les futurs Ntomb'e Njale) les pirogues nécessaires à ces derniers pour effectuer leur traversée du Lac. Le chef du village de Nkole, qui s'intitule toujours «Lokwa lo Nkole», est, en souvenir de ce service, encore de nos jours, salué du vocable «Nka Lokwa» 9) par les Ntomb'e Njale.

Dans une étude non publiée, datée du 27 septembre 1927, Monsieur Roger Le Bussy, Gouverneur de la Province du Kasai, alors Administrateur Chef du territoire d'Inongo, é-

---

1) Avec le clan Bomwanja w'eliba ils fournissent successivement le Iyeli (chef) des Ntomba. Ce 3ième clan, étroitement apparenté avec celui des Bomanjonkonde, possède les mêmes traditions que ce dernier.

2) Terme désignant le groupement lui-même; un membre du groupement est désigné par: bosi Ntomba, plur. basi Ntomba.

3) Cité par: a)Van der Kerken: « Ethnie Mongo » Volume 1, Première Partie, Livre II p. 632, I.R.C.B. Mémoires. Tome XIII fasc 2, 1944.

b) R.P. Van Bulck S.J. : « Les recherches linguistiques au Congo belge » p. 519. Ibidem, Tome XVI. 1948.

c) R.P. Van Bulck S.J. : « Manuel de Linguistique Bantoue » p. 225. Ibidem. Tome XVII. fasc 3, 1949.

4) « Ndongo » désigne l'endroit où est bâti le harem du « Iyeli » et par extension l'agglomération qui l'entoure : Inongo en est la déformation. Aujourd'hui encore les indigènes coutumiers parlent de « Ndongo » par opposition au « Belge », C.E.C. d'Inongo.

5) A la mort du Père, sa case est incendiée, et son fils aîné doit bâtir sa propre habitation à cet endroit.

6) Transcription administrative maintenue pour la compréhension du texte. En réalité Nsongo, le vocable Bolongo signifiant rivière (B est souvent élidé).

7) femme livrée à l'adversaire par celui qui désire obtenir la paix.

8) Grammaticalement: Ntomba la Nkole.

9) Nka - grand'père.

crivait: «Une sous-tribu Ntomba, celle des Ntombankole, était installée dans la région Sud du Lac Tumba. A une époque éloignée un groupe de cette sous-tribu conduit par Djiemaopili quitta les terres d'Ilombentomba qu'il occupait aux environs des sources de l'Olongo Songo pour en chercher de meilleures vers le Sud. Ce groupe se scinda au départ. Quelques-uns descendirent l'Olongo-Songo vers Lukanga, les autres obliquant un peu vers l'Est allèrent construire leur village dans la clairière entre les emplacements actuels de Isaka et Botangere ».

Les «autres», c'est-à-dire les Ntomb'e Njale n'appartiennent en réalité pas à ce groupe : ils viennent de Mpasha, en chefferie Ntomb'Iyeli, sous-tribu apparentée à celle des Ntombankole, ce qui se confirmera plus tard lorsque nous les verrons arriver au village de Nkole.

Dans son article « Quelques notes sur les populations des environs du Lac Léopold II » (1) le T. R. P. de Schaetzen C. I. C. M. cite la crique de Bake comme étant l'endroit où les Ntomb'Okolo débouchèrent sur le Lac. Cette crique est située près de Lukanga, à l'embouchure de l'Olongo-Songo. Nous avons montré ci-dessus qu'il s'agit des Ntombankole, ce qui est confirmé par Monsieur Le Bussy dans son étude citée plus haut, lorsqu'il écrit que « Djiemaopili et ses Ntombankole arrivèrent à l'embouchure de l'Olongo-Songo. »

III. - LES NTOMB'OKOLO.

Au sein de la sous-tribu des Ntomb'Okolo sur les rives du Lac Ntomba, un homme du clan Bompolo na Boyela (2) appela un jour, aux fins d'avoir avec elle des relations sexuelles, une femme mariée du même clan. Mis au courant des faits, le mari outragé surprit les amants pendant la nuit et décocha une flèche en direction du séducteur. Malheureusement, trompé par l'obscurité, il atteignit sa propre épouse qui fut tuée sur le coup. Les parents de la morte exigèrent du meurtrier le paiement du « mbalaka» coutumier. (3) L'homme s'exécuta en leur livrant un grand chien blanc. Les parents de la victime ayant réuni les membres du clan pour procéder au partage, une dispute surgit, d'aucuns prétendant être lésés par ce mode de paiement. Ils en viennent aux mains et finalement se séparèrent en laissant des morts sur le terrain. Suite à ces événements plusieurs anciens du clan quittèrent le gros de la sous-tribu, pour chercher des terres ailleurs. Ils furent suivis par de nombreux parents qui les accompagnèrent dans leur migration vers le pays occupé par les Bolia, sous la conduite de Bemponde (ou Wanjemponde) et Wanjiyeli. (4).

Le chef des Bolia, l'Ilanga y'Olia (5) Bolalowongi (6). leur accorda des terres et ils

---

1) Aequatoria. 1943, n° 4 p. 118.

2) na : il s'agit bien de deux noms accollés: ce sont deux clans qui ont été réunis en un seul.

3) Le terme « mbalaka » qualifie le genre d'infraction que nous désignons sous le nom de crime. et per extension le dédommagement à payer pour la mort ainsi provoquée.

4) Les Bomanjonkonde rapportent uniquement que le chef de clan Bemponde quitta la tribu des Ntomb'Okolo avec un autre chef, Wanjiyeli. et leur clan. parce que la population était devenue trop nombreuse et qu'il leur fallait de nouvelles terres pour vivre. Ils se dirigèrent vers le pays des Bolia.

5) Titre du chef des Bolia-Ibeke. L'actuel secteur des Bolia se subdivtse en quatre groupements coutumiers : Bolia-Ibeke. Lukanga. Nkile et Ngangi ou Bokwala.

6) Engolonkeha d'après les Bolia qui ne veulent pas admettre que Bolalowongi. le plus grand de leurs chefs, ait été tué par les Ntomba.

se fixèrent au village d'Iwula, dans la plaine située entre Isaka et Botangere.

Un jour qu'était tombée une forte pluie, les Ntomba allèrent relever leurs nasses et y découvrirent un énorme poisson, appelé « nkamba » qui figure au nombre des animaux à livrer en tribut au chef. L'Iyelintomba Bemponde découpa le poisson et en prit une part qu'il alla offrir au chef Bolalowongi. A la vue de cette part de poisson, le Bolia entra dans une violente colère, accusant Bemponde de ne pas reconnaître son autorité puisqu'à lui seul, en qualité de suzerain, revenait le droit de procéder au partage. Bemponde ne voulut pas céder, argüant que lui également était chef (1).

Une guerre s'ensuivit au cours de laquelle Bolalowongi fut tué ainsi qu'un nombre de ses guerriers. Son crâne fut religieusement conservé à Ndongo comme trophée de guerre et ne disparut que vers l'année 1910, lors d'un incendie provoqué par des soldats haoussa.

Grâce à cette victoire les Ntomba devinrent maîtres du pays Bolia, mais cette domination ne fut que de courte durée. Un candidat Ilonga Yongonje (2), cherchait à acquérir le pouvoir souverain, mais ne le pouvait à cause de l'occupation Ntomb'e Njale. Il convoqua alors au village d'Ibeke, capitale de son pays, une assemblée de tous les principaux notables Bolia au cours de laquelle il aborda la question de la succession du chef décédé et de la libération du pays. (3) Comme il leur était impossible d'attaquer les Ntomba, ils décidèrent d'aller consulter un féticheur de grand renom à cette époque, appelé Lokelenge, résidant à Mpelu, en territoire moteke (4.)

Lorsqu'ils eurent exposé à Lokelenge le but de leur visite, ce dernier leur enjoignit d'aller acheter un chien blanc et de le lui apporter.

Ce qu'ils firent incontinent. Le féticheur se saisit de l'animal, le frotta au moyen d'une préparation magique, et ce faisant, maudit les Ntomba. Il rendit ensuite le chien à Yongonje, lui donnant l'ordre d'aller le déposer à l'entrée du village de ses ennemis. Les Bolia, d'après lui, ne pouvant chasser les Ntomba par la force, devaient employer la ruse; grâce au chien, dont ils se disputeraient la possession, ils se battraient entre eux et quitteraient spontanément le pays. Toutefois avant de lâcher l'animal, Yongonje devait encore abattre un palmier: s'il tombait, tête vers le soleil levant, il serait chef, vers le couchant il ne le deviendrait pas.

Yongonje exécuta point par point les ordres de Lokelenge: le palmier s'abattit vers le soleil levant: il serait donc chef. Il lâcha ensuite, à l'entrée du village des Ntomba, le chien blanc qui se précipita au milieu des cases. Comme prédit, une dispute éclata entre les Ntomba au sujet de la possession de cet animal, dispute qui dégénéra rapidement en bataille violente. Après celle-ci, ils décidèrent de quitter le pays: un groupe sous la direction de Wanjiyeli retourna au Lac Tumba chez les Ntomb'Okolo (5), tandis que l'autre, ayant à sa tête Bemponde, se mit à la recherche de nouvelles terres. C'est ainsi qu'ils atteignirent le Lac, à la crique de Mbeleke, située près du village d'Isongo. (6)

---

1) Wanjiyeli serait également intervenu dans ce différend d'après les anciens du clan Bomanjonkonde.

2) Bolalowongi, suivant les Bolia.

3) Aujourd'hui encore, en reconnaissance de vassalité, le chef des Ibeke-Bolia, lors de son investiture, doit aller uriner à un endroit déterminé au village de Nkolo chez les Ntomb'Iyeli.

4) En territoire Mosengere d'après les Bomanjonkonde.

5) Wanjiyeli maudit les Bolia et leur prédit que leurs chefs devraient aller à Nkolo uriner lors de leur investiture.

6) Actuellement appelé Bolia.

Un jour qu'il était à la pêche, un habitant du village de Nkole (1) aperçut dans le lointain, au fond de la crique de Mbeleke, une colonne de la fumée qui l'intrigua (2). Il se dirigea vers elle en pirogue mais fut saisi par les Ntomba dès qu'il eut mis le pied sur la rive. Il fut conduit, entravé, devant Bemponde qui, au cours de l'interrogatoire, se rendit compte qu'il s'agissait d'un individu appartenant à un peuple frère. Il le fit immédiatement libérer et le pressa d'aller demander de sa part, au Lokwa lo Nkole, de lui renvoyer des pirogues afin de lui permettre ainsi qu'aux siens de traverser le Lac.

Rentré à Nkole, le pêcheur obtient pour Bemponde et les siens les pirogues demandées : les Ntomba traversèrent le Lac pendant neuf jours au cours desquels les embarcations du Lokwa firent le va et vient entre Isongo et Nkole pour assurer le transport de tous les émigrants. (3) Le chef cependant n'accompagna pas le gros de sa tribu mais avec quelques guerriers fit le voyage, également en pirogue, en suivant les rives de la Lokoro, dont, en saison sèche, le lit constitue la seule passe à cet endroit du Lac.

Ensuite il arriva au village de Nkonde (4). Un de ses suivants, appelé Booto, décida de rester à cet endroit et d'y fonder une agglomération Ntomba. Bemponde accepta en lui donna le nom de Lwangenkonde, titre que porte aujourd'hui encore le chef de ce village.

Poursuivant son chemin, l'Iyelintomba atteignit Bondolo où le nommé Basambi décida de se fixer avec l'accord de son chef qui lui imposa le nom de Besangobondolo (5) Ce village porte actuellement le nom de Kolobeke.

De Bondolo, Bemponde gagna Nkoluamanja où l'un de ses guerriers exerçant dans l'armée la fonction de Ntombi (6) fixa sa résidence après approbation du chef qui lui donna le titre de Manjankolo, toujours porté par les capitas de ce village.

Continuant sa route il atteignit Bali où le nommé Ngandu lui demanda l'autorisation de se fixer ce qui lui fut accordé avec le nom de Ngandulobelebali.

Voyageant toujours par cabotage l'Iyeli arriva avec sa suite à Lokongo où, avec l'assentiment du chef et le nom de Mpetelokongo, le nommé Mpeti installa ses pénates.

A partir de cet endroit, le groupe prit la voie de terre et fut rejoint par ceux qui avaient traversé directement le Lac vers Nkole. Bemponde apprit par eux qu'ils avaient été attaqués en chemin par des guêpes.

Il les renvoya sur leurs pas sous la conduite d'une de ses épouses, nommée Botenontomba. Parvenue à l'endroit où se trouvaient ces insectes, elle les maîtrisa en recourant à la magie (ndoki) . Délivrés de cet obstacle ils continuèrent leur route.

Arrivé à Nkolo, le chef des Ntomba demanda au Lokwa de lui céder des terres pour qu'il puisse s'y établir avec les siens. Ne disposant d'aucune terre libre, le chef ami lui indiqua celle de « Nkongo » qui était occupée par la puissante tribu des « Nsese y'Osanga » obéissant à l'autorité du chef Nsokebe. Bemponde décida de l'attaquer, mais devenu vieux et faible ne voulut pas participer à l'expédition et s'en retourna mourir à Bali (7). Sa pre-

---

1) Cfr ci-dessus « Les Ntombankole ».

2) Les Bomanjonkonde ajoutent qu'il aurait également entendu le battement d'un tam-tam.

3) Bemponde aurait promis aux siens qu'aucune tempête ne s'éleverait sur le Lac aussi longtemps que durerait la traversée, ajoute la tradition Bomanjonkonde. Et il en fut ainsi.

4) Ce qui suit appartient uniquement aux Bomanjonkonde. Rien de tel n'a pu être recueilli auprès des anciens du clan Mpama.

5) Les noms imposés à tous ces hommes devinrent les titres des chefs de ces villages respectifs.

6) Il sera expliqué plus loin en quoi consiste cette fonction.

7) D'après la tradition Mpama. Bemponde mourut au cours de son séjour à Bali sans avoir jamais atteint Nkole.

mière épouse, Mombemongu (1), ne pouvant coutumièrement exercer le pouvoir, et réclamant l'autorité suprême pour son clan, fit appel à son frère Mpolo, demeuré au Lac Tumba. Celui-ci, chef du clan Mpama, devint le deuxième Iyeli des Ntomb'e Njale. (2)

En remerciement pour les services rendus et l'accueil leur réservé les Ntomb'e Njale offrirent en cadeau au Lokwa deux « benkoonga » (cloches doubles sans battant) ainsi qu'un « bobele » (ceinture ou bracelet de cauris). Ils vécurent quelques temps en paix auprès des Ntombankole. Poliliema (autre nom de Mpolo) ne voulant pas attaquer les Nsese. Cette paix fut cependant rompue par le fait de ces derniers. La fille d'une femme de Nkole, appelée Mpemb'ilekekwa, avait pris pour époux le Ntombi (3) des Nsese. Le frère de cette femme, étant allé la visiter, fut tué par le Ntombi. La mère éplorée disséqua le cadavre de son enfant, en boucana la chair et vint présenter cette pièce à conviction au Lokwa, tout en réclamant vengeance du crime commis. Poussé par le chef de Nkole l'Iyeli décida de passer à l'attaque qui se fit par voie de terre sous la conduite de Bamike, du clan Bomanjonkonde, tandis que Boombe, du clan Mpama, dirigeait les opérations sur le Lac (4). Ils détruisirent les obstacles qui avaient été dressés par leurs ennemis en vue d'empêcher leur approche et firent leur jonction en vue du village des Nsese (5). Après une longue et rude bataille les deux adversaires en présence avaient épuisé toutes leurs armes.

Le chef de guerre (Iyel'i nongo)(6) des Ntomba, ayant fait battre le rassemblement de ses troupes, découvrit encore une lance, appelée Nkulukulu, qu'il jeta en direction des Nsese. Elle atteignit leur chef qui fut tué: les autres prirent la fuite en direction de la Lukenie. Balondo, fils de Poliliema, les poursuivit jusqu'à cette rivière, poursuite à laquelle il s'attarda très longtemps. (7) Son absence fut si longue que Poliliema le crut finalement tué au cours des opérations avec tous ses guerriers. De désespoir l'Iyeli fit mettre à mort plusieurs de ses hommes voulant ainsi pleurer son fils mort. Quand Balondo revint, malgré sa joie d'apprendre la victoire totale, son père le chassa parce que par sa faute il avait fait mettre à mort quelques uns de ses hommes. (8) Chassé par son père, Balondo se rendit en un endroit situé sur la rive gauche du Lac à quelques kilomètres au Nord d'Inongo, où il se pendit. Les Ntomba fondèrent en ce lieu sinistre un village appelé Bongemba, existant encore aujourd'hui. (9)

Le village de Ndongo, résidence de Wanjempange, ne tarda pas à prendre de l'extension : il fut finalement formé par la réunion de très nombreux hameaux dont tren-

1) A cet endroit du texte nous reprenons la tradition Mpama.

2) D'après les Bomanjonkonde, il s'agirait de Wanjempange, appartenant comme Bemponde à leur clan. Monsieur Le Bussy (op. cit.) cite Poliliema (alias Mpolo) comme premier Iyeli.

3) Voir : appendice.

4) D'après les Bomanjonkonde, les Batwa du village de Bobangi, à quelques kilomètres au Nord d'Inongo, se seraient également opposés à l'avance des Ntomba mais furent rapidement dispersés.

5) Les Bomanjonkonde ne parlent que de l'expédition terrestre.

6) Voir: appendice (Sans élision Iyela i nongo).

7) Les Bomanjonkonde en font un descendant de Wanjempange, non le fils de ce dernier. D'après eux il aurait demandé l'autorisation de continuer la poursuite tout en promettant de ramener un objet de la taille d'un homme, objet qui se ferait entendre au loin. Ils affirment qu'il revint en effet avec une énorme cloche double sans battant (nkoonga) qu'il frappa à l'aide d'un bâton. Immédiatement tous les guerriers se rassemblèrent autour de la case du chef. L'Iyeli refusa cette double cloche et la fit remettre au clan maternel de Balondo, clan « Bomwanja ».

8) Si, disent les Bomanjonkonde, un « Iyeli » était choisi dans le clan Bomwanja, il devrait être enterré, après sa mort, à Bongemba.

9) Les détails suivants ont été rapportés uniquement par le chef actuel des Ntomb'e Njale, Basambi Joseph, ainsi que par des notables Bomanjonkonde, clan auquel il appartient.

te-six sont encore cités nominativement par les différents notables et vieux intérrogés. N'en subsistent aujourd'hui que quatre : Ikongo, village appelé actuellement « Ndongo » ou Inongo-indigène ; Isaka'nse, aujourd'hui partie du C. E. C. d'Inongo appelée Likwangula ; Besiri, portant toujours le même nom ; Mangi ya nse, aujourd'hui Mputemangi, situé à environ 4 kilomètres d'Inongo même.

Poursuivant leur expansion les Ntomba se dirigèrent vers l'embouchure du Lac fondant divers villages dont chaque chef porte un nom spécial (noté entre parenthèses), ils fondèrent encore quelques villages au Nord d'Inongo, dont voici l'énumération complète à partir de l'agglomération la plus septentrionale : Ilungu (Isuli), Botanda (Ekombiotanda), Basobe (Emongiasobe), Mpokoti (Nkumenkeke), Ngebo (Bonsesi o'ngebo), Mpanza (Mpet'olia), Kewe (Mangakewe), Benkondi (Ntolenkondi), Wasa (Ntolewasa), Balinda (Ntolialinda), Bankai (Mwendontende), Bekai (Ntolenkai), Ebabaka (Bolombila), Belembe (Ntolelembe), Botongobalu (Ibeyokene).

Les Ntomba conquirent ainsi la rive gauche du Lac en repoussant les Nsese, qui y étaient installés, jusqu'au village Wadia de Bosengompatu.

Ils les chassèrent également de la rive droite où s'érigèrent les villages suivants, à partir du Nord. : Mbale (Wimi o'mbale), qui aujourd'hui est absorbé dans le groupement Bolia des Lukanga, Lombe Moke (village qui n'a pas de chef) , Ngandomanja (Bobekonjale), Bosongo (Wangoi y'osongo), Nselenge (Mpasenselenge), Mpili (actuellement en groupement des Gongo, tribu Mosengere), Mpongowali (Mangempembe), Mputiwe (aujourd'hui disparu, à cet endroit se trouve Kesenge, camp de travailleurs de la Forescom), Ibali (Mpetenka), Lobalu (Boliontetele), avec son hameau de Ibenga (Iya y'Ibenga), Ile (Yoloyile), Inunu (Wakinunu), Patambalu (Mpet'olindo), Bokebene (Menkile), Lobeke (Mpet'ibeke), Bopambo (Mpet'ibali), Ebanja (Iya y'Ebanja), Bosenge (Yotosenge), Mbuba (Membilembuba), Nganda (Ntikolenganda ; village jadis conquis sur les Badia, que l'Administration a englobé dans la chefferie des Badia, en territoire de Kutu), Mwania (village complètement disparu).

Telle est l'histoire de la migration et de l'installation dans leur actuel habitat, des Ntomb'e Njale ou Ntomba du Lac.

APPENDICE

Organisation militaire des Ntomb'e Njale.

Le corps des guerriers Ntomba qui conquit les terres de la sous-tribu à la pointe des lances avait à sa tête l'Iyeli, chef suprême, portant à cette occasion le titre de « Bokolontomba », aidé par un chef de guerre, l'Iyel'i nongo, chargé de la mobilisation des hommes en âge de porter les armes. Pour les réunir il bat le tam-tam se trouvant devant la case de l'Iyelintomba, puis ceux-ci assemblés, leur fait connaître le motif et le but de la guerre. Quand il s'embarque en pirogue avec ses troupes, il doit s'installer à la proue, les jambes pendant de chaque coté, à l'extérieur. Arrivé à l'endroit choisi pour la lutte, il expose son plan et range ses hommes en ordre de bataille. (1)

« Bompeti o'nongo » est son adjoint, avec droit de succession pour la campagne en cours, en cas d'indisponibilité du Iyel'i nongo, que Bompeti doit accompagner. Dans la pirogue, il doit se placer sur un des côtés, ni à la proue, ni à la poupe, ni au centre: il ne pagaie pas. En outre il doit se munir des médicaments nécessaires aux soins des blessés,

et des fétiches destinés à protéger les guerriers contre la mort. S'il doit succéder au chef de guerre pendant la campagne, il conserve ses fonctions de féticheur.

« Ntombi » est une sorte de surhomme, le plus fort de tous les guerriers, chargé d'entraîner les autres au combat, devant lesquels il se place au moment de l'attaque. Lui également est pourvu d'un adjoint « Mbokakongo » destiné à prendre sa place, lorsque les adversaires sont peu nombreux ou inférieurs en puissance. Toutefois Ntombi interviendra si la bataille traîne trop.

Enfin « Nkangilendongo » est chargé de battre le tam-tam de guerre pendant toute la durée du combat, afin d'animer l'ardeur des combattants.

La guerre finie, tout le butin conquis sur l'ennemi est apporté à l'Iyel'i nongo qui fait trois parts: une pour les guerriers, une pour lui-même et une pour le chef de la tribu, Bokolontomba. Les prisonniers de guerre (nkoli) sont tous remis au chef qui les partage comme suit, par guerrier ayant fait des prisonniers:
un prisonnier fait appartient au chef de la sous-tribu; s'il y en deux, le second est destiné au chef de guerre; s'il y en a plus, les autres appartiennent à celui qui les a pris.

Le chef a le droit de choisir toutes celles qui lui plaisent parmis les femmes faisant partie du butin: il remet les autres entre les mains de ceux qui s'en sont rendus maîtres. Le guerrier peut épouser l'une ou l'autre de ces femmes s'il le désire. Dans le cas contraire il les maintient en esclavage et la dot lui revient quand un prétendant se présente.

Une guerre intestine pouvant survenir entre des villages Ntomb'e Njale, celle-ci est soumise à certaines restrictions: elle ne peut être portée dans l'enclos d'un membre du clan du chef régnant, ni dans celui du « Lokisi Iyeli » (2), ni dans celui du père d'une femme « iseka » (3). Aucune de ces personnes ne peut être attaquée.

René PHILIPPE,
INONGO.

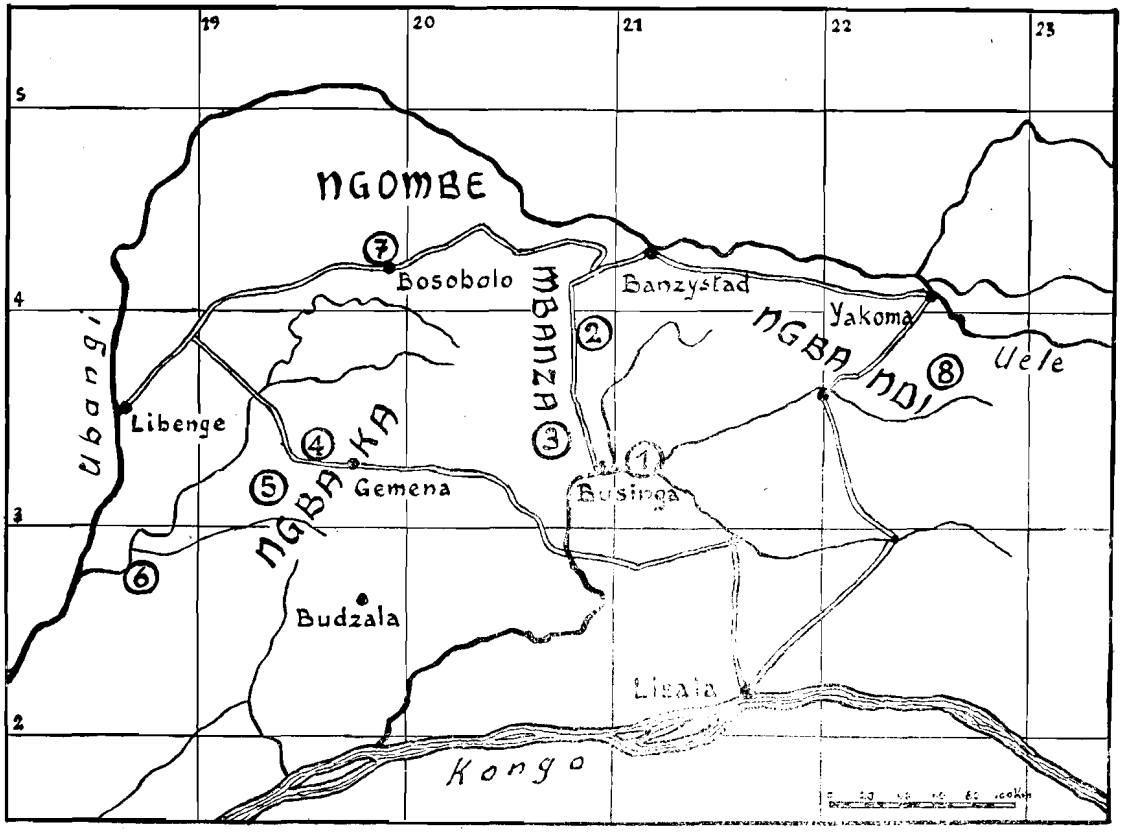
---

1) Le vieux notable Nyoi Louis, résidant au C.E.C. d'Inongo, porte encore le titre d'Iyel'i nongo.

2) Remplaçant du chef dans chaque village important.

3) Femme remise en tribut au chef pour obtenir la paix ou encore par certains villages lors de son accession au pouvoir.

Anthropologische metingen in Ubangi.



1. Ngbandi van de Businga-streek.
2. Groep Maniko van de Ngbandi.
3. Mbanza van Businga.
4. Ngbaka, hoofdij Bokonga.
5. Ngbaka - Bumbwa.
6. Westelijke Ngbaka - Furu.
7. Ngɔmbɛ van Bosobolo.
8. Ngbandi van de Yakoma - streek.

Gedurende de laatste paar jaren werden 673 anthropologische maten genomen in Ubangi bij de Ngbandi, Mbanza, Ngbaka en Ngɔmbɛ. De 143 lichaamsmaten van de Ngbaka werden genomen door P. Vedast Maes, specialist van de taal, geschiedenis en kultuur van deze stam. De 34 Ngɔmbɛ van Bosobolo zijn het werk van P. Apollinaris Luytens. De gegevens over de 34 Ngbandi uit de streek van Yakoma komen van Mr Rosy. De overige 461 personen werden door mezelf gemeten. Alle proefpersonen zijn volwassen mannen.

Een afschrift van de volledige dokumentatie berust in het Museum van Tervuren.

De volgende maten werden genomen: 1) gestalte of lengte; 2 hoofdmaat: breedtediameter en lengtediameter (van schedel); 3) neusmaat: breedte en lengte; 4) bovendien werd de huidskleur aangetekend. De maat der uitgestrekte armen werd slechts genomen bij de Mbanza, en bij de Ngbandi van de groep Maniko en die van de streek van Yakoma.

Uit deze maten werden de volgende indexen berekend: 1) hoofd-index: de breedtediameter vermenigvuldigd met de lengtediameter in millimeters, uitgerekend tot op een tiende; 2) neus-index: de breedte vermenigvuldigd met de lengte, in mm. tot op een tiende.

BEHANDELDE STAMMEN.

De Ngbandi groepen waarvan de maten volgen zijn niet de genealogische kerngroepen van dit volk. Deze bevinden zich ten Westen van Yakoma en ten Noord-Westen van Abumombazi. Daartoe horen o.m. de Kando, de Nzale, de Dondo en de Bwato. Het ware dus wenselijk dat ook bij deze groepen het anthropologisch onderzoek werd ingesteld.

De Ngbandi groepen waarvan de maten genomen werden worden door Mgr Tanghe zlgr. in zijn laatste geschiedkundige studies beschouwd als niet oorspronkelijk Ngbandi, maar als gesoedanizeerde Bantoe. Hiervoor steunt hij vooral op de conclusies uit genealogische gegevens. Die stammen geven nochtans zelf in hun genealogieën een zelfde oorsprong aan als de zgn. eigenlijke Ngbandi. Hun kultuur en taal zijn ook niet verschillend. De kwestie van hun oorsprong zal dus maar definitief kunnen opgelost worden wanneer we de anthropologische maten zullen bezitten van die zgn. oorspronkelijke Ngbandi klans.

De Mbanza waarvan hier de maten verwerkt worden vormen geographisch een soort schakel tussen de West- en Oost-Mbanza langsheen de Zuid-Mbanza. Ze behoren tot de Oostgroep, die waarschijnlijk het laatst ingeweken is; zij hebben hun broeders bij de Zuid-groep. Een samenhangende genealogie van de linguistische Mbanza-groep bestaat nog niet; waarschijnlijk zal het zelfs niet mogelijk zijn ooit zulke samenhang op te maken, omdat de Mbanza niet zo'n aaneenhangend volk zijn als de Ngbandi en de Ngbaka. Taalkundig en kultureel ondergaan ze de invloed van de omliggende overheersende stammen, ofschoon ze toch in hun geheel genomen hun eigen aard bewaard hebben.

Een samenvattende beschrijving van de Ngbaka verscheen van de hand van de opnemer der maten, P.V. Maes, in AEQUATORIA, 1945, VIII-3, bl. 96-104. De groepen waarvan hij de maten genomen heeft, behoren tot de kern der Ngbaka, nl. deze der hoofdij Bokonga. Van de andere groep, de Furu, is de oorsprong nog niet met zekerheid gekend. Deze groep is zeer verspreid, niet enkel onder de Ngbaka doch ook onder de Mbanza (ofschoon hier veel minder). In het Noorden van Ubangi vormen deze Furu een afzonderlijke groep met eigen taal (die niet verwant is met de taal der overige Ubangi-volkeren, doch met de Bornu-groep van de Tchad); de anthopologische gegevens wijzen trouwens ook op een gans bijzondere herkomst.

De Ngɔmbɛ waarover het hier gaat zijn de enclave bij Bosobolo. Langs alle kanten zijn ze ingesloten door Soedanezen. Ze hebben nochtans hun taal goed bewaard. Geschiedkundig staat hun verwantschap vast met de Ngɔmbɛ van de streek van Lisala.

Ziehier de onderverdeling van de onderscheiden groepen waar metingen gedaan werden, met tussen haakjes het aantal personen.

NGBANDI.- A) Groepe Kunda, Dorpen: Ngbwa (35), Tola (18), Nzakunda (25), Kue (19), Ngbala-Ngongo (6), Ndoi (29), Boso (23),
B) Groep Dio, Dorpen: Nzomboi (19), Kpwudu (16), Vaboro (23), Bono (12), Ngbangere (10);
C) Dorp Kapo (28),
D) Groep Maniko (32).

MBANZA.- Dorpen: Bongonda (55), Kuluwa (15), Gbudu Wasa (23), Ngbengende (12), Ngala (14), Pili (11), Wolo (10), Busu (12), Kuru (15).

NGBAKA.- groep Bokonga.- Dorpen: Bongbada (10), Boduli (29), Bodeme (28), Bodenge (15), Bumbwa (25);- Groep Furu (36).

NGƆMBƐ.- Dorpen: Bosongbonga (12), Bosodoro (6), Bosolingbo (5), Bosolimbongo (8), Bososama (3).

NGBANDI van YAKOMA.- hoofdij Mbongo (22, uit 4 dorpen), hoofdij Lite (12, uit 2 dorpen).

Bij al die verschillende dorpen zijn telkens de onderscheiden klans aangeduid waartoe de personen behoren; enkel bij de Ngɔmbɛ en bij de Ngbandi van Yakoma ontbreken die onderverdelingen.

SAMENVATTENDE TABELLEN.

Uit de verzamelde gegevens kunnen enkele samenvattende tabellen opgesteld worden. Tabel I geeft de totalen voor elk der kategorieën. Tabel II geeft de procenten. Tabel III behandelt de vergelijking van de rassen volgens de groepen in procenten berekend. Een grafiek geeft een overzichtelijke voorstelling van de voornaamste kenmerken van de omliggende rassen.

Neus-index en huidskleur werden niet verwerkt in de globale tabellen. Wijl het hier enkel over negerrassen gaat, zijn deze kenmerken van ondergeschikt belang. Het opzet van dit onderzoek was ook meer bepaald het vinden van «typen»: individuen die door een paar hoofdkenmerken verwijzen naar een ras. Onder deze kunnen dan zuivere typen gevonden worden, d.w.z. personen die de 4 kenmerken volledig bezitten, en min zuivere die bv. er slechts twee van vertonen. Een bijkomstige reden van het buiten beschouwing laten van neus en kleur is dat zij veel vager zijn, minder nauwkeurig bepaalbaar. De schakeringen van een kleur zijn zeer subjectief; en de neus-wortel is bij de Negers moeilijk juist te situeren. Wanneer dan gegevens over deze beide kenmerken van verschillende onderzoekers voortkomen, missen zij voldoende nauwkeurigheid. Ten slotte zou er praktisch nog het nadeel zijn van het overzicht erg te bemoeilijken en aan duidelijkheid te doen inboeten, omdat het dan zou komen tot een veel te groot aantal verdelingen.

Om diezelfde reden van duidelijkheid werden de procenten niet uitgerekend tot in de tienden. Cijfers met kommas spreken niet zo duidelijk als gehele getallen, en het gaat er hier niet om elke eenheid te bepalen : ook de rassenkunde is geen mathematica.

TABEL I

Deze tabel geeft de samenvatting, volgens de onderscheiden groepen en dorpen, van

de gestalten en de hoofdindex.

De eerste kolom geeft de totalen van het aantal individuen die gemeten werden in elke groep. De tweede behandelt de gestalte. De gestalten worden ingedeeld in : kl(ein), mi-(ddelmatig), en gr(oot). In de derde kolom komt de hoofdindex, die een verdeling geeft in br(achycephalen), me(saticephalen) en do(lichocephalen). De overblijvende kolommen geven de onderlinge combinatie van voorgaande maten van gestalte en hoofdindex; zo komen opeenvolgend de kleinstaltige brachycephalen, de kleinstaltige mesaticephalen en de kleinstaltige dolichocephalen; en daarna hetzelfde voor de middelmatige en de grote. Deze combinatie dient om de typen en de rassen te onderscheiden. Ze zijn voor dit doel de bijzonderste maten. Ze worden dan ook hernomen in tabel III.

Na elke groep dorpen wordt een samenvatting gegeven van de hele groep, en dan verder op, van de hele stam.

Dorp of Groep	totaal	gestalte kl	mi.	gr.	hoofd-index br.	me.	do.	kleine br	me	do	middelm. br	me.	do	grote br	me	do
Ngbwa	35	6	18	11	7	21	7	0	4	2	5	11	2	2	6	3
Tola	18	0	12	6	4	10	4	0	0	0	2	7	3	2	3	1
Nzakunda	25	3	12	10	10	12	3	1	2	0	6	5	1	3	5	2
Kue	19	0	10	9	3	11	5	0	0	0	2	6	2	1	5	3
Ngbala-Ngongo	6	0	6	0	1	5	0	0	0	0	1	5	0	0	0	0
Ndoi	29	0	19	10	5	19	5	0	0	0	4	13	2	1	6	3
Boso	23	3	10	10	6	11	6	0	2	1	2	5	3	4	4	2
Groep Kunda Tot.	155	12	87	56	36	89	30	1	8	3	22	52	13	13	29	14
Nzomboi	19	2	12	5	6	10	3	1	0	1	3	7	2	2	3	0
Kpwudu	16	3	9	4	1	13	2	0	3	0	0	8	1	1	2	1
Vaboro	23	1	16	6	3	18	2	0	1	0	2	12	2	1	5	0
Bono	12	0	8	4	1	8	3	0	0	0	1	5	2	0	3	1
Ngbangere	10	0	6	4	3	6	1	0	0	0	2	4	0	1	2	1
Groep Dio Tot.	80	6	51	23	14	55	11	1	4	1	8	36	7	5	15	3
Kapo	28	6	12	10	9	13	6	0	5	1	5	5	2	4	3	3
Maniko	32	4	16	12	2	19	11	1	3	0	1	9	6	0	7	5
NGBANDI v. BUSINGA	295	28	166	101	61	176	58	3	20	5	36	102	28	22	54	25
MBONGO	22	3	9	10	5	12	5	0	2	1	3	4	2	2	6	2
LITE	12	1	5	6	4	7	1	0	0	1	2	3	0	2	4	0
NGBANDI v. YAKOMA	34	4	14	16	9	19	6	0	2	2	5	7	2	4	10	2
NGBANDI TOTAAL	329	32	180	117	70	195	64	3	22	7	41	109	30	26	64	27
Bogonda	55	5	36	14	3	31	21	1	3	1	2	22	12	0	6	8
Kuluwa	15	2	8	5	0	5	10	0	1	1	0	2	6	0	2	3

Gbudu-Wasa	23	4	15	4	1	13	9	0	2	2	1	10	4	0	1	3
Ngbengende	12	1	8	3	2	7	2	0	1	0	2	5	1	1	1	1
Ngala	14	2	10	2	4	8	2	1	1	0	1	7	2	2	0	0
Pili	11	4	5	2	6	2	3	3	1	0	3	1	1	0	0	2
Wolo	10	2	6	2	7	3	0	2	0	0	4	2	0	1	1	0
Busu	12	1	9	2	3	9	0	0	1	0	2	7	0	1	1	0
Kuru	15	2	9	4	4	9	2	1	1	0	0	7	2	3	1	0
MBANZA v. BUSINGA	167	23	106	38	30	87	49	8	11	4	15	63	28	8	13	17
Bongbada	10	2	6	2	1	6	3	1	1	0	0	4	1	0	1	1
Boduli	29	4	13	12	9	17	4	2	1	1	4	8	1	3	7	2
Bodeme	28	2	17	9	10	18	0	1	1	0	6	11	0	3	6	0
Bodenge	15	1	11	3	4	9	2	1	0	0	2	7	2	1	2	0
Bumbwa	25	2	17	6	12	10	3	2	0	0	7	9	1	3	1	2
NGBAKA-BOKONGA	107	11	64	32	36	59	12	7	3	1	29	39	5	10	17	5
NGBAKA-FURU	36	1	24	11	19	13	4	1	0	0	15	6	3	3	7	1
NGBAKA TOTAAL	143	12	88	43	55	72	16	8	3	1	34	45	8	13	14	6
Bosongbonga	12	4	8	0	1	5	6	1	2	1	0	3	5	0	0	0
Bosodoro	6	1	4	1	1	3	2	0	0	1	0	2	1	0	1	0
Bosolingbo	5	1	1	3	0	3	2	0	0	1	0	1	0	0	2	1
Bosolimbongo	8	0	4	4	1	4	3	0	0	0	1	1	2	0	3	1
Bososama	3	0	2	1	0	3	0	0	0	0	0	2	0	0	1	0
NGOMBE v. BOSOBOLO	34	6	19	9	3	18	13	1	2	3	2	9	8	0	7	2

TABEL II.

Hieronder komen de verhoudingen per honderd van de gestalte en de hoofd-index. Zoals reeds werd aangestipt zijn deze procenten niet tot in de decimalen uitgewerkt (behoudens een paar uitzonderingen waar het getal klein is en het bijna de eenheid geldt). Daardoor komt het ook dat de samentelling van al die procenten niet honderd geeft. De indeling is dezelfde als in tabel I.

Dorp of Groep	gestalte			H.-index			kleine			middelm.			grote		
	kl	mi	gr	br	me	do	br	me	do	br	me	do	br	me	do
Ngbwa	17	51	32	20	60	20	0	11	5	14	20	5	5	17	8
Tola	0	66	33	22	55	22	0	0	0	11	38	16	5	0	38
Nzakunda	12	48	40	40	48	12	4	8	0	24	20	4	12	20	8
Kue	0	52	49	15	57	27	0	0	0	10	33	10	5	27	16
Ngbala-Ngongo	0	96	0	16	80	0	0	0	0	16	80	0	0	0	0

Ndoi	0	64	34	17	64	17	0	0	0	13	44	7	3	20	10
Boso	14	48	48	28	52	28	0	9	4	9	24	14	19	19	9
GROEP KUNDA	8	56	36	23	57	19	0,9	5	1,9	14	33	8	8	18	8
Nzomboi	10	62	26	31	52	15	5	0	5	15	36	10	10	15	0
Kpwudu	18	56	25	6	80	12	0	18	0	0	47	6	6	12	6
Vaboro	4	74	28	14	86	9	0	4	0	9	57	9	4	24	0
Bono	0	66	33	8	66	24	0	0	0	8	41	16	0	24	8
Ngbangere	0	60	40	30	60	10	0	0	0	20	40	0	10	20	10
GROEP DIO	7	63	28	16	68	13	1	4	1	9	43	8	6	18	3
Kapo	21	42	35	31	45	21	0	17	3	17	17	7	14	10	10
Maniko	13	52	39	6	61	36	3	10	0	3	29	20	0	24	16
NGBANDI v. BUSINGA	9	54	33	20	68	19	1	6	1	11	33	9	7	17	8
NGBANDI v. YAKOMA	11	40	46	25	54	17	0	5	5	14	20	5	11	29	5
NGBANDI TOTAAL	9	54	35	21	57	19	0,9	6	2	12	32	9	6	19	8
Bogonda	9	64	25	5	55	37	1,8	5	18	3	39	21	0	10	14
Kuluwa	13	52	33	0	33	66	0	6	6	0	13	38	0	13	19
Gbudu-Wasa	19	38	19	4	62	42	0	9	9	4	48	18	0	4	14
Ngbengende	8	66	24	16	58	16	0	8	0	16	40	8	8	8	8
Ngala	14	71	14	28	56	14	7	7	0	7	49	14	14	0	0
Pili	36	45	18	54	18	27	27	9	0	27	9	9	0	0	18
Wolo	20	60	20	70	30	0	20	0	0	40	20	0	10	10	0
Busu	8	74	16	24	74	0	0	8	0	16	58	0	8	8	0
Kuru	13	59	26	26	59	13	6	6	0	0	46	13	19	6	0
MBANZA v. BUSINGA	13	63	22	18	52	29	4	6	2	9	37	16	4	8	10
Bongbada	20	60	20	10	60	30	10	10	0	0	40	10	0	10	10
Boduli	13	44	40	30	54	13	6	3	3	13	27	3	10	23	6
Bodeme	7	59	31	35	63	0	3	3	0	27	38	0	10	27	0
Bodenge	6	72	19	26	59	13	6	0	0	13	46	13	6	13	0
Bumbwa	8	68	24	48	40	12	8	0	0	28	36	4	12	4	8
NGBAKA-BOKONGA	10	59	29	33	54	11	6	2	0,9	26	36	4	9	15	0,9
NGBAKA-FURU	2	68	29	51	35	10	2	0	0	45	16	8	8	18	2
NGBAKA-TOTAAL	8	61	30	36	50	11	5	2	0,7	23	31	5	9	16	4
Bosongbonga	33	66	0	8	41	47	8	16	8	0	24	41	0	0	0
Bosodoro	16	66	16	16	49	39	0	0	16	16	33	16	0	16	0
Bosolingbo	20	20	60	0	60	40	0	0	20	0	20	0	0	40	20
Bosolimbongo	0	50	50	12	50	37	0	0	0	12	12	15	0	37	12
Bososama	0	66	33	0	99	0	0	0	0	0	66	0	0	33	0
NGOMBE v. Bosobolo	18	57	27	9	54	39	3	6	9	6	27	24	0	21	6

TABEL III.

Deze groepeert de procenten van de typen en rassen die men kan halen uit de voorgaande tabellen. Ze wil helpen tot het beantwoorden der vraag: tot welk ras of tot welke rassen behoort de bevolking van Ubangi? De vergelijking zal van zelf sprekend best geschieden met de naburige volkeren en de in de omgeving gekende rassen. Voor degenen die er niet bijzonder in thuis zijn, volgen hier die rassen (met hun onderscheiden kenmerken, waarvan de eerste 2 de meest doorslag gevende zijn):

1. Pygmee: zeer klein (1,40 tot 1,50 m.), brachycephaal (met gemiddelde index 84), zeer platte neus (index 105 gemiddeld) en bruinachtige huidskleur;

2. Paleonegride: klein tot middelmatig (1,50 tot 1,65 m.), mesaticephaal (gemidd. 76), platte neus (100) en bruinzwarte huidskleur;

3. Centraal Soedanisch: groot van gestalte (1,65 m. tot 1,75 m.), subdolichocephaal (gem. 73), min platte neus (gem. 93), zwarte huidskleur;

4. Chari: grote gestalte (1,75 tot 1,80 m.), brachycephaal (gem. 81), platte neus (95), zwartbruine huidskleur;

5. Nilotisch: groot tot zeer groot (1,75 tot 1,83 m.), dolichocephaal (gem. 73), platte neus (95) en zwarte huidskleur. [1].

In Kongo hoort men nog steeds spreken over Bantoe-ras. Hier komt dit niet ter spraak, eenvoudig omdat er geen Bantoe-ras bestaat, doch enkel een Bantoe-taalfamilie.

De tabel vervalt in drie hoofdkolommen:
de eerste geeft procentsgewijs de verschillende rassen die men aantreft in elk der onderzochte dorpen of groepen; het gaat hier natuurlijk enkel over de voornaamste 5 rassen hierboven beschreven;
de tweede kolom duidt het dominante ras aan;
de derde geeft de andere typen die er voorkomen.

Men zal onmiddellijk opmerken dat de gegevens van de onderscheiden kolommen wat door elkaar lopen, hetgeen onvermijdelijk is, en zijn nut heeft voor het overzicht. Immers, onder de dominanten komt meestal een der rassen van de eerste afdeling voor, maar dit is niet noodzakelijk, want het kan ook een ander type zijn zoals een mi-br of gr-me; waaruit men dan afleidt dat bij die klan of die groep de ondergrond een ander type is dan een van de 5 voor de hand liggende rassen, waarvan het procent dus niet terug te vinden is in de kolommen van de rassen. Bv. bij de Wolo van de Mbanza staat als dominant opgegeven: Mi-br (40). Die 40 mi-br komen niet van het Chari-ras, noch van een der ander plaatselijk bekende rassen, doch van elders, zonder dat we dit nader kunnen bepalen. Eenzelfde bemerking dient voor ander groepen gemaakt, zoals de lezer zelf zal zien. In de twee laatste kolommen wordt het procents-cijfer nogmaals herhaald om de lezer het nazoeken te besparen.

Men vergete niet dat al deze cijfers de procenten beduiden die gehaald zijn uit de getallen van tabel I en II. De afkortingen zijn ook duidelijk na de hierboven gedane uiteenzetting der rassen en typen.

---

1) Wie nadere bijzonderheden wenst kan raadplegen:
Seligman: les Races de l'Afrique, 1935.
Montandon: La Race, les Races, 1933.
v. Eickstedt: Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit, 1934.

RASSEN

Dorp of Groep	Pyg	Pal	C.S	Cha	Nil	Dominant	Andere typen
Ngbwa	11	20	11	5	8	Pal. (20)	Gr-mes (17), Mi-br (4)
Tola	0	38	27	11	5	Pal. (38)	C.S. (27), Gr-me (16) Mi-do (16
Zakunda	12	20	12	12	8	Pal (20)	Gr-me (20)
Kue	0	33	33	5	16	Pal (33) C.S. (33)	Gr-me (27)
Ngbala-Ngongo	0	80	80	0	0	Pal (80)	Mi-br (16)
Ndoi	0	44	28	3	10	Pal (44)	C.S. (28), Mi-br (13)
Boso	9	24	32	19	9	C.S. (32)	Pal (24), Gr-me (19)
GROEP KUNDA	6	33	23	8	8	Pal (33)	C.S. (23), Gr-me (19)
Nzomboi	5	36	5	10	0	Pal (36)	Mi-br (15), Gr-mes (15)
Kupwudu	18	47	31	6	6	Pal (47)	C.S. (31), Pyg (18), Gr-me (12)
Vaboro	4	57	28	4	0	Pal (57)	C.S (28)
Bono	0	41	8	0	8	Pal (41)	Gr-me (24), Mi-do (16)
Ngbangere	0	40	10	10	10	Pal (40)	Mi-br (20), Gr-me (20)
GROEP DIO	5	43	16	6	3	Pal (43)	Gr-me (18), C.S (16)
Kapo	17	17	24	14	10	C.S (24)	Pal (17), Pyg (17), Gr-br (14)
Maniko	13	29	16	0	16	Pal (29)	C.S (29), Gr-me (24) Nil (16)
NGBANDI-Businga	7	33	20	7	8	Pal (33)	C.S (20), Gr-me (17) Mi-br (11)
NGBANDI-Yakoma	5	20	14	6	8	Gr-me (29)	Pal (20), Mi-br (14) C.S (14)
NGBANDI-Totaal	6	32	20	6	8	Pal (32)	C.S (20), Gr-me (19) Mi-br (12)
Bodonda	6	39	14	0	14	Pal (39)	Mi-do (21), C.S (14), Nil (14)
Kuluwa	6	13	33	0	19	C.S (33)	Nil (19), Pal (13) Gr-me (13)
Gbudu-Wasa	9	48	14	0	14	Pal (48)	Mi-do (18), C.S (14) Nil (14)
Ngbengende	8	40	24	8	8	Pal (40)	C.S (24), Mi-br (16)
Ngala-Ngongo	14	49	7	14	0	Pal (49)	Pyg (14), Mi-do (14), Cha (14)
Pili	36	9	18	0	18	Pyg (36)	Mi-br (27), C.S (18) Nil (18)
Wolo	20	20	0	10	0	Mi-br (40)	Pyg (20), Pal (20)

Busu	8	58	16	8	0	Pal (58)	Mi-br (16), C.S (16)
Kuru	12	46	6	19	0	Pal (46)	Cha (19), Mi-do (13) --
MBANZA v.Businga	12	36	15	4	10	Pal (36)	Mi-do (17), C.S (15), Pyg (11)
Bongbada	20	40	20	0	10	Pal (40)	Pyg (20), CS (20)
Boduli	9	27	13	10	6	Pal (27)	Gr-me (23), C.S (13) Mi-br (13)
Bodeme	6	38	10	10	0	Pal (38)	Mi-br (27), Gr-me (27)
Bodenge	6	46	13	6	0	Pal (46)	Mi-br (13), Mi-do (13)
Bumbwa	8	36	4	6	0	Pal (36)	Mi-br (28), Mi-do (13), Gr-me (13)
NGBAKA-BOKONGA	8	36	10	9	0	Pal (36)	Mi-br (26), Gr-me (15)
NGBAKA-FURU	2	16	10	8	2	Mi-br (45)	Gr-me (18), Mi-me (16) Pal (16)
NGBAKA TOTAAL	7	31	9	9	4	Pal (31)	Mi-br (29), Gr-me (16)
Bosongbonga	24	24	16	0	0	Mi-do (41)	Pal (24), Pyg (24) C.S. (16)
Bosodoro	0	33	16	0	0	Pal (33)	Kl-do (16), C.S (16),.....
Bosolingbo	0	20	0	0	20	Gr-me (40)	Pal (20), Nil (20)
Bosolimbongo	0	12	12	0	12	Gr-me (37)	Mi-do (15)
Bososama	0	66	0	0	0	Pal (66)	Gr-me (33)
NGOMBE v.Bosobolo	9	27	15	0	6	Pal (27)	Mi-do (24), C.S (15)

EINDCONCLUSIES.

I. Over de afzonderlijke volkeren van Ubangi.

1. Men kan niet zeggen dat de vier behandelde volkeren van Ubangi vier verschillende rassen uitmaken. Integendeel ze hebben zeer veel gelijkenis met elkaar ; zoals blijkt uit de tabellen en uit de kenmerkende beschrijving van elk der volkstammen die hier volgt :

2. De NGBANDI hebben een dominante ondergrond van Paleonegriden (32 °/o), waarbij nochtans een flinke proportie van Centraal Soedan (20 °/o) en een bijna evengroot procent van een ander type: grootstaltige mesaticephalen (19 °/o). Over het algemeen zijn ze dus groot van gestalte.

3. De MBANZA vertonen een dominante ondergrond van Paleonegriden (36 °/o) met een speciale groep van middelmatige dolichocephalen (17 °/o) en ook typen van Centraal Soedan. Het Pygmee-type is er tamelijk sterk vertegenwoordigd, en merkelijk meer dan bij de drie andere volksstammen.

4. De NGBAKA hebben eveneens een grote Paleonegride ondergrond (36 °/o) met een special type van middelmatige brachycephalen (29 °/o) en tevens een speciaal type van grootstaltige mesaticephalen (16 °/o).

5. Ook de NGƆMBƐ hebben een dominante Paleonegride ondergrond (27 °/₀) met het speciale type van middelgestaltige dolichocephalen zoals de Mbanza (24 °/₀). Het Centraal Soedan type is er goed vertegenwoordigd (15 °/₀).

6. Onder de NGBAKA vormen de FURU een goed onderscheiden groep. Het Paleonegride element is er schaars vertegenwoordigd, terwijl de heel sterke dominante ondergrond (45 °/₀) tot de middelgestaltige brachycephalen behoort, hetgeen doet denken aan de brachycephalie van het Chari type en een betrekking daarmee laat vermoeden.

II. Over de Rassen en Typen.

1. Bij de volksstammen van Ubangi: Ngbandi, Mbanza, Ngbaka en NgƆmbɛ is een mengeling van rassen waar te nemen. Op enkele uitzonderingen na is er nergens een dominant type dat meer dan de helft der bevoking omvat.

2. De ondergrond bestaat bij alle, op enkele afzonderlijke groepen na, uit het Paleonegride ras.

3. Het Centraal Soedan type is in elk der volksstammen sterk aanwezig, zodat er zeker betrekkingen langs die kant bestaan.

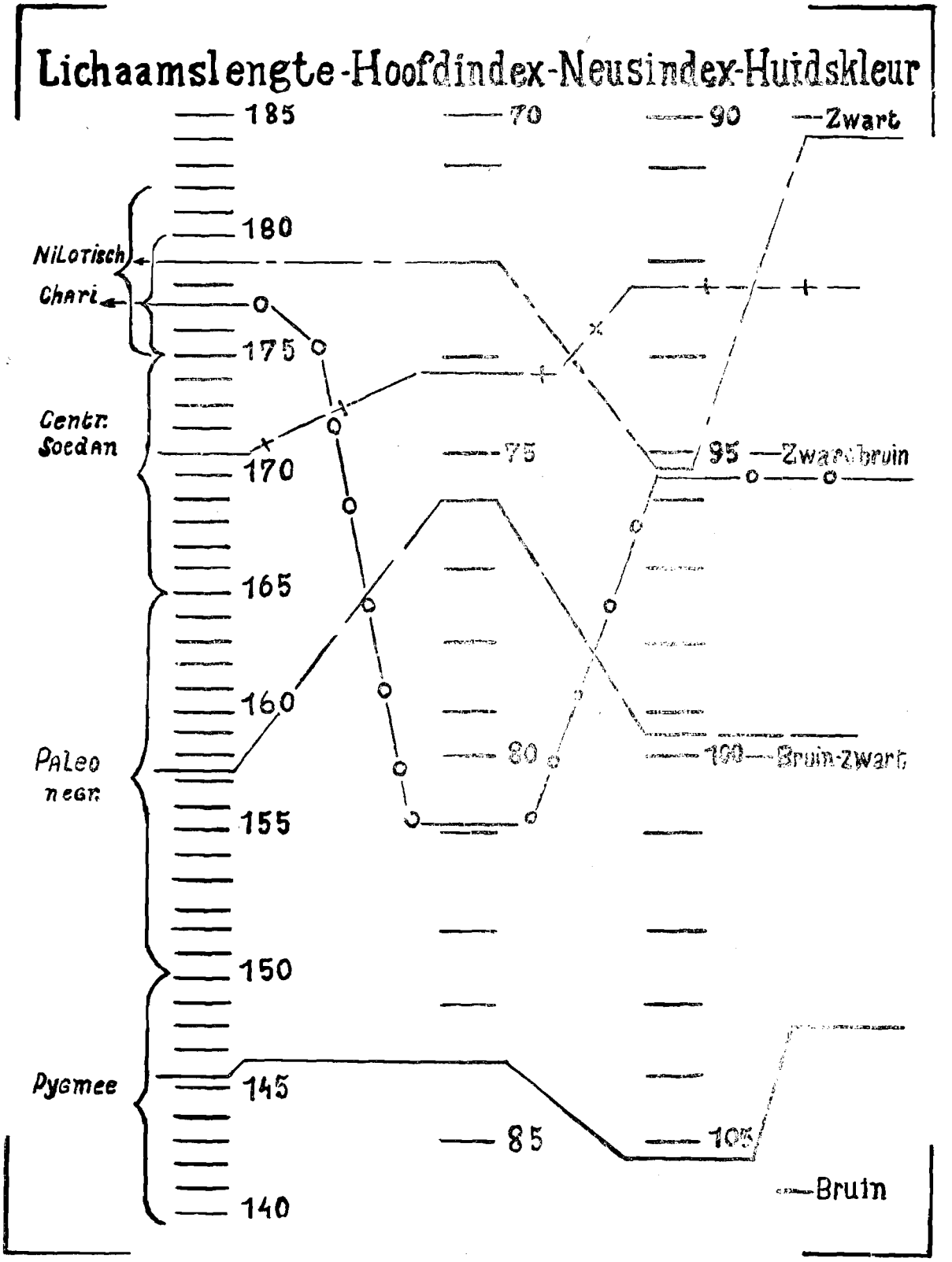
4. Buiten de gekende rassen komt nog al veelvuldig een type voor van grote mesaticephalen. Deze duiden op betrekkingen met een groep essentieel mesaticephale Negers uit de Opper Nijl streek (waarvan Seligman spreekt op blz. 80).

5. Het Pygmee type roept enkele speciale beschouwingen op.

In gans Oost en Midden Ubangi zijn geen dwergen die in afzonderlijke nederzettingen leven. Uit de tabellen nu moet men besluiten dat er een grote opslorping heeft plaats gehad van dwergen door de indringende grotere rassen. Die opslorping is niet gelijkmatig verdeeld; slechts enkele klans van verschillende groepen hebben die dwergen opgenomen, Zo bv. bij de Ngbandi, in de groep Kunda, de Ngbwa en de Nzakunda, bij de Dio de Kpwudu, bij de Mbanza de Pili, bij de Ngbaka de Bongbada en bij de NgƆmbɛ de Bosongbonga. Deze klans zijn juist de toonaangevende in die groepen; zij hebben dán ook de buit gemaakte slaven voor zich gehouden.

De groep KUE, gekend als de oude bewoners van Ubangi (elders ook genoemd Ngwe, Ngwê) en die reeds op de linkeroever van de Ubangi woonden vóór de echte Ngbandi overstaken, vertoont geen enkel Pygmee type. Hetgeen aanduidt dat ze zich niet gemengd hebben met de Pygmeeën en dat de opslorping gebeurd is nadat de Ngbandi zijn overgestoken. De Ngbandi vermelden nochtans nergens deze opslorping. Of zou die opslorping hebben plaats gevonden reeds hoger op?

6. Er is geen rassen-tegenstelling te zien tussen Soedanezen en Bantoe.
Het dominante type van onze Soedanezen (met uitzondering enkel der Furu) is Paleonegride evenals bij de naburige Bantoe. Maar toch is die dominantie niet zo sterk, ze bedraagt niet méér dan de helft, op een paar klans na: Ngbala-Ngongo (80 °/₀), Vaboro (57 °/₀), der Ngbandi, Busu der Mbanza (58 °/₀) en Bososama der NgƆmbɛ (66 °/₀).



Graphische Voorstelling der Omliggende Rassen.

7. Het Nilotische type treft men niet aan bij de Ngbandi noch bij de Ngbaka, wel enkele bij de Mbanza en de Ngɔmbɛ.

8. Uit dat alles kan afgeleid worden dat nog menige onderzoeking op dit gebied kan gedaan worden, en dat nog lang niet alle problemen opgehelderd zijn.

Maar reeds dit kan er uit geleerd worden, dat het onderzoek en de vergelijking van de rassen hun bijdrage te leveren hebben voor de studie van de voorgeschiedenis der Afrikaanse volkeren, en interessante vergezichten openen op hun verleden.

P. Rodolf Mortier, O.M.C.

Documenta

Contact de cultures et de races.

Le problème fondamental peut s'énoncer ainsi: l'acceptation des éléments culturels indispensables pour l'intégration dans les principes modeleurs de la culture dominante est-elle compatible avec la survivance des éléments essentiels à la vie africaine actuelle?

On peut scinder la question en deux: quelles sont les formes culturelles dominantes des temps présents? Quelle est la situation actuelle de l'Africain en fonction de l'acceptation possible de ces formes?

Le monde occidental a perdu la foi dans ses acquisitions culturelles, réalise l'insuffisance de ses propres solutions et se sent comme prisonnier dans la trappe de ses propres créations. La débilitation de la structure culturelle se traduit par un évidement du contenu vital. En même temps le monde est devenu petit et de partout pénètrent dans la culture des éléments étrangers. Tout cela crée une sensation de provisoire, d'incertitude, d'insatisfaction.

Trois caractéristiques se dégagent de l'analyse de la situation culturelle actuelle:

1) la diminution de la force conquérante des formes culturelles occidentales dans son aire d'origine. Comme conséquence: un évidement progressif du contenu de ces formes. Ce qui, du point de vue de son application à des cultures étrangères, signifie une plus grande facilité de pouvoir servir de forme à des contenus étrangers.

2) La dévitalisation des éléments essentiels facilite l'introduction d'éléments étrangers, quoique encore pour le moment déformés en une acceptation superficielle. C'est là peut-être la première manifestation d'une tendance à un syncrétisme culturel. Et bienque les apports négro-africains se réduisent pour le moment à des éléments fort limités, manifestement accessoires, nous ne pouvons écarter la possibilité d'un futur apport plus substantiel.

3) D'autre part, la culture dominante traverse en bloc une période faite de provisoire dans laquelle tous ses contenus particuliers sont mis en doute. Les fortes tensions internes, souvent en flagrante contradiction avec ce qui parait être en vigueur, rendent possible une mutation brusque dans la structure culturelle. Elle affectera profondément les relations ultérieures avec les peuples de cultures différentes et cela d'une manière imprévisible.

***

Le premier effet de l'expansion occidentale a été la désintégration des structures culturelles soumises; dans le monde négro-africain elle présente les aspects suivants:

1) Les structures sociales traditionnelles régissent encore la majeure partie de la population nègre, mais leur force d'encadrement est très atténuée. Le principe de consanguinité

persiste, mais il n'a plus assez de force de cohésion. Le prestige du chef traditionnel est encore un des principaux soutiens de l'armature sociale mais s'éteint peu à peu. L'autorité des chefs nouveaux s'appuie principalement sur la force coercitive du pouvoir européen. Le sentiment de solidarité avec les ancêtres décline rapidement. La consanguinité peut cependant subsister dans les nouvelles associations d'aspect pseudo-occidentalisé.

2) La perte de l'encadrement par la collectivité pousse l'individu à chercher, inconsciemment, un nouveau lien coercitif.

3) Cette nécessité de compléter la personnalité insuffisante constitue un climat favorable à l'éclosion de nouvelles associations basées le plus souvent sur un amalgame de vieux principes et de divers éléments allogènes. Les vicissitudes de ces sociétés et surtout leur déclin rapide sont une manifestation expressive de l'instabilité des réalisations sociales par lesquelles essaie de se raffermir le monde nègre livré à l'anarchie.

4) Ce caractère de provisoire se retrouve dans l'encadrement des masses désaxées par des formules européennes, tels les partis politiques. Seulement quand ils sont appuyés sur une pseudomystique capable de simuler une solution de l'insatisfaction radicale des populations, peuvent-ils espérer une certaine stabilité. D'où le danger d'une expansion communiste subite.

5) Dans la même ligne se trouvent les réalisations sociales développées dans le giron des exploitations économiques; elles restent conditionnées par les vicissitudes de l'entreprise.

6) Des agglomérations d'origine ethnique variée ont été constituées dans lesquelles le corps des normes coutumières souffre de larges déchirures qu'on essaie de rentraire par des solutions improvisées basées parfois sur des ressemblances coutumières, mais le plus souvent sur une mimétisation de formes sociales transplantées par les colonisateurs mais dont le contenu est fortement influencé par les principes coutumiers.

7) Dans les centres se manifeste une forme débutante d'opinion collective encore docile à la moindre suggestion extérieure, mais influençant déjà le comportement des individus. Contrainte sociale qui n'a pas encore atteint la force qu'elle possède dans les structures consolidées. Et elle diffère foncièrement de celle de la consanguinité originelle. Mais sa cohérence et son efficacité croissantes permettent de prévoir qu'avec le temps elle acquerra une puissance conformatrice considérable.

8) Les tentatives d'encadrer la vie émotionnelle dispersée du nègre dans les limites étroites de la famille monogamique ne se montrent pas, pour le moment, d'une viabilité effective. Ni les efforts imposés par la contrainte administrative ou par les impératifs économiques, ni ceux appuyés par la foi religieuse ou issus de la libre volonté des occidentalisés n'ont réussi, sauf de rares exceptions, à remplir la fonction de ciment que cette famille assume dans notre société. On ne peut penser, dans les circonstances actuelles, à considérer la famille monogamique comme cellule d'une future réstructuration. Je ne veux pas dire que son existence n'est possible. Au contraire, les conditions économiques l'indiqueront comme unique possible dans un avenir pas très éloigné, pourvu que le développement économique continue selon les lignes actuelles. Mais sa fonction sociologique différera profondément de celle qu'elle exerce (bienque d'une façon toujours moins marquée) dans notre société.

9) Avant l'occupation européenne les petits groupements autonomes devaient toujours être prêts à la guerre; ce qui exigeait un certain ascétisme et produisait une échelle des valeurs où dominaient les qualités utiles à la guerre. La paix coloniale a eu pour conséquence (a) le relâchement de la tension ascétique sans qu'elle ait été remplacée, comme dans notre société, par un ascétisme de l'activité; (b) l'abaissement, dans l'estimation générale, de

certains groupes qui s'imposaient par leurs vertus guerrières et l'élévation de tribus dont la faiblesse a facilité l'adaptation aux exigences du colonisateur et à la nouvelle économie.

10) Les possibilités de réstructuration sociale sur des bases religieuses ne présentent pas un aspect très prometteur. L'action du missionnaire s'achoppe contre le suprême obstacle du milieu social de la superstructure colonisatrice. Quelque soit l'enthousiasme de l'action missionnaire, et bienque cet enthousiasme soit en certains cas transmis aux néophytes, l'exemple de la société blanche dans laquelle domine le scepticisme religieux ou, dans le meilleur cas, une foi qui se contente de manifestations conventionnelles, ne tarde pas à refroidir les enthousiasmes du début. Il est très significatif que les meilleurs résultats missionnaires aient presque toujours pour théâtre les endroits les moins affectés par la contamination blanche. 1)

*
* *

La question concrète des *relations interraciales* a été fort troublée par des facteurs étrangers, surtout politiques. Il existe, en outre, des divergences graves entre théoriciens et praticiens, et ces divergences sont à la base des tendances respectives de la métropole et de la colonie en matière de politique indigène.

En théorie le préjugé racial, la sousestimation raciale, ne repose sur aucun appui solide. L'opposition raciale se fonde, non sur une connaissance scientifique, mais sur des réactions émotives dérivées de la sousestimation sociale.

Mais la pratique a quelques exigences qui échappent à toute théorisation. Les relations de contact racial en Afrique tendent à se grouper dans certaines formes générales. Il existe un mode permanent de réagir qui correspond à des sentiments dont l'importance comme principe coordinateur sociologique est bien supérieure aux élucubrations théoriques, pour rationnelles qu'elles soient. Il est indéniable que cette opposition instinctive, quelle que soit son origine, est une barrière difficile à franchir pour une vie commune sans limitations. Il faut espérer qu'avec le temps et par le moyen de relations limitées, ces oppositions instinctives arrivent en grande partie à disparaître ou au moins à s'atténuer. Mais cela doit se produire naturellement: vouloir établir de force ces relations selon des plans prétendument rationnels ne conduirait qu'à une exaspération des sentiments existants et présenterait de graves inconvénients pour arriver à un équilibre naturel. La question si les races humaines sont essentiellement égales n'a que faire ici. Ce qui importe c'est de connaître les caractéristiques d'une race (qu'elles obéissent à des facteurs génétiques, géographiques ou sociaux) en fonction de formes culturelles déterminées. Et de ce point de vue il est indubitable que le négroafricain se montre en général peu favorable à l'assimilation de nos principes culturels propres.

De l'angle théorique on propose une fusion sociale immédiate, ce qui, plus grave, exige une politique coloniale conforme. Du point de vue pratique on considère que si le nègre est capable de s'incorporer aux formes culturelles occidentales, cela doit se faire sans forcer le cours naturel des choses. (Bienque, au fond et se basant sur les observations, on reconnaisse au nègre très peu d'aptitudes pour cela). Vouloir forcer les étapes non seulement serait gravement préjudiciable au maintien des superstructures d'encadrement actuelles, mais encore causerait un double préjudice au nègre lui-même. Double préjudice provenant tant de la perte de la fonction d'encadrement, sans laquelle la société nègre

1) Mais si une minorité blanche profondément croyante secondait le travail missionnaire par une action catholique intégrale consacrée à la société autochtone et adaptée à sa structure? (N. d. I. R.)

aujourd'hui en voie de désagrégation tomberait dans une situation anarchique à conséquences désastreuses, que des mutuelles réactions d'aversion qui proviendraient d'une vie commune forcée et prématurée (extraits abrégés de L. Trujeda Incera, dans : Cuadernos de Estudios Africanos, n° 16, Madrid).

Sur l'avenir du Kingwana.

(à Elisabethville) l'extra-coutumier a adopté une langue nouvelle: le kiswahili. Il l'a employée dans ses relations extérieures. Il l'a même introduite dans sa famille... Ensuite, les principales institutions administratives et judiciaires s'en sont également emparé... Dans les écoles elle sert de langue maternelle pour les enfants des divers groupes ethniques. Malheureusement les règles grammaticales enseignées sont loin d'exercer une influence salutaire sur la masse du peuple; elles sont immédiatement absorbées par le charabia populaire.

(au tribunal) il ne comporte pas ces traits de sagesse renfermés dans les proverbes et les maximes des langues coutumières. Il est resté purement vulgaire, instrument de la brutalité des policiers et d'inconscients assesseurs détribalisés.

Depuis quelque temps les choses ont l'air de changer. « Muke » éprouve aujourd'hui de la satisfaction à s'entretenir en son propre idiome. Il proteste hautement -dans les journaux surtout- contre l'emploi de kiswahili par le compatriote avec lequel il s'entretient. Est-ce marcher à réculons? Espérons que « Muke » n'a pas été victime d'une lanterne magique.

Conclusion: Nous n'avons pas de langue qui nous soit caractéristique. Le kiswahili s'achemine vers son déclin:

— parce qu'il ne présente aucun intérêt réel pour nous;
— parce que son amélioration est pratiquement impossible;
— parce qu'il est une langue étrangère, venue d'un pays qui n'a pas ici de représentants;
— parce que le français lui a ravi l'enthousiasme de l'Élite;
— parce qu'il lui manque les maximes et les proverbes de sagesse, dans sa forme actuelle de charabia;
— parce que son emploi dans les écoles comme langue maternelle est une pure perte de temps.

(B. Makonga, dans Bull. CEPSI, n° 17, p. 46-47)

Le Lycée et le Développement Culturel.

Dans un pensionnat pour garçons en Uganda dont les recrues viennent de 11 tribus, il n'existe cependant pas de rivalités d'ordre tribal. L'école engendre une solidarité de groupe et des rivalités qui lui sont propres. Les postes d'influence sont obtenus par mérite personnel. Les tensions ne se manifestent pas tant entre la culture européenne et l'ancienne indigène, qu'entre deux éléments apparemment contradictoires introduits

de l'Occident: le religieux et le scientifique.

La raison pour laquelle les élèves fréquentent l'école est surtout le désir d'une bonne position, non pas un emploi de fonctionnaire mais dans une profession libre. L'école ne satisfait cependant pas les besoins indigènes de respect, de langage soigné, de politesse. Mais elle satisfait un nouveau besoin: l'idéal de l'homme instruit remplaçant l'ancien idéal du guerrier ou du chef. Un autre élement est la technique supérieure de l'Européen qui est considérée comme la cause de sa puissance et fait donc l'objet des désirs des jeunes.

L'école aide à déraciner certaines croyances fantaisistes au sujet des Européens (cannibalisme, p. ex.), mais n'enlève pas la suspicion sur les motifs qui les guident; même l'enseignement est facilement considéré comme un moyen pour consolider la prédominance blanche

L'école est aussi un terrain de contact et de conflit culturels, le conflit se manifestant surtout dans le domaine des croyances religieuses. Bienque plusieurs dogmes chrétiens soient facilement acceptés, certaines règles de conduite chrétienne ne le sont point, et elles sont mises en contraste avec la conduite véritable, ou prétendue, des Européens (résumé de : Africa, XXII, n° 3, 1952).

Le Sécularisme et les Non-Européens.

Notre culture s'est détachée de ses fondations divines. Comme conséquence: tous les domaines de la vie se sont détachés de la religion, chacun se constituant autonome; l'homme s'est déraciné et est devenu assujetti au monde matériel, perdant le sentiment de la réalité transcendante et devenant un élément de la masse. Il s'est approprié les forces de la nature qu'il commence à employer pour s'anéantir soi-même et tout ce qu'il a créé. L'unité spirituelle de notre culture est détruite, ce qui se constate très nettement quand nous la comparons à la totalité intégrale de la vie du Moyen-Age, quand la Croix dominait toute la vie. Nous avons oublié que l'Europe est devenue ce qu'elle est sous l'ombre de la Croix. Pour notre époque la religion est devenue une affaire purement privée. Nous ne nions plus l'existence de Dieu comme l'homme du XIX s.; pour le sécularisme la question ne se pose même plus. Cette attitude nous domine tellement que nous ne la remarquons même plus dans la politique, l'enseignement, l'économie, le droit, la science que nous considérons comme indépendants de Dieu.

Un des résultats de la conquête du monde par la race blanche a été la diffusion du sécularisme, qui agit sur les cultures et les religions des peuples non chrétiens en introduisant le microbe de la désintégration dans l'unité de leur vie, qui était partout enracinée dans la religion. Dans ce monde encore uni notre sécularisme crée les mêmes situations que celles qui menacent de destruction la vie nationale et culturelle de l'Occident. Tout homme qui porte son attention sur ce phénomène est terrifié par la culpabilité de l'Europe. Il s'agit d'une action des princes des ténèbres entreprise sur une échelle et avec un degré de camouflage inouïs. Car le sécularisme apparaît aux peuples extra-européens drapé dans la civilisation occidentale et leur promet le progrès, la liberté, l'instruction, la richesse, la satisfaction de leurs désirs. Et les moyens les plus modernes de propagande sont à la disposition des puissances des ténèbres: presse, radio, film.

C'est aux missions qu'incombe la responsabilité de construire une digue capable de retenir l'inondation du sécularisme. L'œuvre est d'autant plus difficile que les missions portent une partie de la culpabilité: méconnaissant le caractère dangereux du processus elles ont aidé à remplacer des conditions estimées inférieures par celles de leur propre race blanche. Dans certaines régions il n'y a plus d'autre ressource que l'action sur l'individu. Il en est ainsi en Afrique du Sud où la population indigène a été pour la majeure partie déracinée et prolétarisée. Le sécularisme y a gagné une victoire complète de sorte que les fondements pour une communauté organique y font défaut.

Deux aspects du sécularisme sont particulièrement dangereux pour les peuples non-européens: l'individualisme et l'intellectualisme. Le premier conduit à l'atomisation de la société; son influence est spécialement néfaste dans les territoires dépendants, où l'on peut entendre ce genre de critique: «le gouvernement veut-il nous détruire pusqu'il protège ceux qui attaquent impitoyablement notre ordre juridique?»

L'intellectualisme est encore plus dangereux parce que l'énorme envie que manifestent envers l'enseignement les peuples extra-européens les empêche de voir sa vraie nature. C'est surtout par les instituts d'études supérieures que la pensée est sécularisée. Et c'est dans le domaine de la pensée que le sécularisme est le plus désastreux puisque la séparation entre la religion et la science est totale. Mais d'autre part, si les gouvernements considèrent l'école comme leur domaine exclusif, cependant de fait, en Afrique et dans le Pacifique, la majorité des écoles inférieures est encore entre les mains des missions qui peuvent ainsi encore montrer qu'il existe une réalité au delà de la matière et éviter ou réparer la cassure dans les âmes.

(Extraits résumés de Fr. Pilhofer, dans Int. Rev. Miss. n° 162).

X^e Congrès Missionnaire Académique International.

Ce congrès eut lieu du 2 au 5 juin 1952 dans la vieille ville impériale d'Aix-la-Chapelle. Contre l'attente, même des organisateurs prévoyants, environ 1200 participants étaient venus de partout. Le congrès était non seulement vraiment académique, mais aussi vraiment international. A côté des étudiants allemands il n'y avait pas seulement les importants groupes des pays voisins (surtout Belgique, Hollande et France) mais aussi plus de 100 étudiants et étudiantes des pays d'Outre-mer (parmi lesquels le plus fort contingent venait d'Indonésie). La participation était d'une fraîcheur juvénile qui se manifestait spécialement dans les discussions qui suivaient les communications.

Les principales parmi ces communications étaient celles de Prof. Th. Ohm, OSB (Münster), du P. Pierre Charles SJ (Louvain), du Prof. J. Tauren SVD (Vienne), du P. J. Masson SJ (Louvain), du Dr Marcello Candia (Milan) et du P. M. Heinrichs OFM (Paderborn). Des conférences complémentaires approfondissaient les problèmes des missions individuelles. Le thème général avait trait surtout aux grandes questions de la mission mondiale au milieu des bouleversements religieux et sociaux actuels. Un intérêt particulier a été

donné à l'apostolat laïque. Des séances particulières étaient consacrées à la question médicale missionnaire, à l'Unio Cleri (pour prêtres et séminaristes), à la pensée missionnaire dans l'enseignement (pour instituteurs, etc.) et à la science missionnaire. Cette dernière séance groupait plus de 100 participants. Il y fut traité : des exigences posées à la missiologie par l'état actuel des missions (Prof. J. Beckmann, SMB Suisse); des tâches des sciences profanes vis-à-vis de la missiologie (Prof. Bierbaum, Münster); de l'ethnologie et de l'histoire des religions au service de la missiologie (Prof. Steffes, Münster).

Une proclamation impressionnante dans le cadre moyenâgeux devant la cathédrale terminait le congrès et montrait publiquement la signification universelle et catholique de la mission mondiale.

J. Beckmann, S.M.B.

Sur l'Etat de la Musique Africaine.

« La valeur cathartique de la musique aussi bien que de l'art dramatique a été reconnue par toutes les grandes civilisations... Nous autres, Européens et Américains, sommes tellement sûrs que notre genre particulier de musique est capable de susciter les mêmes émotions chez tous les peuples que nous avons voulu la transplanter » sans songer aux conditions écologiques.

« L'Afrique a autant de systèmes musicaux que de dialectes... Aucune de leurs gammes ne ressemble, même de loin, à notre gamme tempérée que nous avons imprudemment essayé de transplanter en Afrique, dans la conviction que nous étions évidemment les seuls, dans le monde entier, à chanter juste.

Faut-il s'étonner après cela que, le premier enthousiasme passé, l'indigène, complètement désorienté, s'insurge contre une volonté étrangère?... Cependant.. il n'est pas facile de rendre à l'indigène ce qu'il a perdu...

Dans toute musique il n'y a que le changement qui soit constant. Mais un changement qui rompt la continuité du symbolisme est mortel pour l'expression artistique et entraine une longue période de décadence, jusqu'à ce qu'une nouvelle formule soit découverte. C'est ce qui se produit actuellement en Afrique, où l'on enseigne la musique occidentale sans avoir tenté d'enseigner d'abord le rudiment de la musique locale... L'avilissement inévitable du goût musical est déjà notoire...

Du côté africain on est séduit par les moyens matériels et intellectuels, apparemment magnifiques, des blancs, et l'on est prêt à vendre son âme pour ce « plat de lentilles »; on se berce de l'illusion que, par l'imitation des étrangers, par l'éducation (au sens anglais, N.d.l.R.) plutôt que par l'application des connaissances, on parviendra plus vite à la civilisation et à la puissance (illusion flatteuse pour nous, que beaucoup d'éducateurs européens ont inconsciemment tendance à entretenir).»

A cela s'ajoutent: la constitution d'une caste d'occidentalisés, la préférence pour la vie urbaine, le sentiment de supériorité des détribalisés. « Cette subtile propagande pour l'exode rural, pour la considération sociale, pour la licence individuelle dans les pensées et dans les actes, bref pour la désintégration, lutte contre la musique de l'ancienne école...

Cette lutte est sourde: elle.. se manifeste rarement en paroles.

... Le prolétariat africain a un besoin urgent de vrais poètes et de vrais musiciens... Le prolétaire doit tourner ses regards vers ses cousins de la campagne; car parmi ses camarades de la ville, il en est peu qui soient capables ou désireux de s'intéresser à une autre musique que les chansons érotiques ou le swing...

Si l'on veut développer et entretenir un talent naturel et sain chez des musiciens qui soient dignes du passé et qui préparent l'avenir, une double action s'impose. Il faut éviter les déviations d'origine sociale qui, par le culte et l'imitation de l'artificiel, détruisent la vitalité naturelle, et étudier immédiatement les qualités réelles et positives dont font preuve les musiciens africains qui pratiquent encore leur art sans le secours (ou sans la gêne) d'influences extérieures..» (extraits de: Hugh Tracey, dans: Education de Base, IV, n° 3, Unesco, Paris).

Volksonderwijs.

Spijts alle mooie bespiegelingen in de verschillende brochures over onderwijs-reorganisatie, is de werkelijkheid steeds zó geweest dat lager- en middelbaar onderwijs beheerst waren, zowel naar binnen als naar buiten, door een koele utilitaire geest, die in de kortst mogelijke tijd de meest bruikbare helpers wou beschikbaar stellen voor staats- en ondernemingsdiensten, desnoods en inderdaad ten schade van de algemene vorming en waarachtige opvoeding, en met luchtige veronachtzaming van de eigen aard van de zwarte en van alle landelijke zelfstandige levensvormen. Dit was geen specifiek Belgisch koloniaal verschijnsel, wel het kenmerk van een algemeen koloniaal evolutie-stadium dat de recente reusachtige ontplooiing der stoffelijke economieën heeft mogelijk gemaakt, en dat tevens verantwoordelijk is, door zijn gemis aan een zedelijk steunvlak, voor de steeds talrijker wordende sociale en politieke onlusten in de koloniale gebieden.

Gelet op de menselijke natuur dergenen die belast zijn met de uitvoering van een goedbedoelde politiek of die ze rechtstreeks beinvloeden, is het noodzakelijk dat alle middelen worden voorzien om geest en doel dezer politiek te doen eerbiedigen, en dat alle mogelijkheden zouden ontbreken om geest en doel te verwringen. (L. de Wilde, in: Lezingen over de Opvoeding der Plattelands-bevolking, blz. 42)

Une nouvelle grammaire Kikongo en préparation.

Le Père Léon Dereau, C.SS.R. de la mission de Ngombe-Matadi, espère pouvoir publier sous peu un manuscrit comportant une grammaire complète, de nombreux textes et exercices, et un vocabulaire assez étendu, Kikongo-Français et Français-Kikongo. Ayant eu le plaisir de prendre connaissance de cet ouvrage et même de faire quelques recherches avec l'auteur, je voudrais expliquer les avantages qu'il me semble présenter.

Tout d'abord, toute grammaire du Kikongo, n'aurait-elle été que médiocre, aurait été la bienvenue. Il est regrettable qu'une langue d'une telle importance au Congo, ait été si peu décrite ces derniers temps. On ne voit pas pourquoi on y attacherait moins d'importance qu'au Ciluba par exemple. Le fait est que de nombreux Européens désirent de plus en plus acquérir une connaissance sérieuse de cette langue, et que les chargés de cours sont bien embarassés pour les manuels. Le manuscrit du Père Dereau est d'ailleurs le développement et la mise au point d'un cours donné par lui.

En dehors donc d'une grande lacune à combler d'urgence, cette étude a le grand avantage de sortir enfin du vague et de l'imprécis au point de vue accentuation. La thèse du Kikongo-langue-sans-tons, sans tons grammaticaux ou sémantiques, pour neuve qu'elle puisse avoir semblé au loin, a été dans le Bas-Congo même plutôt l'enfoncement d'une porte ouverte. Cette conviction y était depuis longtemps largement répandue. De même qu'on y savait également que beaucoup de mots ont deux sens, selon qu'on donne ou non un accent de durée à la 1ere syllabe du radical. Par ex: *tûka*, venir de, et *tuka*, injurier. Mais le phénomène n'était bien connu que pour quelques mots, et jamais noté ou indiqué, sauf dans le grand dictionnaire de Laman, qui en a une bonne partie (là les voyelles longues sont notées doubles, sauf devant les consonnes précédées d'une nasale; dans ce dernier cas la nasale est doublée après la voyelle, si celle-ci est brève). On ne savait trop bien s'il fallait distinguer deux différentes longueurs ou trois, et on suppposait que la grande majorité des mots avait la première voyelle du radical longue, que les brèves formaient plutôt l'exception. L'étude en question a tiré ce problème complètement au clair, note toujours les longueurs, et a tiré de ces données toutes les conséquences utiles pour l'étude de la langue.

En voici le résultat:

a. Un simple coup d'œil sur le nouveau vocabulaire nous apprend que les mots à première voyelle brève sont très nombreux, aussi nombreux que les autres. On ne peut pas se laisser impressionner par le fait que bon nombre de mots très usuels ont leur première voyelle longue.

b. On peut théoriquement distinguer trois longueurs, mais il suffit en pratique d'en distinguer deux. Par ex. *tuka*, dans l'exemple cité, a un *u* bref, *tûka* a un *u* long, *Vuuka* enfin, qui signifie « être sauvé », un *u* très long. Le premier mot, isolé, se pro-

noncera sur le ton: haut-bas. Le second: descendant-bas. Le troisième: montant-bas.

Si par mégarde l'accent circonflexe était interprété comme indiquant non la longueur, mais un ton, la méprise serait sans gravité, vu que le mot, isolé du moins, a effectivement le ton descendant à cet endroit.

Pour les très longues, comme *vuuka* (être sauvé), *yuula* (interroger): il s'agit d'abord de cas exceptionnels. Ensuite, il semble s'agir de contractions (d'autres dialectes prononcent *vuluka*, resp. *yuvula*), ou d'onomatopées. Enfin, ceux qui ne prononcent plus jamais ces mots autrement que sous la forme contractée, en oublient l'origine, et les émettent, pour la longueur et le ton, comme les mots de la deuxième catégorie: *vûba* donc, et *yûla*.

La notion exacte des durées, jointe à celle du déplacement de l'accent tonique, est absolument requise pour voir clair dans les différentes formes verbales, une des questions restées des plus obscures en Kikongo. Prenons par exemple un mot comme « batuka », tel qu'il s'écrit en orthographe courante. Il peut s'agir de (*le souligné* marquant ici l'accent tonique):

1. batuka: ils injurient. Futur qui peut aussi avoir un sens impératif.
2. bâtuka: ils ont injurié (infixe -a-)
3. batukâ: ils injurient habituellement, souvent. Le dernier *â* étant la contraction de *-anga*, le suffixe habituel.
4. bâtuka: qu'ils injurient. Infixe *-a-*, qui reçoit l'accent tonique, alors que celui-ci se place ordinairement sur la première syllabe du radical. [1])

Je n'irai pas jusqu'à dire que ces deux notations, de la durée et de l'accent tonique, s'imposeront toujours toutes deux pour la littérature courante, mais bien que, si dans une grammaire spécialisée, l'attention n'était pas attirée sur ces questions, la confusion actuelle persisterait. Rares seront les Européens pratiquant le Kikongo, qui pourront affirmer ne pas avoir confondu la première forme de l'exemple (futur ayant parfois un sens impératif), avec la dernière, le subjonctif; ou la première avec la troisième si bien qu'on est souvent convaincu que la première peut avoir aussi un sens présent; on ne remarque tout simplement pas que la dernière voyelle est prolongée, et que les Bakongo parlent beaucoup plus souvent à l'habituel que nous ne le pensons.

*
* *

La question des deux nasales est la seconde, dont l'éclaircissement constitue un très grand mérite pour l'étude traitée. On savait qu'il y a deux nasales, différentes par leur origine et par l'influence qu'elles exercent sur les sons qui suivent. Mais la différence entre les deux n'était pas visible dans l'orthographe: *m* devant les labiales, *n* dans tous les autres cas. L'une, appelée parfois la nasale dure, correspond au préfixe *ni-* de certains dialectes, au préfixe de la classe *n-n* de la plupart des autres langues bantoues.

On l'appelle le plus souvent la nasale *ni-*, et c'est elle qui provoque les changements phonétiques mentionnés, par ex. l'intercalation d'un *t* devant les sifflantes(*ntsi*, pays, contrée), d'une aspiration après les explosives sourdes (*mphova*, parole). L'autre appelée parfois la nasale douce, mais le plus souvent la nasale *mu-*, remplace le préfixe *mu-* qu'on rencontrait dans les anciens écrits (par ex. Georges de Geel), et qu'on rencontre maintenant encore dans certains dialectes, et dans la plupart des autres langues bantoues.

1) Il y a deux futurs, le rapproché, indiqué sub 1°, et l'éloigné semblable au subjonctif du 4°. Et deux subjonctifs, semblables à ces deux futurs, mais prononcés avec plus d'insistance. Les futurs sont ordinairement précédés de « so » ou « sa » qui marque une plus grande certitude.

On supposait que les deux nasales étaient identiques en prononciation, on les écrivait généralement de la même façon, et on croyait que la nasale *mu-* ne provoquait aucune mutation phonétique; de plus on n'écrivait généralement pas les aspirations et les *t* provoqués par la nasale *ni-*, sauf en Kiyombe. De là les inconvénients suivants:
I. quand on rencontrait un nouveau mot commençant par une nasale, dans un écrit, on ne pouvait deviner à quelle classe le mot appartenait. Les vocabulaires devaient toujours l'indiquer. C'était particulièrement gênant en Kikongo, où assez bien de noms de personnes débutant par une nasale sont de la classe *n-n*. (p.ex. *mfumu* : chef; *nganga*: féticheur)
II. comme ces nasales ne sont pas seulement des préfixes, mais aussi des infixes personnels, *ni-* notamment pour la première personne du singulier, *mu-* pour la deuxième et troisième du singulier, on ne voyait pas toujours de quelle nasale il s'agissait. Et comme on ne connaissait pas la différence de prononciation, on disait toujours "me" pour "lui". Par ex. *bambudidi*, était: on m'a roué de coups, ou, on l'a roué de coups. Prononcé par un Européen, on comprenait toujours qu'il s'agissait de la première personne.

Montrons comment la difficulté fut résolue au point de vue prononciation d'abord, d'orthographe ensuite. Le Père Dereau avait découvert, — et ce ne doit pas avoir été facile à trouver, - que si l'infixe est la nasale *mu-*, la colonne d'air émise en la prononçant ne peut pas passer par le nez. C'est l'essentiel: une fois qu'on en tient compte, le reste en découle facilement. L'organe qui sert à obtenir ce résultat est la luette, qui devra être relevée comme quand on avale, ou quand on prononce certains sons nasalisés: *an*, *on*. Cette nasale n'est pas sonore, et très brève: impossible de la prolonger ou d'insister sans tomber dans la nasale *ni-*: elle passe presque inaperçue. A l'opposé de la nasale *ni-* qui rend la voyelle précédente plus longue, celle-ci la raccourcit, et provoque un renforcement notable de l'accent tonique sur la suivante: bambudidi. Enfin, la consonne qui la suit immédiatement devient implosive ou rétroverse, selon qu'il s'agit d'une explosive ou d'une fricative. Celle-ci est parfois suivie d'un très léger bruit de succion: *Bam'budidi* donc. Tout cela peut paraître bien compliqué aux non-initiés à la phonétique. Mais tous ces phénomènes concomitants suivront tout naturellement, si l'on prend garde de relever la luette, ce qui est possible pour tous.

Quant à l'orthographe, il est remarquable que beaucoup de Bakongo lettrés font toujours suivre la nasale *mu-* d'une apostrophe, sans jamais se tromper. Il se fait que ce signe est exactement celui que l'Institut International Africain de Londres emploie pour indiquer l'implosive, et il a aussi été adopté dans la nouvelle grammaire, de sorte qu'il devient superflu de noter les aspirations et les *t* après la nasale *ni-*.

La prononciation que je viens de décrire est absolument de rigueur pour la nasale *mu-* employée comme infixe. En est-il le même pour les préfixes des mots singuliers appartenant à la classe *mu-ba* et *mu-mi*? Par la nature même des choses, il est assez difficile d'en juger en conversation courante. Quant aux mots prononcés isolément, la nasale *mu-*comme préfixe de mots monosyllabiques se prononce tout comme la nasale *ni-*, sonore et sans relever la luette, mais sans provoquer les mutations propres à la nasale *ni-*, ni celles qui sont propres à la nasale *mu-*. Quand il s'agit de mots polysyllabiques, j'entends tantôt la prononciation telle que je l'ai décrite pour l'infixe, tantôt telle que je viens de la décrire pour les mots d'une seule syllabe. La prononciation caractéristique de la nasale *mu-* semble donc bien facultative, là où elle est employée comme préfixe nominal. Pour certains mots cependant, comme *n'kento* (femme), et *n'tima* (coeur), il semble bien qu'on emploie toujours la prononciation caractéristique, peut-être pour éviter des

confusions. Pour le premier mot en effet, *n'kento* signifie «femme», tands que *nkento* (prononcez *nkhento*), est un substantif qui, en apposition avec un nom d'animal, signifie qu'il s'agit de la femelle. Il est préférable de marquer toujours l'apostrophe, pour qu'on sache de suite de quelle classe de substantifs il s'agit.

En dehors de ces deux grands points, les durées et les nasales, de toute première importance, signalons encore la mise au point, aussi complète que possible de la signification des formes verbales, les textes et les exercices qui tous ont été contrôlés mot à mot avec des Bakongo choisis. Textes très simples, ce qui n'est pas de la modestie, mais du simple bon sens; l'étranger qui se risque à la haute voltige en Kikongo doit nécessairement se fourvoyer. Mais pour simples et limpides qu'ils sont, ils ont cet impondérable qui fait dire au noir qui l'écoute ou le lit, en souriant: c'est du vrai, du pur, de l'authentique, et qui les fait goûter par tous les Bakongo de l'Est, si petites sont les différences dialectales, si important l'emploi des bonnes constructions. Rien d'artificiel donc, ni de théorie.

Je n'ai pas eu ici l'intention de faire une espèce de compte-rendu à l'avance d'un livre qui n'est pas encore édité, ni de relater des faits de haut intérêt pour la bantouistique. L'étude du Kikongo nous apprend plutôt comment une langue bantoue, sous de multiples et déjà anciennes influences étrangères, peut se généraliser, se simplifier et s'assouplir, tout en restant, ou devenant encore plus, un magnifique instrument d'expression de la pensée et du sentiment. Mais je me suis surtout empressé de communiquer dès maintenant cet article, pour indiquer à ceux qui, comme moi, ont rencontré de grosses pierres d'achoppement dans l'étude et la pratique de cette langue, dans quel sens une solution a été trouvé aux principales difficultés.

Léopoldville le 19 Décembre 1952.-

P. De Witte.

Het Polysynthetisch Aspect van het Tshiluba[1]

In voorgaande artikels behandelden we substantieven uitgaande op -ilu, -elu, -idi, -edi, -ila, -ela, voortkomende van de toegepaste werking. Doch de substantieven kunnen ook zonder deze uitgang voorkomen: eenvoudig eindigen op -u, -i, -a.

De zin « *bu mu tshidibo basombela* » als vertrekpunt bij het woordvormen gebruikt, kan ook zonder *-ela* gebezigd worden. Die *-ela* (*-ila*) drukt er enkel op, dat het betrekkelijk voornaamwoord als bepaling moet beschouwd worden. Nu in zinnen beginnende met « *bu mu* » mag die -ela (-ila) weggelaten worden, daar er geen gevaar bestaat het betrekkelijk voornaamwoord als onderwerp op te vatten.

We gaan nu diezelfde grondzin gebruiken zonder *-ela* (*ila*) en er de samentrekkingen van opgeven.

bú mútshidibó basombá bûngí buînábo: gelijk het is dat zitten allen,

wordt búmuâsombíbú — *geeft* búsombú
muâsombíbú — músombú
tshiâsombíbú — tshísombú

bú mú tshidibó basombá bînábo: gelijk het is dat zitten allen,

wordt búmuâsombíbu — *geeft* búsombí

(músombí en tshísombí worden niet gebruikt om geen verwarring te verwekken met de *mu..i* en *tshi...i* woorden die het onderwerp van de werking aanduiden)

bú mú tshidibó basombá bûngí bua.bo: gelijk het is dat zitten allen,

wordt bú mudibó basombí.buá — *geeft* búsombí.buá
bú mú tshidibó basombí.buá — tshísombí.buá

(mú.....i.buá wordt niet gebruikt on verwarring te vermijden met woorden die personen aanduiden en die als het grammatisch onderwerp opgevat worden).

bú mú tshidibó basombá: gelijk het is dat men zit,

wordt bú mudibó basombá — *geeft* búsombá
mudibó basombá — dísombá

bú mú tshidibó bafundá: gelijk het is dat men schrijft, geeft tshífundá (basombá is hier door bafundá vervangen omdat tshí... á meestal voor overgankelijke werkwoorden gebezigd wordt: tshí... á voor onovergankelijke werkwoorden komt nog enkel voor in vaste uitdrukkingen).

Bij deze groep substantieven komen twee nieuwe begrippen: de werking of het resultaat van de werking, en dat wat de werking ondergaat. Voorbeelden van naamwoorden die de werking of het resultaat ervan aanduiden:

búfundú = múfundú = tshífundú = búfundí = dífundá: het schrijven of al wat er gebeurt

1) Dit deel komt tussen hetgeen verscheen in AEQUATORIA, XV, no 2 en XV, no 3.

bij het schrjven; of het geschrevene.

bútú.tú = **mútú.tú** = tshítú. tú = bútú.tshí = dítú.tá : het slaan of al wat er gebeurt bij het slaan; of het resultaat van het slaan : de wonde, de buil.

búkwa.tú = múkwa.tú = tshíkwa.tú = búkwa.tshí = díkwa.tá : het pakken of al wat er gebeurt bij het pakken; of het resultaat van het pakken : het gepakte, de hoeveelheid die genomen werd.

búvua.lú = múvua.lú = tshívua.lú = búvua.dí = dívua.lá : het kleden of al wat er mee gepaard gaat; of het resultaat van het kleden : de bekleding, de beschutting.

Het is natuurlijk mogelijk dat men voor een woord niet de vijf verschillende vormen vindt. De gangbare vormen zijn nu:bú . . . í en dí . . á .

Voorbeelden van naamwoorden die het lijdend voorwerp weergeven :

tshífundú = tshífundá = búfundú = múfundú : wat geschreven is;

tshítú.tú = tshítú.tá = bútú.tú = mútú.tú : wat het slaan ondergaan heeft;

tshídílú = tshídílá = búdílú = múdílú : wat geroepen wordt (kudila : roepen) ;

tshísókókó = tshísókóká = búsókókó = músókókó : wat geborgen is;

tshíkongú = tshíkongá = búkongú = múkongú : wat verzameld is.

Hier kan het weer voorkomen, dat niet al de vormen in zwang zijn.

Deze twee bovenvermelde betekenissen schijnen die van plaats, wijze, van middel en van reden of doel te verdringen. Ook vindt men al deze begrippen niet meer in één enkel woord verenigd.

Voorbeelden:

bútembí (uit kútembá: eer geven): de lofprijzing; waarmee geprezen wordt; waarvoor geprezen wordt; hoe geprezen wordt.

búdímí (uit kúdímá: land bewerken): het landwerk; waar het land bewerkt wordt.

búla.lú (uit kúla.lá: liggen): het bed; waar gelegen wordt.

búta (uit kúta: jagen): gelijk waarmee gejaagd wordt; boog.

tshíjílá (uit kújilá: zich onthouden van): de tijd van 't vasten; waarvan men zich onthoudt: het vasten.

tshípéndú (uit kúpéndá: beledigen): het beledigen; waarmee beledigd wordt; de belediging; de wijze van beledigen.

múvú.lú (uit kúvú.lá: vermenigvuldigen): het vermenigvuldigen van iets; de vruchtbaarheid; de plaats van vruchtbaarheid; de wijze van het vermeerderen.

mújílú (uit kújílá: zich onthouden van): de tijd van het zich onthouden; waarvan men zich onthoudt; het vasten.

múkánú (uit kúkáná: bedreigen): de bedreiging; het bedreigen; waarmee bedreigd wordt; waarvoor bedreigd wordt.

dítú.tá (uit kútú.tá: slaan): het slaan; het resultaat van 't slaan; de slag; waar geslagen wordt.

dítupákáná (uit kútupákáná: in dwaling verkeren): de dwaling; de wijze van dwalen; de plaats van de fout.

dídílá (uit kúdílá: wenen, geluid voortbrengen): het geluid; waarvoor geweend wordt; de plaats van het geluid.

Substantieven gevormd van afgeleide werkwoorden, komen doorgaans onder afgekorten vorm voor. Zij kunnen dus door een van de twee besproken woordvomingen verklaard worden. Voorbeelden:

búfinú (uit kúfinúká: glibberig zijn): de glibberigheid.

búdimú (uit kúdimúká: geslepen zijn): de geslepenheid; of de wijze ervan.
muá.kú (uit kuákúlá: spreken): de spraak; het woord; wijze van spreken.
mui.mbú (uit kuímbúlá: uitgraven): put, uitgegraven plaats.
múpóngó (uit kúpó.ngólá: betoveren): de betovering; waarmee betoverd wordt.
tshíla. dí (uit kúladiká: uitnodigen tot het werk): de uitnodiging.
tshiá.bú (uit kuá.búká: oversteken): waar of waarmee overgestoken wordt.
diá.mbú (uit kuámbúlúlá: bout spreken): de boutheid bij 't spreken.
díyí.=díyí.kí (uit kúyíkílá: kouten): de samenspraak; het woord; het bevel; de toon van 't woord; de stem.
dítumpí (uit kútumpílá: belasteren); laster; wijze van lasteren.

Tot hiertoe hebben we enkel woorden met enkelvoudige stam gezien. Maar de substantieven kunnen ook met dubbele stam voorkomen zonder verschil in betekenis. Immers de zin *bu mu tshidibo basomba* is een bijvoeglijke bijzin die een variante heeft met dubbele stam:
bú mú tshidibó basombá *of:* bú mú tshidibó basombélá, *wordt:*
bú mú tshísombasombábo: gelijk 't is dat men zit.

Deze stamverdubbeling mag gebezigd worden om alle bijvoeglijke bijzinnen weer te geven.

Deze variante geeft aldus de woorden met voorvoegsels *bu, mu, tshi,* en stamverdubbeling uitgaande op *a,* ofwel enkelvoudigen stam met een lage betoning op de *a* om de afkorting te laten horen. Voorbeelden: búsombasomba, músombasomba, tshísombasomba: het zitten; de plaats, de wijze, de reden, het middel van 't zitten.

Deze woordvorming wordt nu niet meer gebruikt, omdat ze verwarring teweegbrengt met stamverdubbelingen die amplificatieve, duratieve en depreciatieve vormen zijn. Maar ze verklaart de woorden waarvan de « a-uitgang » een lage betoning heeft: tshíla.la béni = tshílalalala béni: waar de vreemdeling in slaapt: passagiers-huis. Tshíkoka: tshíkokakokábo: langswaar gesleept wordt, het spoor (de tweede stam is in beide gevallen weggelaten).

Bijvoorbeeld nog: múna nu =múnanunanu= múnanukananúkábo: de volharding; muáku= muákulakula (uit kuákúlá): de spraak, het woord. Merk op dat hier *u* laag is; hierboven zagen we hetzelfde woord met hoge betoning.

(*'t vervolgt*)

Br. Adalbert
Broeders van Liefde, Lusambo.

L'attraction des Centres urbains.

Aspects économiques.

L'Institut International des Civilisations Différentes a tenu sa 27e session à Florence, consacrée à l'attraction exercée par les centres urbains dans les pays en voie d'industrialisation. Il nous parait instructif d'en donner un aperçu résumé.

L'exode des campagnards est un phénomène ancien, mais il revêt certains aspects particuliers là où il s'accompagne d'industrialisation, et surtout d'une rencontre de civilisations différentes, qui opère des transformations profondes s'étendant à la société entière après avoir commencé par les centres.

Les problèmes que fait naitre la migration vers les villes sont d'ordre économique, social, juridique, politique, culturel ; ils sont, dans la réalité vivante, interdépendants.

Les *aspects économiques* du phénomène ne diffèrent guère, en Afrique, de ceux qu' il présente en Europe, sinon par les formes. Les problèmes primordiaux sont l'approvisionnement et l'habitation, ce dernier étant avant tout de nature financière.

Il parait certain que l'économie n'explique pas pleinement l'attraction qu'exercent les villes. Un rôle important est joué par les causes sociales, auxquelles s'ajoutent les facteurs politiques et culturels. Mais l' « inflation » de l'exode rural et sa simultanéité évidente qui se constatent un peu partout depuis la dernière guerre restent inexpliquées.

(Nous croyons pour notre part que les rapporteurs ont perdu de vue l'extrême vulnerabilité de la société primitive dès que ses cadres s'affaiblissent ; or la récente guerre a porté à la société indigène — dans ses institutions, son droit, son organisation politique et économique — un coup qui pourrait bien s'avérer mortel; et ce coup peut très bien s'expliquer, nous semble-t-il, par la politique des gouvernements subordinant *tout* à la guerre dans son aspect militaire ou économique. les membres de l'INCIDI ignorent-ils ce qui s'est passé en Afrique ? auraient-ils omis de consulter « Dettes de Guerre » ? On se demande aussi si les rapporteurs n'ont pas remarqué le caractère de *fuite*, que présente l'exode rural, au Congo, et sans doute encore ailleurs en Afrique coloniale ; ils y auraient trouvé une solution partielle du problème qui les occupe. En tout cas, la société indigène a été ébranlée plus violemment que jamais auparavant. D'autre part, les corvées imposées par la guerre ont gravement augmenté le désir d'une fuite vers les villes où le travail est libre et où l'on est peu exposé aux brimades de l'administration européenne ou indigène. Qu'on se souvienne que l'exode rural est, en Europe, freiné en partie tant par la tradition paysanne vieille de générations — soutenue par des siècles de christianisme qui s'est incorporé à la vie villageoise — que par le fait que la campagne jouit, dans de grandes étendues de l'Europe, des principaux avantages économiques des villes, dont elle ne diffère guère dans le domaine juridique, politique, tandis que les différences sociales, culturelles, hygiéniques, éducatives sont simplement de degrés. On pourra ainsi mieux comprendre que le phénomène revêt, dans les régions primitives, une acuité qui en fait un problème angoissant.)

Aspects sociaux.

Car, continuent les rapporteurs, l'accélération déconcertante du peuplement des villes depuis 1945 est plus forte dans les pays de civilisations différentes qu'ailleurs ; et cela n'est pas l'indice d'un état social sain. Ce qui est confirmé par le fait que les villes attirent plus de nouveux habitants que ne le nécessite la demande de main-d'œuvre. Si l'émigration est normale, son excès de vitesse est malsain. Ce qui amène la conclusion que tous les troubles, déséquilibres, malaises sociaux pâlissent devant le grand malaise rural. Et cette autre conclusion: la politique sociale des villes est remise en question à chaque pas par l'afflux rural qui dérègle toutes les prévisions.

Il est donc absolument nécessaire d'arriver à un équilibre entre la ville et la campagne. Pour cela il faut dériver le flot de l'émigration rurale, d'abord vers l'agriculture, ensuite en pratiquant une politique sociale aussi bien à la campagne qu'en ville ; enfin en décentralisant l'industrie et en développant l'artisanat rural. Le tout en se basant sur le plan familial, puisque le premier des maux est la désintégration familiale.

(Mais toutes ces théories sont connues depuis longtemps, sans que personne ne songe à les mettre en pratique. Là où l'on s'avise, enfin, de s'occuper de l'agriculture et de l'artisanat rural, cela se fait sur une base étatique, rappelant trop les kholkozes. Quant à la déconcentration des industries, c'est le contraire qui se produit, car notre civilisation est essentiellement urbaine et tend à la concentration des populations et des travaux. Il faudra donc commencer par là, mais qui le fera ? Entretemps il semble parfaitement inutile de débiter de belles théories et d'y consacrer de grandes assemblées).

Aspects juridiques.

C'est la technicisation qui est la remarque du développement récent dans les territoires coloniaux. Cependant ce n'est pas elle qui donne à l'industrialisation son caractère social. C'est le salariat qui fit la révolution sociale de l'Europe au siècle dernier et qui la répète dans les pays neufs. Les autres classes, parfois économiquement prépondérantes, gravitent autour du prolétariat.

Un droit nouveau s'impose aux villes parce que le travail salarié émancipe les individus de leurs allégeances anciennes. De leur origine hétéroclite ils conservent cependant beaucoup de coutumes. Les études prouvent que le fusionnement des hommes dans la communauté urbaine ne produit pas un amalgame, mais un vide juridique. Il s'agit de le combler. Par quoi ? De préférence par un droit largement basé sur le travail. Mais l'imposition en doit se faire par étapes et par fractions. Il convient de le restreindre aux habitants natifs des villes, donc à la seconde génération. Les textes européens peuvent servir, mais en les adaptant aux situations locales. Ainsi le droit des personnes est pour les Africains très différent de nos conceptions, comme aussi le droit foncier ; tandis que pour le droit des obligations et la justice l'assimilation à l'Europe ne semble pas rencontrer des difficultés sérieuses. (Cette assimilation parait bien être l'idéal de l'INCIDI, qui est cependant soucieux d'éviter les dangers inhérents à la brusquerie et à l'inadaptation aux situations réelles).

Aspects culturels.

Ici, comme pour les aspects politiques, les rapports présentent un glissement vers

les généralisations sur le thème : culture occidentale contre culture différente, avec les applications classiques : enseignement, formation morale, langues, femmes. Mais on constate que cet aspect du problème a été très peu étudié.

D'une part, dans certaines régions on a fait de réels efforts pour restituer l'attrait à la vie rurale par le transport des facilités et des agréments de la ville : enseignement primaire, presse vernaculaire, bibliothèques itinérantes, radio, cinéma, services sanitaires, assistance sociale ; d'autre part, on ignore jusqu'à quel point toute cette activité a contrebalancé l'attrait des villes, mais aussi on manque d'études approfondies sur ces faits. (On pourrait remarquer ici que, dans les régions du Congo que nous connaissons d'expérience, on ne voit grand'chose des œuvres énumérées. Il existe quelques écoles rurales ; mais déjà l'indigène ne se contente plus de cet enseignement élémentaire. La presse ne freinera en rien l'exode. Même si un cinéma (officiel . . .) passe une fois par an dans les villages — et où cette fréquence est-elle atteinte ? — qu'est-ce que cela représente pour l'agrément des campagnes ? et est-ce que même les cinémas hébdomadaires dans les villages belges empêchent les villageois de courir à la ville voisine, où les films sont plus récents, et les salles plus « chics » : n'augmentent-ils pas plutôt le goût pour la ville ? Et au point de vue sanitaire, ce n'est pas le recensement médical obligatoire avec quelques injections que l'agent sanitaire ou le médecin fait une ou deux fois l'an qui vaut la moindre partie du service médical constant et perfectionné des dispensaires et hôpitaux urbains. Et même si tout cela était parfait — ce qui ne sera pas dans 100 ans — les indigènes se disent non seulement attirés par le confort et les facilités de la ville, par la liberté morale qui y règne, par la possibilité de s'y perdre (physiquement et moralement) dans la foule, par la multiplicité et la variété des occasions de plaisirs, par le choix des marchandises importées, etc. ; mais en outre ils avouent *fuir* la campagne avec sa monotonie, sa vie réglementée par l'administration, ses corvées multiples et imprévisibles, ses travaux imposés mal rémunérés, ses brimades et ses tracasseries, sa condition déconsidérée et humiliée.)

Conclusions générales.

La conclusion générale qui se dégage de cette session nous paraît peu optimiste. Si le malaise rural est, pour le moins, la cause seconde du surpeuplement urbain, il reste à préciser en quoi il l'est et comment y remédier. Et pour cela l'institut ne dispose ni d'études ni d'enquêtes. (Malheureusement l'évolution se poursuit à pas rapides et n'est pas disposée à attendre la réunion des renseignements manquants qui risquent donc d'arriver trop tard pour permettre le relèvement du milieu rural. Il serait donc, à notre avis, préférable de procéder à priori, en partant de sains principes sociologiques et des leçons données par l'histoire de l'industrialisation et de la concentration urbaine. Mais le malheur est que, si ces dernières peuvent être connues, les premiers sont très discutés et que le monde civilisé a perdu l'unité spirituelle et métaphysique, qui aurait permis de trouver et d'appliquer les solutions appropriées).

Une conclusion finale spéciale donne une note plus encourageante (pour autant que les gouvernements soient désireux d'en tenir compte et disposés sérieusement à obtenir un résultat dans ce domaine) : « L'Institut des Civilisations Différentes, réuni à Florence reconnaît le danger qu'une industrialisation trop rapide des régions économiquement arriérées peut présenter pour les conditions sociales des populations. Les gouvernements,

dans leur programme d'investissement, doivent tenir compte, non seulement des ressources en main-d'œuvre, non seulement des charges financières... mais aussi de l'équilibre désirable entre les milieux ruraux et les milieux urbains et industriels (les auteurs de notre Plan décennal ignoraient-ils cela ?). L'Institut recommande que dans les programmes nouveaux une large place soit réservée à l'économie indigène et notamment à l'économie rurale et à tout ce qui peut favoriser l'accroissement de la productivité agricole. » (Pour plus de détails sur ce problème hautement important on peut utilement consulter: Civilisations II, 3, et Zaire VI, 8)

G. Hulstaert, M. S. C.

IN MEMORIAM.

De 12 Mei overleed onze medewerker, P. Ern. van Avermaet, O. F. M. Hij was daags te voren teruggekeerd van een reis in het binnenland, want niettegenstaande zijn gevorderde leeftijd en een pas ondergane heelkundige bewerking, bleef hij zijn apostolische tochten voortzetten.

Het verschijnen van zijn groot Kiluba woordenboek - een levenswerk - heeft hij niet meer mogen beleven. God zal hem zeker dit offer hebben aangerekend. Voor ons zal het een blijvend aandenken zijn aan zijn wetenschappelijke arbied ten bate van de kulturele vooruitgang der Baluba. Hij ruste in vrede.

Aan Z. Exc. Mgr Keuppens en aan de PP. Franciscanen bieden wij onze oprechte broederlijke deelneming.

Æquatoria.

Bibliographica

L. B. DE BOECK. - Grammaire du Mondunga (Lisala, Congo Belge) - (K.B.K.I., Bruxelles, 1950), 60 blz., 65 frs.

Naast de grote talen van Kongo, waarvan het belang niemand ontgaat, zijn er kleinere, die alleen een theoretisch belang hebben, nl. als wetenschappelijk materiaal. De meeste van die kleinere talen zijn in hun bestaan bedreigd, zodat het hoog tijd wordt tenminste iets er van op te tekenen of te registreren vóór ze uitsterven, zoniet zullen onze nazaten ons terecht van obscurantisme beschuldigen.

In Zuid-Afrika zijn er de "Bantu Archives", in Kongo hebben we o.m. de studies van E.P. Van Coillie (Mbagani), Rev. Carrington (Kele, Olombo, Mba), E.P. Maes (Ngbaka). Elk daarvan is een schat van waardevolle gegevens, waaraan de vooruitgang van de wetenschap met de handen te grijpen is.

Bij deze reeks heeft E.P. De Boeck zijn *"Grammaire du Mondunga"* gevoegd, zakelijk, helder en overzichtelijk, kort en toch - voor zijn omvang - volledig.

Hier zien we een zustertaal van het Mba, met bijna identisch klassenstelsel (dat met suffixen werkt), maar met een afwijkende, rijke vervoeging. Heel de taal zit trouwens vol van vaste, fijne uitdrukkingsmogelijkheden, zowel op louter aanschouwelijk of verstandelijk gebied als op het affectieve plan.

Wie nog onder de indruk is van het oude, taaie vooroordeel dat talen van "bosmensen" het kunnen stellen met een kleine vijfhonderd woorden, dat ze in hun grammatica regelloos en vormloos zijn, en dat ze alleen ruwe en vage aanduidigen geven, - die doet goed hier even na te gaan hoeveel rijker en ingewikkelder de werkelijkheid is. Die verkeerde indruk komt natuurlijk voort uit een oppervlakkig contact met een verkeerstaal.

Bij een eerste onderzoek is het niet mogelijk méér te noteren dan de hoofdzaken van de vormleer en een beperkte keus uit de woordenschat. Het kan de schrijver dan ook niet euvel geduid worden dat de zinsbouw, in het bijzonder de zo belangrijke relatieve zin en andere bijzinnen, slechts aanduidend behandeld worden, zodat het uitdrukkingsvermogen van het Mondunga nog verder verdient veraanschouwelijkt te worden.

A. E. Meeussen.

ALEXIS KAGAME La Divine Pastorale. 110 p. ill. Bruxelles, Editions du Marais, 1952.

Ce livre nous donne la traduction française par l'auteur de la première des dix-huit veillées que doit comporter la « Divine Pastorale » en langue ruandaise. En huit chants il nous raconte l'histoire divine du monde depuis le commencement à la chute des mau-

vais anges.

La lecture de ce livre m'a rendu enfin un peu d'espoir dans l'avenir de la littérature indigène. Ce qu'on nous présente généralement comme littérature indigène en langue française n'est trop souvent qu'un essai enfantin de littérature française par un indigène qui transcrit tant bien que mal des phrases françaises et essaie, sous l'œil d'un blanc, d'y ajouter quelques traits de couleur locale. Mais ici il s'agit d'une création indigène et le P. Charles peut dire que « c'est le thème chrétien de la Rédemption qui a été, dans son entier, repensé et revécu dans la mentalité des pasteurs du Ruanda ».

L'intention de l'auteur est bien catéchétique. Il avoue lui-même avoir commencé le poème « dans le but de fournir à la mentalité indigène, encline à la poésie, un aliment susceptible d'en amorcer la christianisation »... « La poésie en langue profane ne saurait sans doute jouer un rôle officiel dans le culte liturgique, comme il en sera du dessin et de la musique indigènes. Elle peut en revanche exercer une influence incomparablement plus efficace dans l'implantation du christianisme et s'avérer, dans certaines contrées et à quelques points de vue, irremplaçable. On pourrait dire, sans exagération, que la poésie est l'une des principales citadelles de l'âme indigène, dans laquelle la doctrine chrétienne doit pénétrer pour transformer, *convertir la mentalité* païenne. Cela s'entend évidemment des pays où la poésie joue un rôle de premier ordre dans la vie du peuple, du Ruanda par exemple. (p.17)... On comprend dès lors combien la poésie *christianisée* pourrait devenir un précieux auxiliaire dans l'instruction religieuse ou mieux: dans l'*indigénation* du christianisme, qui est la *christianisation de la mentalité indigène* - si on parvenait à l'adapter de telle sorte qu'elle s'introduise d'elle-même dans l'intimité familiale où le catéchiste ordinaire n'a pas accès «(p.18).

«L'indigénation du christianisme», c'est bien - et contre tout l'assimilationisme de notre impérialisme culturel - la «désoccidentalisation du message du Christ», ce qui donne un tout autre son que les derniers mots de la belle présentation par M.Jadot: «l'adduction des Banyaruanda à la Civilisation de l'Occident chrétien» (p.14).

Une traduction comme celle-ci ne se laisse juger que par quelqu'un qui connait la langue du texte original. On affirme que la traduction est fidèle. Mais on continuera à répéter le slogan de la pauvreté des langues indigènes, malgré toutes les preuves du contraire, parce que ce slogan flatte notre orgueil racique. Mais une langue où l'on peut écrire un exposé théologique avec une telle ampleur et une telle précision, est capable de traduire n'importe quel enseignement et n'importe quelle culture. E. Boelaert.

J.A. BARNES: Marriage in a Changing Society. Rhodes-Livingstone Papers n° 20. Oxford University Press, 1951. 140. p. 10/6.

Cette société changeante est celle des Ngoni du Nyasaland. L'auteur passe en revue les diverses matières en rapport avec les mariage, y compris la consanguinité et l'affinité. Les changements ne diffèrent guère de ceux qui se retrouvent un peu partout en Afrique moderne, mais ils sont particulièrement graves puisque il s'agit d'une tribu patriarcale. On constate donc un accroissement des divorces, l'extension du concubinage, la prostitution, la délinquance juvénile. L'auteur ne croit pas à la possibilité d'une régénération sur la base du système ancien et il ignore où conduira la décadence présente. De toute façon il ne connait aucun remède à la situation d'autant plus grave que les Ngoni, tout en regrettant l'ordre ancien, ne réagissent pas. G. H.

A. V. SEUMOIS, O.M.I : Introduction à la Missiologie, pp. XI-491, (Administration der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft, Schöneck-Beckenried, 1952.) - 26 frs. s.

L'action missionnaire existe depuis les premiers temps de l'église; mais l'étude scientifique et spécialisée de cette activité est toute récente, elle ne date que du début de ce siècle. Cette nouvelle science, après une période de tâtonnements, semble aujourd'hui devoir trouver sa voie, et le livre présent constitue certainement un pas en avant pour sortir de la confusion, qui règnait dans ce domaine, quant à l'objet, la structure et la méthode de cette nouvelle science.

Dans une première partie l'auteur établit la nature de la missiologie et détermine sa place dans l'ensemble des sciences ecclésiastiques. On y assiste à une véritable chasse à la définition (venatio definitionis) d'après la méthode aristotélico-thomiste. Il importe de ne pas confondre la mission ou l'activité missionnaire, qui trouve son objet formel dans l'implantation de l'église catholique, avec la missiologie ou la science, qui considère cette activité sous la lumière de la théologie et de l'histoire. C'est pourquoi, dans le sens propre du mot "science", c.à.d. de connaissance par les causes, la missiologie n'est pas une science spécifiquement distincte de la théologie et de l'histoire. Mais rien n'empêche de donner au mot "science" un sens plus moderne et généralement admis, et de faire une étude critique et systématique des questions qui se rapportent à l'action missionnaire. En effet, les matières, qui ressortissent de l'activité missionnaire, forment un tout homogène et sont tellement vastes, qu'elles justifient une étude spécialisée du point de vue de l'apostolat d'implantation de l'église. La missiologie est une vraie science au sens moderne du mot, bienqu'elle soit une spécialisation de l'objet matériel de la théologie et de l'histoire, qui ne change en rien leur objet formel "quo" ou leur lumière scientifique.

A noter que l'auteur ne limite pas le terme "mission" au seul monde païen mais l'étend à toutes les régions non-catholiques, d'après un critère qu'on peut appeler "ecclésiastique".

Une deuxième partie propose et expose la répartition de la missiologie, répartition suffisamment détaillée, qui dans ses grandes lignes pourrait bien s'avérer définitive, parce qu'elle est solidement basée sur les principes philosophiques et théologiques de la division des sciences.

Dans les parties qui suivent, il est question de l'importance de la missiologie, de ses disciplines auxiliaires, de son histoire et de sa méthode.

Signalons un lapsus dans la traduction d'un document pontifical à la page 10. Le mot latin "expers" ne saurait être rendu par le français "expert".
Le sens du texte est celui-ci : A défaut d'une connaissance suffisante des sciences sacrées et profanes, on établit les fondements de l'œuvre à édifier sur le sable mouvant, quelque soit l'ardeur qu'on y apporte.

Cet ouvrage est appelé à rendre de grands services aux professeurs de missiologie, et il vient à propos dans un temps où l'étude scientifique des questions missionnaires s'impose toujours davantage.

J. V. K.

N.d.l.R. - Cet ouvrage peut être obtenu à nos bureaux, au prix de 260 fr., port en sus.

J. MAGOTTE. Organisation politique et administrative des populations indigènes: les Circonscriptions indigènes. 190 p. 1952.

Cet ouvrage constitue la refonte, suivant les exigences de la législation actuelle, du Commentaire du décret du 5 décembre 1933, paru en 1934. Dans ce Vade-Mecum des générations d'Administrateurs ont trouvé un guide documenté pour résoudre les mille problèmes que pose l'administration des populations indigènes.

Un bref historique retrace la politique gouvernementale en cette matière: il existe une filiation évidente entre le décret du 6 octobre 1891, le décret du 5 décembre 1933 et tous les actes législatifs qui se sont intercalés entre ces deux décisions.

On chercherait vainement dans cet ensemble législatif le reflet d'une théorie d'école. Cette politique, essentiellement réaliste a été *imposée* par les circonstances. Il n'était pas plus possible d'appliquer les principes de la méthode d'administration directe que ceux de l'administration indirecte. Il fallait nécessairement tenir compte de l'état d'évolution sociale des Autorités indigènes. Or, ceux ci, par tradition, appartenaient à l'élément le plus conservateur du corps social.

Telle est sans doute la raison pour laquelle le législateur, lorsqu'il énumère les devoirs des Chefs envers l'Etat, établit une discrimination entre certaines obligations d'une réalisation facile (faire connaître par voie de proclamations les règlements, décisions et ordres de l'Autorité compétente; aviser l'Autorité judiciaire des infractions commises dans la circonscription: arrêter les délinquants; isoler les malades présentant des symptomes de maladies contagieuses, etc...) et celles qui impliquent un certain discernement ou un pouvoir de coercition (*concourir* au recensement; *collaborer* à la perception de l'impôt indigène; *concourir* à la levée des contingents de milice, etc... art. 43).

Le chef investi est devenu « le fonctionnaire inférieur d'un système administratif », mais il a perdu son indépendance. Ce rôle passif se concilie assez mal avec l' « éducation politique qui doit permettre d'aboutir au stade final « la capacité de s'administrer ».

Les Autorités indigènes sont appelées à collaborer dans une large mesure à l'exécution des dispositions législatives ou réglementaires, mais il faut reconnaître qu'elles ne disposent d'aucun pouvoir pour assurer l'exécution de leurs interventions. Leur pouvoir doit souvent s'accompagner d'arbitraire pour obtenir un résultat. De plus, leur champ d'initiative s'est trouvé singulièrement rétréci depuis qu'une politique d'uniformisation régit les Circonscriptions indigènes (mise en commun des fonds de Chefferie, Régies de transport, etc...).

Le Chapitre relatif à l'organisation des Secteurs ne présente plus qu'un intérêt rétrospectif. puisqu'à présent la réorganisation administrative est terminée.

La réglementation du recensemeut et des passeports de mutation est clairement exposée. Relevons à ce sujet quelques pierres d'achoppement du décret qui se sont révélées à la pratique. La classification des passeports en temporaires et définitifs est trop sommaire. L'indigène qui émigre pour s'engager dans une entreprise européenne ou chez tel employeur se voit délivrer un passeport de mutation pour «une durée indéterminée» ou « pour la durée du contrat», ce qui est contraire au prescrit de l'art. 6. Dans le cas où l'émigrant se fait délivrer un passeport de mutation à durée déterminée, la prorogation n'est pas accordée suivent les normes légales. Où voit-on l'Administrateur du territoire d'origine intervenir dans ce but? Une tolérance inévitable a remplacé la procédure réglementaire. Des passeports temporaires couvrent des absences qui durent des années et qui deviennent souvent définitives. L'article 5 combiné avec l'art. 8. devrait, suivant, la lettre de la loi,

cantonner l'indigène qui vit aux confins d'une circonscription dans les limites étroites de son village. Ici encore, une certaine tolérance a remédié aux inconvénients résultant des textes. Summum jus, summa injuria.

La section IV commente la législation relative aux prestations non rémunérées en matière d'hygiène, d'inhumations, de constructions d'écoles, de batiments pénitentiaires, entretien des voies de communication locales, cultures. Les prestations rémunérées visent la construction des gîtes d'étape et des routes d'intérêt général, Dans les temps présents, les corvées se limitent aux cultures d'ordre éducatif; le total du temps consacré aux travaux obligatoires ne peut dépasser 60 jours. En fait ces journées ne sont pas comptées.

Suivent quelques lignes consacrées à la personnalité civile des Circonscriptions indigènes. Cette fiction juridique n'a guère eu d'incidence dans la vie économique jusqu'à présent.

P. R.

O. LOUWERS : l'Article 73 de la Charte et l'anticolonialisme de l'Organisation des Nations Unies. Mém. I.R.C.B. XXIX, 2. 191 p. Bruxelles 1952. 150 Fr.

M. Louwers veut nous donner ici la genèse du fameux article et son utilisation illégale par l'Onu pour saper la souveraineté des nations colonisatrices. Il montre comment une majorité anticoloniale s'empare du texte approuvé pour l'exploiter et en élargir le sens et pour pousser les nations coloniales à admettre la tutelle des N.U. sur leurs colonies. Et la brochure de terminer par ce cri d'alarme: «le Congo est en danger, en très grave danger.»

Voici l'article 73: «Les Membres des Nations Unies qui ont ou qui assument la responsabilité d'administrer des territoires dont les populations ne s'administrent pas encore complètement elles-mêmes, reconnaissent le principe de la primauté des intérêts des habitants de ces territoires, Ils acceptent comme une mission sacrée l'obligation de favoriser dans toute la mesure du possible leur prospérité, dans le cadre du système de paix et de sécurité internationales établi par la présente Charte et à cette fin:

a) d'assurer, en respectant la culture des populations en question, leur progrès politique, économique et social, ainsi que le développement de leur instruction, de les traiter avec équité et de les protéger contre les abus;

b) de développer leur capacité de s'administrer elles-mêmes, de tenir compte des aspirations politiques des populations et de les aider dans le développement progressif de leurs libres institutions politiques, dans la mesure appropriée aux conditions particulières de chaque territoire et de ses populations et à leurs degrés variables de développement;

c) d'affermir la paix et la sécurité internationales;

d) de favoriser des mesures constructives de développement, d'encourager des travaux de recherche, de coopérer entre eux et, quand les circonstances s'y prêteront, avec les organismes internationaux spécialisés, en vue d'atteindre effectivement les buts sociaux, économiques et scientifiques énoncés au présent article;

e) de communiquer régulièrement au Secrétaire général, à titre d'information, sous réserve des exigences de la sécurité et de considérations d'ordre constitutionnel, des renseignements statistiques et autres de nature technique relatifs aux conditions économiques, socia-

les et de l'instruction dans les territoires dont ils sont respectivement responsables, autres que ceux auxquels s'appliquent les chapitres et XIII ".

La Charte fait une distinction expresse entre territoires sous tutelle et colonies, ces dernières restant sous la souveraineté de leurs métropoles respectives. L'article 73 parle des colonies. Il faut pourtant noter la terminologie : les métropoles « administrent » les colonies et « acceptent la mission sacrée » d'en assurer le développement. Il n'est pas dit d'où ces administrateurs tiennent leur autorité administrative et leur « mission sacrée », comme il n'est pas dit ce que c'est qu'une colonie et comme il n'y a pas question des minorités ethniques, religieuses ou linguistiques incorporées dans les états.

Ces omissions vont peser lourdement sur l'avenir.

La première guerre mondiale avait fait sentir l'absolue nécessité d'une organisation internationale, d'une vraie société polyarchique, selon le modèle tracé déjà par Taparelli. L'histoire de la Société des Nations qui en resulta, faisait comprendre qu'une pareille société n'est viable qu'entre membres qui « parlent la même langue » = qui sont animés des mêmes sentiments de sincérité, de justice et de bienveillance.

Ce climat manque encore bien plus à l'ONU qui n'est le plus souvent qu'un forum où les fractions opposées se confrontent et où les cris de la rue étouffent souvent la voix du bon sens, une vraie tour de Babel où personne ne comprend son voisin. L'ONU groupe une soixantaine de pays, dont neuf seulement ont des responsabilités coloniales.

Contre la thèse belge : « la Charte, toute la Charte, rien que la Charte », la majorité anticolonialiste maintient que l'esprit de la Charte est interventionniste, que le monde a le droit de s'intéresser au développement des territoires non autonomes et que la Charte n'était qu'un commencement, une base qui doit s'élargir avec l'évolution des idées.

L'auteur réfute ces objections en juriste. Il dit que l'esprit qui animait certains auteurs de la Charte ne peut prévaloir contre les réserves expresses du texte. Il dit que le monde a bien le droit de s'intéresser au développement des colonies, si l'on entend par monde « l'opinion publique internationale inorganisée », mais que l'ONU n'a aucune autorité pour diriger ce développement. Il dit qu'un changement du sens de la Charte ne peut devenir légalement valable que par le changement du texte dans les règles juridiques.

Et nous voilà bien loin de cette société internationale qui devrait gouverner souverainement, faire coopérer les nations au bien international, appeler devant son tribunal suprême les peuples en discorde et réduire à l'ordre l'état qui oserait briser l'ordre et la paix internationale.

L'auteur est très pessimiste sur la valeur des grandes assemblées, et je ne sais s'il s'est rendu compte de ce que ses critiques sont assez anti-démocratiques : « les spécialistes .. examinent les problèmes en petit comité .. et proposent leur solution à la grande assemblée ... L'auteur d'une proposition évincée, grâce à des intrigues de couloir, obtient des non-initiés leur adhésion à ses vues et les fait adopter par une assemblée distraite, indifférente ou lasse » (p. 28). Cette critique revient plusieurs fois et culmine dans cette phrase : « Cette suggestion se recommandait d'une évidente sagesse, aussi ne fut-elle pas retenue » (p. 40).

Mais ce qui me semble plus grave c'est que ce désaccord onusien conduit l'auteur, avec toute l'opinion publique dirigée, vers une recrudescence d'assimilationisme qu'on n'aurait plus cru possible il y a quelques années. Qui ose encore parler d'une mission temporaire de l'état colonisateur, d'encadrement, de tutelle, est tout à coup considéré comme « un utopiste qui manque de réalisme, qui va à l'encontre des principes du droit public et de notre politique nationale ». Toute la tendance actuelle est vers la

création d'une communauté belge de noirs et de blancs dans un seul état, une seule patrie; vers une communauté de culture et d'intérêts dans un régime politiquement, juridiquement et administrativement unique. Comme si en Belgique européenne déjà il n'y avait pas deux communautés culturelles, et comme s'il n'existait pas d'autre nationalité que celle de l'état.

Car c'est bien là que l'état moderne, centralisateur à outrance, heurte les lois naturelles les plus élémentaires, comme nous le dit le Pape dans son dernier message de Noël: « Il est en train de devenir une gigantesque machine administrative. Il étend la main sur presque toute la vie: l'échelle entière des secteurs politique, économique, social, intellectuel, jusqu'à la naissance et la mort, il veut l'assujettir à son administration ». Possédé par « le démon de l'organisation », il se transforme de plus en plus en monopole financier. Convaincu qu'il est que l'augmentation de la production doit être la clef de la prospérité et de la paix, il se substitue toujours davantage à la famille, à la Propriété, à toute communauté naturelle pour dépersonnaliser ses sujets et en faire de simples facteurs de production. Pourtant « les caractéristiques qui font la nationalité sont des valeurs naturelles, qui peuvent être maintenues, enrichies et défendues par chaque peuple contre toute tentative de nivellement ou d'assimilation » nous dit le Manuel de morale Internationale, n° 239. Et dans son n° 35 il avait déjà dit: « Sans doute une minorité nationale a droit à une existence propre dans le cadre de l'état, droit aussi à conserver et à développer sa culture propre. Et l'état dont elle fait partie, a le devoir de l'y aider. Si cet état, sous prétexte d'unité, suit envers la minorité une politique de nivellement, il manque à son devoir et il peut en résulter que les tendances séparatistes de la minorité opprimée se justifient ».

Le cri d'alarme de Monsieur Louwers a été entendu. Il a aidé le public a mieux comprendre la position que la Belgique a prise dans « la bataille des colonies » aux derniers grands débats onusiens. Monsieur Ryckmans a pu nous rassurer en soulignant que l'assemblée ne peut que voter des résolutions et que chaque membre a le droit de reprendre sa liberté, qu'il n'y a donc pas de danger réel pour le Congo de ce côté. Espérons que notre impérialisme culturel ne fasse courir au Congo un danger plus réel.

E. Boelaert.

SCHEBESTA P: Les Pygmées du Congo Belge. I.R.C.B. 1952.- 432 pp. 1 carte, 20 figures, 15 planches.

Dans un ouvrage abordable au grand public, l'auteur nous donne ici une description d'ensemble des Pygmées congolais, qui est un résumé de ses nombreuses publications sur ce sujet, spécialement de son grand ouvrage: Die Bambuti-Pygmäen vom Ituri

En plus d'un spécialiste renommé et d'un écrivain inépuisable, le P. Schebesta est un écrivain routiné. Il sait exposer ses idées, les présenter sous leurs formes les plus attrayantes, les répéter sous des angles différents, jusqu'à ce que le lecteur y est habitué et les admet sans objections. Même ses hypothèses les plus hasardées, il les présente généralement comme des évidences non discutables et non discutées. Il sait profiter de tout ce qui semble confirmer sa thèse chez d'autres auteurs et passer sous un silence absolu tout ce qui s'y oppose.

Avec une plume et une méthode pareilles, l'auteur a réussi à nous donner un livre qui sera lu avec plaisir, et qui restera probablement pendant des années « le » livre sur les Pygmées.

Avant de dire un mot des idées maitresses du P Schebesta, qu'on me permette quelques remarques: Le livre regorge de fautes d'orthographe: Ngeri (Ngiri), Bushnongo (Bushongo), Rembauts (Rombauts), etc. L'auteur lui-même d'ailleurs semble bien faire peu de cas d'une bonne transcription: il écrit Nkundu et Nkundo, burukutu pour bulukutu, bekaru pour bekali, ne se rend pas compte de la nécessité d'une connaissance de la tonologie pour une argumentation linguistique scientifique et semble admettre assez légèrement des traductions de noms propres dans ce genre ci: Bambuti: les hommes de la divinité lunaire (p. 57).

Une supposition qui cadre avec ses idées est vite convertie en hypothèse ou en certitude. Ainsi il identifie Yeki, Batswa et Bone de l'Equateur, sans qu'aucun savant ne se soit jamais occupé de ces Yeki ou Bone, Il identifie, à tort, les Nkole de la Ruki avec les Elinga et les Ntomba-Nkole pour en faire un peuple métissé de Batswa et il affirme à plusieurs reprises que les Batswa et les Ekonda se ressemblent beaucoup plus que les Batswa et les Nkundo, sans jamais avoir vu les Ekonda.

Même en admettant, après E. Schmidt, la convention, simple convention, qui tient pour pygmoïdes toutes les races (oh, ce mot « race » si scientifique) dont la taille moyenne est inférieure à 150 cm, on n'a encore aucune raison de décréter ex cathedra qu'une race (!) dont la taille moyenne serait de 152 cm est une race impure, une race de métis.

Ajoutons que malgré toute la chaleur avec laquelle l'auteur défend la terminologie créée par lui, j'opine avec les PP. Schumacher et Gusinde que le terme de « Twides » conviendrait mieux pour les Pygmées africains que celui de « Bambuti. »

La seconde partie du livre: Ethnographie des Pygmées du Congo est de loin la plus importante et la plus agréable à lire. Ici l'auteur est à son aise et il vous sait brosser des tableaux de la vie des Pygmées qui sont des modèles du genre. Pourtant, je regrette devoir répéter que la partie sociologique manque de clarté juridique: je pense surtout aux règles qui régissent la parenté unilatérale, le mariage et la propriété foncière. Voici par ex. ce qu'il écrit de plus clair sur les parentèles et clans: «L'appartenance de plusieurs groupes ou parentèles à un même clan ressort, généralement, *d'une identité de nom*, et, si l'on examine la question de plus près, d'ancêtre et de totem. Cette organisation englobe une ou plusieurs parentèles, *ayant des noms distincts*, mais le même totem » (p.258)... « L'unité de clan est rappelée aux Pygmées ituriens par la *communauté de nom*, dans la plupart des cas, mais toujours par l'identité du totem, et *parfois aussi accessoirement* par l'identité de l'ancêtre ».

Le chapitre le plus court et le plus maigre du livre est bien celui sur le totémisme. Et sur les huit pages qu'il comporte, il contient trois pages de conclusions! Une de ces conclusions la voici: « La fraternité qui lie entre eux les membres... de la parentèle (frères, femmes et enfants) n'est pas fondée en premier lieu sur une communauté de sang, comme chez les Nègres, mais a sa racine dans la force vitale» (p.263). Jusqu'où conduit une idée fixe! D'ailleurs cette force vitale qui est « le centre et le tréfonds de la divinité » (p.341) devient ici «une émanation du totem» (p.261).

Plus compliquée encore (p.291) est la religion des Pygmées. Car il existe une religion propre aux Bambuti (p.299), qui diffère essentiellement de celle des Nègres (p.299).

L'auteur n'explique pas en quoi consiste cette différence, mais il distingue dans la notion pygméenne de Dieu deux formes, ou hypostases ou êtres, je ne saisis pas trop bien. Il y a d'abord le Dieu mythique du ciel, le Dieu lunaire, qui détient la force vitale, qui crée et donne et conserve la vie (p.341).

On s'attendrait donc à ce que ce Dieu de la fameuse force vitale serait bien le Grand Dieu des Pygmées! Mais non, « on ne lui rend pas de culte, parce qu'il n'intervient pas dans le destin des humains » (p. 341). Comment tout cela se tient-il ?

A côté du Dieu céleste, «*un autre être* occupe toutes les pensées des Pygmées, parce qu'il intervient sans relâche dans leur vie terrestre », c'est le dieu chthonien, le dieu de la forêt et de la chasse, la divinité du culte des Bambuti, qui ne semble avoir rien à faire avec la force vitale.

Comme il fallait s'y attendre l'auteur nous donne aussi quelques pages sur la religion des Batswa, où il a trouvé son « elima ». Il ne faut pas s'étonner qu'il y retrouve son nouveau dieu du ciel et de la brousse (p. 364), mais il saute un peu loin tout de même quand il fait de Lianja, le héros légendaire des Nkundo un principe femme, et de sa sœur Nsongo un principe mâle. Quant à sa théorie sur l'elima=force vitale, il la maintient intégralement, sans même citer ma réfutation expresse qu'il connait pourtant de longue date. Mais il dénature assez bien un article de feu le R.P. Wauters que j'ai publié dans Kongo-Overzee, et de tous les faits qui s'y accumulent contre sa théorie il dit simplement que ce sont autant de signes de la dégradation de la conception primitive de la force vitale.

Laissant aux spécialistes de linguistique le soin de juger de la valeur de la troisième partie du livre du P.Schebesta, je tiens à terminer cette critique par l'affirmation que, malgré toute les réserves faites, le livre sous revue est et reste d'une valeur exceptionnelle.

E. Boelaert.

VIENT DE PARAITRE

aux Annales du Musée du Congo Belge, Tervuren,
G. HULSTAERT, M. S. C. : Dictionnaire Français-Lomongo XXXII + 466 pp. 1952.
290 frs.

éditions De Sikkel, Antwerpen.
Peut être obtenu à nos bureaux.

ERRATA

Quelque erreurs se sont glissées dans le n° 2.
A la p. 45, dernier alinéa, il faut lire: Nkole au lieu de Nkolo.
A la p. 70, ligne 9e: lire vûka au lieu de vûba ;
ib. note, dernière ligne: lire « si » au lieu de « so »;
à la p. 71, ligne 10: lire mu- pour la troisième du sing. (en omettant: deuxième et).

AEQUATORIA

No 3, 16e Année, 1953.

Un nouveau livre sur le Rwanda 1)

Le *Gisaka* est la région située à la frontière sud-orientale du Rwanda. Ce fut le dernier Royaume Hamite que, après une lutte engagée durant 5 règnes, notre Dynastie annexa aux environs de 1850. L'auteur, en qualité de Fonctionnaire du Gouvernement, a séjourné un certain temps au Territoire de Kibungo, dans lequel est compris le Gisaka, objet de son intéressante monographie.

On est frappé dès l'abord par *la brièveté des chapitres*. C'est une qualité à souligner. On en déduit que l'auteur rapporte les informations recueillies au cours de ses enquêtes, et qu'il nous évite d'inutiles remplissages littéraires. Une autre qualité, intimement liée à la précédente, est constituée par le fait que le travail est une *véritable monographie*. L'auteur s'est limité à décrire les débuts, le développement, la décadence et la fin de la Dynastie des *Bazirankende*, sans s'écarter un seul instant de son sujet. On n'y trouvera pas traité tout ce qui est susceptible d'être envisagé au sujet du Gisaka. C'est en cela justement que consiste le grand mérite de la monographie qui nous occupe. Il est trop facile de narrer n'importe quel renseignement, et surtout de se livrer à des élucubrations fallacieusement savantes, de simuler de profondes analyses devant lesquelles se pâmeront d'admiration les chercheurs étrangers, peu au courant de la méthode applicable à l'Afrique, et en particulier à l'Ethnologie Bantoue. Il est autrement difficile, - et combien fructueux, - d'établir une monographie véritable. «Dans le travail scientifique, dit M. J.J. Maquet, l'établissement des faits est la démarche fondamentale et souvent ingrate sans laquelle tout le reste ne serait que vain verbiage.» (Zaïre, Nov. 1952, p. 979) Il semble certain que la jeune génération des Chercheurs, - surtout de l'IRSAC - s'est résolument mise à l'œuvre en adoptant la seule méthode valable en Afrique centrale surtout, à savoir l'établissement des monographies. Dans cette ligne de monographies, l'auteur de *l'Histoire des Bagesera*» a donné une contribution de valeur. Tous ceux qui parleront du Gisaka, de son ancienne Dynastie, devront désormais s'y rapporter.

Dans sa préface (p.10-16) l'auteur indique les sources orales et écrites qu'il a pu consulter. Au *Chap. I* (p. 17-25), il nous donne un aperçu géographique et démographique, qui achève de définir, de délimiter la région qui fait l'objet de l'étude. Le *Chap.*

1) A. d'Arianoff: Histoire des Bagesera, souverains du Gisaka. - Institut Royal Colonial Belge, Section des sciences morales et politiques. Tome XXIV, fasc. 3, Bruxelles 1952. - 139 p. 130 fr.

II (p.26-31) situe les *Bagesera*, clan aussi bien du Rwanda que des régions limitrophes, dans l'aire hamitisée qu'ils occupent. Le sous-clan des *Bazirankende* se rattache au clan des Bagesera.

En page 27, l'auteur rapporte les diverses opinions tendant à prouver soit l'origine hamitique (Batutsi) soit l'origine nègre-pur (Bantou) du clan des *Bagesera*, et donc de la Dynastie des Bazirankende.

Ces divergences proviennent du fait que certains parlent de « clans » au Rwanda, sans comprendre exactement ce dont il s'agit. Le fait de rencontrer des Bahutu (Bantous) en majorité dans tel *clan* donné, ne prouve pas du tout que ce clan soit autochtone Bantou. Il faut remarquer que chaque clan au Rwanda comporte des Batutsi, des Bahutu et des Batwa. Même le clan dynastique des *Basindi*, auquel appartient le Roi, comprend des Bahutu (Bantous) et des *Batwa* (aussi bien paléonégrides que pygmées). J'espère que cet aspect de la question fera encore mieux saisir que lorsqu'il est question de *clans* au Rwanda, cela n'a pas exactement le même sens que chez d'autres peuples comportant la même organisation.

Il n'y a donc aucune difficulté à affirmer que le clan des Bagesera est un clan *supérieur*, hamitique, bien que la majorité de ses membres soit composée de Bahutu. Quant au sous-clan des *Bazirankende*, c'est une toute autre chose: il ne s'agit pas là de Bagesera quelconques, mais d'une lignée, d'une maison régnante. Elle n'aurait jamais réussi à monter au pouvoir et à s'y maintenir durant des siècles, dans la zône centre-orientale de notre Afrique hamitisée, si son origine noble n'avait été fermement reconnue par les puissantes dynasties voisines. En page 28, l'auteur note une information qui aurait dû être mise en vedette; à savoir que les *Bazirankende*, à l'exclusion de tous les autres *Bagesera*, ont le même tabou (umuziro) que les Bahinda du Karagwe ; or ceux-ci sont indubitablement Hamites et parents des Bazirankende. Pour celui qui saisit le sens de nos institutions, aussi bien politiques et sociales que religieuses du passé, c'est là une preuve des plus indéniable démontrant que les *Bazirankende* sont d'authentiques Hamites. Et en cette matière, le témoignage de nos « Dépositaires Rwandais du Code Esotérique de la Dynastie » auquel l'auteur fait allusion en page 31, ne peut être valablement mis en doute.

En page 29-30, l'auteur recherche le sens étymologique du terme « *Mututsi* » (Hamite; au pluriel *Batutsi*). Il cite notamment Mgr Gorju qui croit que cette appellation vient de la province du *Ntutsi*, à l'Est du Nkole. Il serait trop long d'entrer ici dans le détail, mais il suffit de rappeler que si cette opinion de l'origine des Batutsi était vraie, ils auraient été appelés, non pas *Batutsi*, mais *Banyantutsi*. Devant un nom de pays commençant par les lettres K,N,R, comme Karagwe, Nkole, Rwanda, les habitants sont désignés au moyen du prefixe BANYA, suivi du nom de la région envisagée. Ainsi avons-nous *Banyakaragwa*, *Banyankole*, *Banyarwanda*. Tandis que les pays dont le nom commence par le préfixe BU, comme Burundi, Buganda, etc. suivent la règle plus simple qui veut que les habitants en soient dénommés en changeant le préfixe BU en BA: *Baganda*, *Barundi*, *Bahunde*, *Bashi*, etc. Il s'agit ici de quelques exemples qui n'épuisent pas toutes les suppositions en ce domaine. Il suffisait de montrer simplement que *Ntusi* est de la première et non de la deuxième catégorie. Si la région avait été *Butusi*, l'opinion de Mgr Gorju aurait été probable. Les choses étant ce qu'elles sont, la règle fondamentale de nos langues exclut la supposition.

L'auteur rapporte ainsi l'opinion du P. Schumacher: « Quant au terme *batutsi*, ... cet auteur le fait procéder du vocable *arhs*, lequel servait à désigner les Gallas du Sud de l'Éthiopie et dont la trace se retrouve dans l'appellation que se donnent encore les élé-

ments hamites du Buhunde et surtout du Bushi,... en se dénommant *barhusi*. Or on sait que ces hamites du Kivu ignorent la lettre *t* et prononcent dès lors *murhima* (cœur) pour *mutima*; comme *murhusi* pour *mututsi*. Le R.P. Schumacher en déduit logiquement que l'appellation de Batutsi conviendrait à *tous* les Hamites descendants de l'Éthiopie vers l'Équateur. »

Je crois que l'auteur cité n'est spécialiste ni en langues de l'Ethiopie, ni en celle des Gallas. Il ne pourrait dès lors nous expliquer scientifiquement la règle linguistique suivant laquelle le vocable *arhs* a été transposé de sa structure *sémitique* en celle de *langues Bantoues* de nos régions. D'autre part, il y a un fait certain: les vocables rwandais comportant la lettre «T» (comme il a été signalé dans la note citée), changent régulièrement cette consonne en «RH» dans le parler des Bashi. Ainsi avons-nous:

en Kinyarwanda:	*en Mashi:*
umutima	*umurhima* (cœur).
ubutare	*uburhare* (minerai de fer).
umututsi	*umurhusi* (Hamite), etc.

D'où il appert que si le vocable *Mututsi* dérivait de *arhs*, le dit auteur aurait fait là une découverte magnifique, car logiquement tous les mots du Kinyarwanda comportant la lettre «T» (en Mashi «RH») appartiendraient à la langue des Gallas. On ne peut donc pas conclure avec l'auteur de l'*Histoire* des *Bagesera* - déconcerté par la divergence d'interprétations linguistiques - que les Hamites ayant habité le *Ntusi* et le Nkole soient des *Batutsi* au même titre que ceux du Rwanda-Urundi, par opposition aux *Bahima* qui peuplent les régions voisines. Les Batutsi appartiennent au Rwanda et au Burundi; ils diffèrent des autres Hamites voisins par leurs institutions politiques, sociales et religieuses, et aussi par la race de *leur vache*. Dans le Nord habitent les *Bahima*, et les *Bahinda* se trouvent dans le N.E. et dans l'Est de notre pays. Que tous ces Hamites soient venus de l'Afrique Nord-Orientale, personne ne saurait en douter. Qu'ils aient des points de comparaison et des ressemblances incontestables avec les Gallas, c'est aussi certain. Cela ne signifie cependant pas nécessairement qu'ils soient venus de chez les Gallas, dont ils ne constitueraient qu'une fraction d'avant-garde en Afrique centrale. On peut concevoir, en effet, que ces Hamites: Batutsi, Bahima, Bahinda et Gallas, aient eu la même aire de l'Afrique Nord-Orientale pour berceau. Leurs ressemblances s'expliqueraient ainsi aisément, tandis que la différence de leurs cultures respectives proviendrait simplement de l'espace de temps plus ou moins long jeté entre les époques de leurs émigrations successives.

Au Chap. III (p. 32-35), l'auteur nous présente le fondateur de la Dynastie des *Bazirankende*. La note 35 nous parle de *Ruhinda*. Comme nous avons eu ailleurs l'occasion de le faire remarquer (*La Poésie Dynastique au Rwanda, p. 38*), *Ruhinda* est un nom commun à plusieurs lignées différentes, dont les domaines s'étendent du Nord-Est au Sud-Est du Rwanda oriental. On ne pourra tenter une synchronisation sérieuse basée sur le nom royal de RUHINDA, aussi longtemps qu'on n'aura pas établi une série de monographies objectives, qui permettent d'identifier les différents titulaires homonymes, membres des familles *Bahinda*.

Au Chap. IV (p 36-47), l'auteur s'attache à reconstituer les membres de la lignée de nos *Bagesera-Bazirankende*. En page 46-47, une note a trait au breuvage empoisonné qui aurait servi à abréger la vie des Rois du Rwanda dans certaines circonstances. Cette in-

formation, puisée chez le P. Pagès et dont se sont fait écho maints autres auteurs, n'est qu'une légende sans plus. Le Code Esotérique prévoyait, en cas de maladie ou vieillesse,- et d'office sous certains règnes, - l'intronisation de « co-régnants »,qui remplaçaient leur vieux père dans le gouvernement du pays. C'est contre les Reines-Mères, dans des cas déterminés, que la boisson empoisonnée pouvait être employée.

Le Chap. V (p. 48-66) fait défiler devant nous les événements intérieurs et extérieurs du Gisaka indépendant. Le passionnant récit se termine avec le règne de Kimenyi IV Getura, le dernier « monarque légal » du Gisaka. A sa mort, en effet, suivant les dispositions inexorables de nos Codes Dynastiques, il n'y avait plus possibilité d'introniser Roi aucun de ses descendants, puisque le prince héritier officiellement publié était mort sans enfant.

Le Chap. VI (p. 67-87) est l'un des plus intéressants pour le lecteur du Rwanda. L'auteur nous y donne, en 12 tableaux généalogiques, la descendance mâle des Notables se réclamant des anciens Rois du Gisaka. Si la brièveté des chapitres dénote la concision de l'auteur, on peut dire que le présent chapitre met encore mieux en vedette le sérieux de sa contribution, la compétence avec laquelle il a abordé son sujet, en véritable monographiste. C'est ici une mine de renseignements à laquelle d'autres chercheurs peuvent puiser des matériaux en vue de dissertations variées. Je pense que la valeur de ces tableaux sera appréciée de mieux en mieux, au fur et à mesure que nous nous éloignerons des événements, dans le même cadre que l'ouvrage encore plus développé sur des sujets analogues, du R.P. Delmas (*Les généalogies de la Noblesse du Rwanda*).

Le chap. VII (p. 88-121), qui est le dernier de ce magnifique travail, relate les dernières années du Gisaka indépendant, luttant vainement contre les armées supérieures en qualité et en nombre, lancées par Mutara II Rwogera. Le Gisaka est finalement annexé; Mutara II ne survécut pas à ce grand événement et son successeur Kigeli IV Rwabugili se chargea de consacrer définitivement la conquête, la dernière en date effectuée par le Rwanda. Le livre se termine par une série de tableaux-annexes: liste des chefs qui gouvernèrent le pays vaincu, et celle des Bagesera-Bazirankende, et des membres appartenant à d'autres clans de l'ancien Gisaka, actuellement Fonctionnaires ou Notables dans l'Administration du Rwanda.

«*L'Histoire des Bagesera*» est, à ce que je pense, une magnifique réalisation. Souhaitons à l'auteur qu'un si beau commencement soit suivi de contributions également utiles à la reconstitution de certains aspects culturels de l'ancien Rwanda.

Abbé Alexis Kagame.

Zedelijkheid bij de Bakongo.

Nu wij de ontzettende terugslag beleven van een fel en ras toegenomen ekonomische ontwikkeling op de Zwarte — terugslag die dreigt over te hellen naar de beleving van een jammerlijk materialisme - voelen wij ons geneigd om de zedelijke waarde van de inlanders tot een minimum te herleiden. De veelvuldige ontgoochelingen die wij dagelijks ondervinden, telkens wij enig betrouwen hebben geschonken aan een kleurling dien wij in de roes van onze bedrijvigheid bekwaam achtten om voor een bepaalde taak te kunnen instaan,— de teleurstellende verrassingen van de heidense geest die zoekt te herleven en het geloof met zijn strengere wetten te verdringen — wettigen enigszins de geringschatting omtrent de zedelijke waarde van de Mukongo.

Doch is het niet eigen aan het waanzinnig meerderheidsgevoel van de beschaafde om de zedelijke waarde van de minder-ontwikkelde zo niet helemaal over het hoofd te zien, dan toch op een onrechtvaardige wijze te verkleinen? Niets is gemakkelijker dan in een dogmatische zinsnede het zeer ingewikkeld oordeel over de zedelijke gedraging van een volk uit te spreken. Hoe dikwijls hoort men niet: De zwarte is lui,—de zwarte is pronkzuchtig en hovaardig, — de zwarte is onbetrouwbaar, oneerlijk, gewetenloos, - het mangelt hem aan verantwoordelijksheidszin, hij gedraagt zich schijnheilig, hardvochtig, jaloers....

Dergelijke beschuldigingen kunnen best steunen op enkele afzonderlijke gevallen, en moeten zeker gemilderd worden door de nuchtere beschouwing, dat wij staan voor een opvoeding die geenszins opgewassen in tegen de veelvuldige eisen van een europese samenleving. Wij bezondigen ons gemakkelijk aan het naieve opzet een betrouwbaarheid te geven aan iemand die ze niet kan dragen, omdat hij er niet op voorbereid is. Dáár echter waar degelijke voorbereiding heeft plaats gehad door de voorlichting van het onderwijs, van de beproeving en van de ervaring uitgeoefend op een ontvankelijk gemoed, daar kunnen wij de voldoening oogsten van een normale, geruststellende betrouwbaarheid, zoals die beantwoord wordt door de inlandse priesters, door evenwichtige meer-ontwikkelden en door alle slag van trouwe vaklieden en dienaars. Wij menen dus dat de veralgemening van aangehaalde beschuldigingen niet strookt met de werkelijkheid.

Laten wij hier toch nooit uit het oog verliezen dat het geweten, namelijk het allerpersoonlijkste oordeel van de praktische rede over de zedelijkheid van een handeling, een subjectieve uitspraak is die vrij spel laat aan ontwijkingen van objectieve verplichtingen. Zo zal, volgens het algemeen getuigenis van de missionarissen, de ras-echte heiden, ingesloten in zijn heidense opvattingen en onverschillig tegenover het kristendom, geen bezwaar vinden in de polygamie. Zo zal hij ook geen bezwaar zien in het verbreken van het huwelijk om een reden die in zijn oordeel voldoende is. Want éénheid en onschendbaarheid van het huwelijk zijn zedelijke waarden die hem ontgaan. De onvoorwaardelijke bestendigheid en de eenheid van het huwelijk vallen dus niet onder de greep en de bindende kracht van een heidens geweten. Dergelijk geweten moet men « onoverwinnelijk vals » noemen. Dus mogen wij geen aanstoot nemen aan de verwarringen van het heidens huwelijksleven en doen wij best die wantoestanden te verontschuldigen:

die mensen weten niet beter.

Hiermee echter is nog niet gezegd dat de heiden van alle zedelijkheidsgevoel verstoken is. Want de verhouding van de mens tot God ligt niet enkel uitgesproken in de Openbaring, doch ook nog in de redelijke natuur die een afstraling is van Gods oneindige Wijsheid. En hieromtrent mogen wij getuigen dat de Mukongo een zeer gaaf zedelijkheidsgevoel bezit, niet van primitieven, doch van normale mensen die niet alleen scherp aanvoelen de druk van hunne ekonomsiche achterlijkheid, maar tevens ook met al de drang van een natuurlijke tegenwerking zich verzetten tegen elk gebaar en elk woord dat hun zedelijkheidsgevoel kwetst. Ik gewaag niet van de geest die heerst in steden of centra. Mijn jarenlange ondervinding blijft beperkt tot de dorpen van de eigenlijke Bakongo: zeker geen paradijzen van deugd en verstandhouding, maar een aangewezen ervaringsveld waar het besef van goed en kwaad aan de vertrouwde ogen van een belangstellend missionaris duidelijk opvalt.

LICHAMELIJKE EERBAARHEID

Het zou dwaas zijn alle verplichtingen over de lichamelijke eerbaarheid te herleiden tot de mondelinge verordeningen van de ouderen en zonder meer het schuldbesef gelijkschakelen met de betrapte overtreding die onontkoombaar wordt uitgeboet door een straf. Het is wel van binnen uit dat de Mukongo de aandrang voelt om de wetten der lichamelijke eerbaarheid met zoveel kiesheid te onderhouden. Ook komt zijn schaamtegevoel op een treffende manier tot uiting in zijn bezorgheid om altijd en overal tegenover zijn medeburgers een zedige houding aan te nemen, om de wetten van de gewoonte die de eerbied tegenover het ander geslacht opleggen stipt te onderhouden. Zijn kiesheid verraadt zich wel het meest door zijn tamelijk zeldzaam vergrijp aan grote zonden tegen de natuur. Vroegtijdig ingewijd in de geheimen van de voortplanting beseft hij nochtans zeer goed dat het gebruik van de geslachtsorganen enkel en alleen afgestemd is op de voortplanting, en dat de persoonlijke zonde een misbruik is tegen de orde der natuur. De Mukongo weet zeer goed dat enkel het afgesloten gewoonterechtelijk huwelijkskontrakt het recht geeft op het gebruik van het huwelijk. Daarom wordt elke zondige betrekking met een vrij huwbaar meisje buiten alle overeenkomst der gezaghebbenden aangezien als een euveldaad, niet alleen tegen het recht doch ook tegen de eerbaarheid. Die gezaghebbenden zullen dan rechtmatig ingrijpen ofwel om van de plichtige een boete te eisen, ofwel om hem te verplichten tot het doorvoeren van het wettig huwelijk, wijl het voor hen moeilijk wordt datzelfde meisje naar het gangbare tarief van de bruidschat aan anderen uit te huwen.

We moeten ook nog laten opmerken dat, vermits kinderloosheid een ondraaglijke schande is, de Mukongo zoekt naar een waarborg dat het huwelijk de zekerste uitkomst biedt van kinderen (bonum prolis), en dat hij het huwelijkskontrakt voorwaardelijk en verbreekbaar acht tot na de eerste proefneming. Vandaar ook het misbruik der geslachtelijke proefneming dat door de onherroepelijkheid van het kristen huwelijk nog gemakkelijker voorgewend wordt.

Wat de getrouwheid betreft, enkel die van de vrouw komt in aanmerking. Haar geheime ongetrouwheid ligt in zeer ernstige mening der inlanders verbonden aan het physisch mislukken der bevalling van haar wettige zwangerschap, hetzij door sterfgeval, hetzij door ziekte of misvormdheid van het kind. En om die ongelukken te voorkomen

zal zij zich verplicht achten een schuldbekentenis af te leggen aan haar man (Confessio parturientis). De openbare ongetrouwheid van een vrouw, die wordt aangeklaagd bij de inlandse rechtbank, wordt door de gewoonte met zware straffen terechtgewezen, hoofdzakelijk weliswaar als een zwaar vergrijp tegen het recht van de wettige echtgenoot, doch ook als een waar vergrijp tegen de eerbaarheid (luyangulu). Gelukkig mogen we vaststellen dat de Mukongo-vrouw, eenmaal verrijkt met kinderzegen, door de band de echtelijke trouw eerbiedigt. Op tastbare wijze, en wellicht nog meer dan elders, bevinden wij hier dat kinderen de huwelijksband bezegelen en versterken. Laten wij nog opmerken dat de nauw omsloten samenleving van een dorp, waar ieder huis en ieder persoon onderling zeer goed gekend zijn, de zelfbewaking omtrent de lichamelijke eerbaarheid in de hand werkt. Zedelijk wangedrag wordt meestal uitgelokt door een jammerlijk uitweg-zoeken naar verruiming, naar betrekking met vreemde elementen, hetzij lichtzinnige Blanken, hetzij zwarten in de zeer gemengde feestviering van de matanga, waar de inboorling, bedrogen door het klatergoud van geld, aan de opgezette opflakkering van de kwade drift meedoet en zijn eerbaarheid vergooit.

RECHTVAARDIGHEID.

In het nauw besloten midden van de inlandse dorpen, waar de mensen elkaar volkomen kennen met hun overvreemdbare rechten op privaat bezit, mogen wij getuigen dat het rechtvaardigheidsgevoel zeer levendig is. En het gaat zeker niet aan te beweren dat degene die onrecht pleegt zijn plichtigheid eerst zal beseffen wanneer hij betrapt wordt, net alsof het er enkel om te doen ware een zekere behendigheid aan de dag te leggen om aan schuld op gebied van rechtvaardigheid te ontkomen. Het is nogmaals van binnen uit dat de Mukongo het recht op privaat bezit erkent, eerbiedigt en wreekt als het miskend wordt. Schade berokkend aan een planting, - ontvreemding van enige huisraad, kledingstuk of huisdier, - onwettige toeëigening of bezetting van grond, - schuld aangegaan in een lening of door gewelddaden, - oneerlijk vruchtgebruik van bossen en bepaalde bomen, - ongelijke verdeling van gemeenschappelijke buit of gezamenlijk gewin, - echtbreuk, enz. - dat alles zijn zaken die in de loop van het eentonig dorpsleven opgevat worden als misdrijven tegen de rechtvaardigheid en die aangeklaagd worden hetzij voor de inlandse rechtbank, hetzij voor het beperkter verhoor van enkele oudere gezaghebbenden uit het dorp, al naar gelang van de belangrijkheid van het geval. De ernst waarmee die mannen ernaar streven om de waarheid te achterhalen en recht te laten geschieden, de strenge ordentelijkheid der rechtspleging die alle willekeur en onbeheerste verwarring beslist van de hand wijst, de overtuigende zakelijkheid van hun fijn geschakeerd woord, dat rake feiten opsomt, doeltreffend commenteert en met een sluitende dialektiek africht naar de genomen stelling, - getuigen best van hun nuchtere wijsheid naar de welke de jongeren met rechtmatige eerbied en ontzag opzien. Ik heb van die vakmannen hartelijk zien lachen met de onbeholpenheid van een blanke staatsagent die een onderzoek kwam instellen naar de dader van een brandstichting...

Zeker, de zwarte is twistredenaar, maar hij is ook geboren advokaat, omdat het rechtsgevoel hem in het bloed zit. En het is zeker niet zonder reden dat wijze missieoversten een nzonzi, pleitbezorger, van de buurt ontbieden om de onvermijdelijke geschillen van het zwarte personeel te beslechten. De uitspraak van dergelijke gerichten behelst natuurlijk de onmiddellijke teruggave van het gestolen voorwerp of gelijkwaardige schadeloosstelling met een boete voor de schaamteloosheid van het misdrijf. Dat boetegeld moet

de palmwijn dekken van de pleitbezorgers in de dorpen of gaat in de kas van de officiële rechtbank. Dat ceremonieel van de rechtszitting wordt wel eens over het hoofd gezien, wanneer het gaat om een kleine diefstal die op heterdaad betrapt werd. De vrouwen die van hun landwerk terugkomen, scharen zich vóór de hut van de betrapte dief, krabben gauw met haar hak wat vuilnis bij elkaar en werpen het ongenadig in diens woonkamer, terwijl zij luidkeels het zaakje zonder einde bezingen en op maat van de trommel aan het dansen gaan: in hun midden staat de beschaamde booswicht, met klei besmeurd en zichtbaar versierd met de tropheeën van zijn schelmstuk. Als het rechtsgevoel van de inboorlingen zich met dergelijke beschimpingen wreekt over de schending van een privaat bezit, wat dan denken van de schending van het hoogheilig familiebezit, ik bedoel de onwettige toeëigening of het onwettig gebruik van een stuk grond, onvervreemdbaar erfgoed van de moederlijke familie? Men hoeft maar even te luisteren naar de lopende klachten die bij de inlandse rechtbank ingediend worden, om overtuigd te zijn van de rechtmatige gehechtheid der inboorlingen aan hun familiebezit. De twistredenen nemen geen einde. Ook valt het niet moeilijk te bemerken hoe scherp zij tegenwoordig gekant staan tegen de overrompeling van de maatschappijen die hun beste gronden komen bezetten met vee of plantages.

LIEFDE.

De zwarte, heeft men gezegd, leeft tussen vrees en belang, net alsof hij geen besef heeft van het edelste menselijk gevoelen der liefde en de honderdduizende uitvindingen miskent van haar rijkgeschakeerde kiesheid, - net alsof hij niet aanvoelt de honderdduizende manieren om haar te kwetsen! Vrees en belang komen best naar voren in zijn betrekkingen met de Blanken, vreemdelingen die door vernuft en welstand hém overheersen en die van tel en gewicht zijn in de balans van zijn stoffelijk gewin. Laten we ook nog toegeven dat een heilzame vrees de Mukongo weerhoudt van hovaardige stelling en vredestorende willekeur tegenover de ouderen, wegens zijn bijgeloof aan geheime kwaadstokerij. Doch daarbuiten, wat een heerlijke ontvouwing van echtelijke liefde, - welk een onvermoeibare, lankmoedige en beheerste toewijding van een moeder aan haar kind, - welke innemende menslievendheid onder medeburgers, welke wederzijdse eerbied, welke kiese dankbaarheid voor een bewezen dienst, welke hulpvaardigheid, welke zelfbeheersing! Zou men hier de paradoxale gedachte van Pater Charles S. J. niet mogen aanhalen: Il faut être un magnifique païen pour faire un bon chrétien? Laten we het paviljoentje neerhalen van het meerderheidsgevoel dat wild en woest de liefde kwetst en vragen we ons af of de beproefde verdraagzaamheid van de zwarte niet verder reikt dan de onze.

De Mukongo zet voorop dat ieder mens zijn waardigheid als mens vóór zich uitdraagt: muntu ye kimfumu kiandi. Derhalve beschouwt hij het scheldwoord als een ongerechtige schending van die waardigheid. Die waardigheid moet erkend worden door zonder onderscheid de voorbijganger te groeten of zijn groet te beantwoorden. Het zal hem niet ontvallen de spot te drijven met enig lichamelijk gebrek noch met de naam die aan het eigenste wezen van de persoon toebehoort, noch met zijn armoedige kleding. Het past niet iemand in aanwezigheid van anderen een berisping toe te dienen en hem aldus te beschamen. Een reiziger deelt ongevraagd van zijn mondvoorraad mee aan zijn reisgezel. Nooit wordt er twist uitgelokt om het voedsel dat gemeenschappelijk uit dezelfde schotel genomen wordt. Kinderen, vooral tweelingen, dienen gelijkberechtigd te

worden in voedsel en kleding om hun jaloersheid niet op te wekken. Een ziek familielid of een zieke vriend dient vereerd te worden met een bezoek en een aangename verrassing. Wordt iemand vereerd met dienstpleging of een voorkomende vergasting, dan acht hij zich verplicht te gepaste tijd tot een gelijkwaardige wederdienst. Het hoeft geen betoog dat de Mukongo edelmoedig een oproep tot weldadighid weet te beantwoorden. Spijts de onweerswolken die in het huisgezin tot hoge spanning kunnen opgevoerd worden en bij uitzondering leiden tot jammerlijke en onherroepelijke doorbraak, mogen wij in het algemeen gesticht zijn door de goede verstandhouding tussen de echtgenoten en waarnemen hoe zij elkander genegen zijn, elkaar hulp verlenen in het handwerk en voor de zorg voor de kinderen. Met geweld ingrijpen is een zeldzaam verschijnsel in de tegenwerkingen die kwade feiten en verstorende bejegeningen op de Mukongo uitoefenen. Een kerngezonde zelfbeheersing ligt over zijn betrekkingen tot zijn medeburgers.

In tegenstelling met ons zeer individualistisch familiestelsel, ligt en blijft elk lid in een zeer nauwe, onverloochenbare saamhorigheid verbonden met zijn moederlijke familie en wordt ieder onontkoombaar verantwoordelijk gesteld voor de belangen van de ganse groep. Men zou zeggen dat de Mukongo zijn ganse familie achter de rug draagt. Zeker geen « sinécure » voor een loontrekker die herhaaldelijk en onverbiddelijk wordt lastig gevallen om in de veelvuldige noodwendigheden van ongegoede verwanten te voorzien: schuldvereffening, boete, lichamelijke verpleging, bruidschat, bijdrage tot een begrafenis, kostelijke verplaatsing, steun aan weduwschap met kinderen, enz. Toch vergeet de Mukongo zich zelf en behartigt hij met de grootste zelfverloochening het welzijn der zijnen. Mag zulks niet aangezien worden als een toewijding van het beste allooi?

Besluit.

Eerbaarheid, rechtvaardigheidsgevoel en liefde; ziedaar het mooie driespan van een geestelijke wereld dat de ganse ethiek draagt van de Mukongo. Ik heb aangetoond hoe de eerbaarheid grove leemten vertoont en hoe de rechtvaardigheid en de liefde ook op ongelijke wijze worden beleefd. Doch ik heb ook vastgesteld dat deze drie gevoelens sterk aanwezig zijn, zodanig dat zij zich niet alleen klaar en duidelijk opdringen als een ontegensprekelijk feit, doch ook moeten beschouwd worden als een gunstige grond waarin de missionaris met betrouwen het zaad kan neerleggen van de strengere katholieke leer. Katholieke godsdienst eist onvoorwaardelijke en universele onderwerping aan de natuurlijke en geopenbaarde wet van God. De taak van ons zendelingswerk is niet ten einde, zolang wij niet de heidense vooroordelen hebben opgeruimd die die totale onderwerping in de weg staan. Een bindend besef deen aanvaarden van wetten die tegen de gewoonte indruisen of er buiten staan, dat is stellig een moeilijke taak die op lange tijd is berekend, en door de hedendaagse weelde fel zou kunnen worden aangetast, want juist die weelde dreigt de zwak opgetilde zielen te doen hervallen in de gemakkelijke beleving van hun aangeboren heidendom.

Laat ons hopen dat onverdroten godsdienstonderricht, uitdrukkelijk en overtuigend beroep op de goede wil, en de zegen van Gods genade de strijd zullen winnen. We zullen een aanmoedigend uitgangspunt vinden in de tastbare aanwezigheid bij onze toehoorders van de drie voornoemde gevoelens: eerbaarheid, rechtvaardigheid en liefde. In allen ernst zullen wij hun belangstelling kunnen opwekken met hun te zeggen: Gij kinderen van een-

zeltde Vader, gij vereert God door uw mooie gevoelens van eerbaardheid, rechtvaardigheid en liefde. Weest edelmoedig om die verder te ontwikkelen, volgens de nadere bepalingen van Gods Wet en Gods wil, die wij, gemachtigde priesters, u geven. En dan zult ge, onvermijdelijk de eerbied en de achting winnen van uw blanke medebroeders en de gewenste toenadering bewerken van een onverdeelde kristelijke gemeenschap.

J. Decapmaker, C.SS.R.

Toonparallelisme als Mnemotechnisch middel in Spreekwoorden.

Elders [1]) werd reeds aangetoond dat in de moderne Lubapoëzie gebruik gemaakt wordt van procédé's, gebaseerd op de syllabische toonhoogte, om de klankexpressie van gedichten te verhogen. Een van die mogelijkheden, natuurlijkerwijze voorhanden in het Luba, is het melodisch- of toon-parallelisme. Dit bestaat hierin dat de tweede versregel juist dezelfde toonopeenvolging vertoont als de eerste. Een volledig parallelisme is echter relatief zeldzaam, daar in de twee versregels doorgaans toch de een of andere klankgreep niet overeenkomt. Men zou dus een onderscheid kunnen maken tussen een volledig en een onvolledig toonparallelisme. Dit procédé is echter geenszins nieuw en dankt zijn bestaan niet aan moderne pogingen om gedichten te schrijven.

Toonparallelisme was in feite reeds lang gekend in de gesproken woordkunst van de Baluba, voornamelijk in de spreekwoorden en raadsels. Tussen deze twee genres van de gesproken woordkunst bestaat er geen verschil naar de vorm, doch enkel naar inhoud en funktie. Volkswijsheid gecondenseerd in een zin of zinnen, niet gekenmerkt door toonparallelisme noemen we « gezegden ». Vinden we dat vormkenmerk wèl terug, dan spreken we van « spreekwoorden » als het een samenvatting is van volkswijsheid; we noemen het raadsels wanneer het een vorm is van kinderspel. Iemand geeft de eerste regel als raadsel op. Het lijkt ons dikwijls voor degene die het antwoord zou moeten vinden een onmogelijke taak, als hij de oplossing niet reeds vroeger gehoord heeft. Het voornaamste schijnt hier « toonparallelisme als spel » te zijn. Men kan dus met recht van toonraadsels spreken.

Waar het toonparallelisme in de moderne poëzie veeleer een middel is om de vormschoonheid van de expressie te verhogen (vooral als de toonbeweging aangepast is aan de inhoud), heeft het in spreekwoorden en raadsels als voornaamste funktie het van buiten leren en onthouden te vergemakkelijken. Bij de raadsels echter waar ons de inhoud van bijkomstig belang schijnt (het is een tijdverdrijf voor de kinderen in de avonduren), is het melodisch genieten de hoofdzaak.

Evenals het Luba, maken veel andere Bantutalen gebruik van dit procédé in hun spreekwoorden om ze gemakkelijker in het geheugen te prenten en te bewaren. Daar er echter absoluut geen gewilde overeenkomst bestaat tussen inhoud en toonvorm, is het op de eerste plaats een mnemotechnisch middel en dan pas een uiting van woordkunst.

Zie hier een reeks voorbeelden om aan te tonen dat het toonparallelisme in meerdere, wellicht in bijna alle Bantutalen gekend is.

---

1) Kongo-Overzee XVIII, 2-3, (1952), Eerste Geluiden uit de Luba Poëzie blz.98.

De voorbeelden die hier aangehaald worden om het toonparallelisme te illustreren zijn de meest treffende. Men mene dus niet dat in alle spreekwoorden dit parallelisme even volledig is. Vaak komt het enkel voor aan het einde van ieder vers, zodat men in dat geval beter van « toonrijm » zou kunnen spreken. Spreekwoorden waar dit vormkenmerk gans ontbreekt, noemen we « gezegden », een indeling dus die gans van ons komt.

1. CILUBA

(i) Nzálá úá kávúámbu
Díúkútá úá múyúúki

Honger drukt teneer Een verzadigd gevoel doet spreken.

(ii) Mpukú iayá
Ngeni iavúá

Als de ratten weg zijn Vindt men middelen om ze te pakken. (Als het kalf verdronken is, dempt men de put).

(iii) Kebéla múkáná
Múkáná
Mukúkebákébá

Je meent voor je mond te zoeken Maar in feite zoekt de mond jou. (Het is niet uw wil, maar de drift naar voedsel die u tot eten aanzet).

(iv) Kúpa n-kúteeká
Nanshá (wéewé)
Múpekápumbé

Geven is je geld uitzetten Zelfs al geef je aan een onbeduidend man.

(v) Kákasu kaa kápámba
Kátapatapá pánshi

Een hak klein geworden door de arbeid Heeft veel werk verricht op het land. (Dit zegt men van een man met veel ondervinding).

2. KANYOK

(i) Mút â· Kábûluk
Túbâ· kúmânyik

De kop van de kleine antiloop We hebben die wel herkend. (We hebben je gedrag wel doorzien!)

(ii) Muánzám uâf
û· kadî·ngôh
Ciúmb mátûmb

De zwemmer is verdronken Wat dan te zeggen van hem Die niet zwemmen kan. (Wat een ervaren man niet kan, moet je niet proberen!)

(iii) Dí·s diâ sámb
Kamon
Cí·t ciâ mú·t

Het nest van de rat ziet andermans bezit niet.

(iv) Lúsénêny
lulond
há dílên

De kleine rode mier volgt altoos de rietstengel (Een mens gaat altijd waar hij familie heeft).

(v) Mún ûm
kadia· kúbóz
Lúkûs

Één vinger kan niet verpletteren een luis. (Eendracht maakt macht).

3. NOORD KISONGYE

(i) n-kukúpa n-kukúpa;
mpalá bíi ia kásha

Aan u geven, aan u geven ; Een voorhoofd als van een antiloop. (Je vraagt zonder ophouden en denkt er niet aan dat die dingen opraken).

(ii) Toókufuilá bú mukuenú,
Anká 'a múnda muá nyinoobé

Je moet niet behandelen al te goed uw neef, Enkel hem die uit de schoot van uw moeder is. (Voor dichte verwanten heeft men meer over dan voor verre).

(iii) Baaba lolé baaba;
Meebele a kúmiina

Och loop heen, mijn vriend; Mais om te planten. (Bemoei je met je eigen zaken, ik heb je raad niet nodig).

(iv) Boodími okotóka
Buaná ta m-bupíka

Als je het land bebouwt, schei op tijd uit. Kind zijn is geen slavernij. (Vermijd elke overdrijving, houd de gulden middenweg).

(v) Bua m-buaméneené
Ta m-buatóóká meesó

Een paddestoel is opgeschoten Maar niet in het oog gevallen. (Enkel als God u helpt, zul je geluk hebben in het leven).

Leo Stappers, C.I.C.M.
College Kamponde, Kasayi

Que signifie le nom Batswa?

Sur cette question la revue AFRICA XXIII-1, p. 45, publie un article de M. D.W. Jeffreys. Les opinions très variées des divers auteurs qui ont plus ou moins touché à la question y sont exposées. Effectivement, le dicton rappelé par M. Jeffreys (sous une formulation différente) « quot capita tot sensus » s'applique ici, comme presque toujours dans les problèmes d'onomastique. Parmi ces citations, rares sont celles qui traitent de la question ex professo; il s'agit presque toujours d'étymologie occasionnelle affirmée sans la moindre preuve.

Il est regrettable que l'auteur ait cité toutes ces opinions pêle-mêle sans classification critique de la valeur. Un autre défaut est que toutes les sources sont anglaises, avec les seules exceptions d'un livre de Meinhof et d'un article en français publié par l'auteur lui-même dans le Bulletin du Cameroun. De la part des Anglo-saxons nous sommes habitués à cette attitude d'aspect discriminatoire; elle n'en est pas moins défavorable à l'avancement de la science.

Le nom dont on désigne généralement les Pygmées et Pygmoïdes africains est une des variantes du radical TWA: Tswa, Twe, Twah, Thwa, Kwa, Ka, Roa, Rwa, Sarwa, Twana, etc.. Le sens attribué à ce vocable varie beaucoup selon les auteurs. Comme il s'agit de Pygmées on pense généralement que la signification originale est: petit, court, nain. D'aucuns traduisent par: les hommes, étymologie très fréquente des noms de peuplades. Vu la condition sociale de ces tribus, d'autres y voient le sens de: esclave, ou inférieur, ou banni, rejeté. Rares sont ceux qui lui trouvent un sens géographique: vers le sud, p. ex. Certains, enfin, opinent pour la signification de: étranger, et M. Jeffreys se range franchement à leur avis. Le sens: inférieur, en serait dérivé tout naturellement, puisque normalement les hommes considèrent les étrangers, les autres, comme inférieurs, « barbares ».

Toutes les explications sont rejetées par l'auteur parce qu'elles ne sont basées sur aucun principe, excepté les sens: hommes et étrangers, qui se rencontrent fréquemment et un peu partout au monde comme appliqués à des groupements ethniques.

De ces deux M. Jeffreys ne peut retenir que: étrangers, parce que, surtout, le nom n'est pas réservé aux seuls Pygmées, mais est aussi porté par des Nègres de haute stature, comme les Ngoni, les Zulu, etc. L'auteur range encore parmi les vrais Nègres portant le même nom que les Pygmoïdes: les peuplades congolaises Barua-Balua-Baluba et Balomotwa. Et parmi les preuves que le mot ne signifie pas «nain», on lit encore la citation de Johnston: «les missionnaires belges prétendent qu'il existe dans la contrée à l'est du Lualaba une secte nommée Batwa ayant plusieurs degrés d'initiation.»

La racine de ce mot, dont dérivent les noms donnés de préférence aux Pygmées d'Afrique, ne serait pas bantoue, mais d'origine Hamitico-Sémitique dont l'influence a pénétré fort loin vers l'intérieur du continent. Les Arabes, surtout par leurs raids esclavagistes, peuvent avoir transporté le mot très loin, et jusqu'aux Indes où se trouve une tribu Botwa. Ce radical hamitico-sémitique, *tu*, serait en rapport avec l'ancien égyptien *atui* = ennemi, et aurait donné origine à des noms de localités comme Baruwa devenue Méroé sur le Nil, Barawa dans le Juba, Massawa en Erythrée, etc.

Il faudrait remarquer ici que l'influence arabe ne s'étend en Afrique nègre que depuis

un nombre relativement restreint de siècles. Et leur pénétration à l'intérieur du continent ne remonte pas au-delà du XIX° siècle. Il n'est guère admissible que les Pygmées et les tribus nègres, soudanaises ou bantoues, aient envahi l'Afrique centrale ou méridionale consécutivement à l'expansion arabe. D'ailleurs, vu l'éparpillement des groupes sur une immense étendue, le nom Batwa, etc., doit remonter à une époque beaucoup plus ancienne.

Dans l'étymologie des noms propres il règne souvent un grand manque de principes; elle ne sort que rarement de la dérivation populaire. L'auteur a donc pleinement raison de rejeter les explications qui ne sont pas basées sur les principes. Mais quels principes? Il ne nous le dit malheureusement pas.

Mais il y a plus. Il suppose que tous ces noms qui ont quelque ressemblance avec le radical TWA dans l'une ou l'autre de ses nombreuses variantes, dérivent effectivement d'une même racine; ce qu'il faudrait commencer par prouver. Et dans l'absence de cette preuve, toute l'argumentation de M. Jeffreys s'écroule fatalement. Or, dans l'étymologie et l'onomastique européenne les documents historiques démontrent clairement que des mots actuellement identiques dérivent de racines totalement différentes; le cas peut donc s'être présenté également en Afrique. D'autre part, la possibilité d'une dérivation n'est pas une preuve de la dérivation effective. Si donc il était démontré que, disons: Batswa et Baluba, *peuvent* se rattacher à une origine commune, il resterait encore à prouver que cette parenté existe de fait. Et ici nous sommes loin de compte! D'une part nous ne disposons d'aucun document historique; d'autre part les règles étymologiques ne sont encore qu'imparfaitement connues pour les langues africaines. Si déjà un nombre important de racines bantoues primitives a pu être fixé avec une certitude suffisante, et que donc des lois phonétiques ont pu être découvertes, nous sommes encore dans l'ignorance concernant les lois régissant les variations tonétiques; et même pour ce qui concerne le côté phonétique de l'étymologie, il reste une grande quantité de mots à examiner de ce point de vue.

Et plus particulièrement pour notre cas, est-il actuellement possible de démontrer l'identité radicale de Batwa, Baluba, Baroa, et de tant de mots construits avec des radicaux: ta, tsa, tswa, twa, swa, twe, tu, lu, lua, lwa, loa, ka, kuwa, ju, juwa, jwa, ro, roa, ruwa, etc.? Que chacun, dans la langue indigène qu'il a apprise à fond, dresse une liste de vocables construits sur ces syllabes, et il lui sera difficile de croire à l'origine commune de cette quantité de mots très divers. Un des malheurs de l'étymologie africaine est que ceux qui la cultivent ne possèdent qu'une connaissance rudimentaire, si pas nulle, d'une langue africaine.

L'auteur ne retient que le sens de « étranger » qui se trouve dans plus d'une autorité parmi les linguistes cités. Le sens « homme » donné par les Pygmées des Bakuba est rejeté « parce que rien dans le contexte ne montre que Batwe n'aurait pu aussi bien signifier « étranger », excepté le fait que les gens s'appellent généralement « hommes », laissant les autres employer le sobriquet « étrangers ». Ce qui ne nous semble point un argument faible!

Une autre difficulté contre l'explication admise dans cette étude est l'extension considérable de ce nom à travers l'Afrique noire et son application constante aux Pygmées (avec la seule exception plausible des Ngoni; car pour les autres peuplades nègres il faudrait commencer par prouver l'identité des radicaux). Il serait passablement étonnant que les diverses peuplades Nègres de langue bantoue ou soudanaise auraient appliqué aux nains le même nom qui n'est plus employé dans leur langue en tant que nom commun

(les quelques exceptions citées par Johnston avec le sens « esclave » sont à recontrôler et doivent être prouvés ne pas être une extension du nom propre) et que tous ces groupes si éloignés les uns des autres auraient accepté et conservé pareil sobriquet comme leur nom propre.

Et c'est ici qu'il nous faut ajouter une remarque importante. Dans tout cet article, comme dans nombre d'essais du même genre, on perd de vue ou l'on néglige les faits et lois sémantiques. Même s'il était prouvé que tous les radicaux et noms cités pour les Pygmées et quelques tribus Nègres ont réellement une origine commune et que le sens est effectivement «étranger», il resterait toujours la nécessité de rechercher s'il s'agit d'un nom commun appliqué a certaines tribus à titre de nom propre, ou si, au contraire, nous nous trouvons devant un cas d'ecsémie désindividualisante, bien connue en sémantique (comme: franc de Francs, esclave de Slaves, bougre de Bulgares, etc.). Le mot aurait, p. ex., pu provenir d'un radical signifiant: homme, disons dans la langue hypothétique pygmée, puis être devenu le nom propre de ce peuple, pour finir avec le sens de: «Nains», ou «Inférieurs», ou «Étrangers», etc. qui, ensuite, aurait été appliqué à une tribu étrangère Nègre comme les Ngoni. Pareille hypothèse ne peut être exclue a priori.

Un examen plus approfondi des faits montrera qu'une plus grande circonspection devrait présider à l'emploi des sources. M. Jeffreys cite beaucoup d'auteurs anciens qui n'ont fait que traverser le pays et considère leurs informations comme exactes. Ainsi il cite pour la Cuvette centrale congolaise un certain Migeod, 1923; nous traduisons: «Il y a des Pygmées entre Busira et Congo, mais il (M. Gots qui avait une bonne information au sujet des Pygmées) dit que les Batwa ne sont pas du tout des Pygmées. Les Pygmées sont appelés Bafoto.... J'étais content de voir un Batua de quatre pieds huit. Le mot est trisyllabique, et pas Batwa, l'orthographe ordinaire.»

Or, les Batswa de l'Equateur sont de réels Pygmoïdes; qu'ils ne soient pas de race pure et que de ce fait parmi eux se rencontrent des individus plus grands que certains Nègres. est une tout autre question. Ces Messieurs Migeod et Gots n'étaient donc pas si bien informés au sujet de ces Batswá! Ceux-ci se nomment eux-mêmes Batɔa tandis que les Nkundo disent: Batswá et les Ekonda: Batwá. A présent ils commencent à rejeter ce nom, mais ce semble n'être que parce qu'il est souvent employé comme terme de mépris par Blancs et Noirs. Ils veulent donc le remplacer par le nom Balúmbɛ, anciennement réservé aux groupements Pygmées de l'Ikelemba-Ruki-Congo, comme d'autres groupes avaient d'autres noms spécifiques.

Les Bafotó sont les Pygmoïdes de la région de Lulonga-Lopori. Ils ne sont pas de race plus pure que leurs congénères plus méridionaux; par contre ils sont culturellement plus purs, si l'on peut s'exprimer ainsi (il faudrait plutôt parler au passé, car tout cela change rapidement). Le terme Bafotó leur est appliqué par les Nègres voisins, Mɔngɔ et Ngɔmbɛ. Eux-mêmes se nomment Batɔa, terme que les Nègres voisins ignorent totalement et qui n'est donc pas encore déprécié. Nous voilà donc loin de l'affirmation de notre auteur: «là où nous possédons des renseignements précis au sujet de ces peuples, on trouverait que ce terme (Batwa) n'est pas employé par les Pygmées comme leur propre nom.»

Johnston, dans son livre sur Grenfell, cite diverses tribus Pygmées de l'Equateur, et il s'agit bien, cette fois, dans les termes même de l'auteur, de « tribus naines »: Barumbi ou Barumbo, Bapoto ou Putu, Batwa ou Joapi. Il n'apparaît pas si Batwa est ici donné comme nom générique; il semble bien que non. Et nous venons de voir que les Bafoto ne sont pas connus par les Nègres environnants sous le nom de Batwa ou

Batswa. Par contre les Balúmbe sont bien considérés comme Batswa, mais sont rarement appelés ainsi par leurs voisins Nègres. Il en est de même des Bilángi, au contraire des Jɔfɛ, des Iyɛki, des Boné, et des groupes vivant entre Ruki-Momboyo et les Lacs Tumba et Léopold II, où seul est en usage le nom Batswá-Batwá, ou Batɔa pour les Pygmées mêmes. (Le nom Bolúmbe est dans cette région usité seulement dans le langage du gong).

En résumé, nous estimons que la question est toujours indécise et qu'il faudra attendre des recherches plus approfondies et des études étymologiques scientifiques.

G. Hulstaert, M.S.C.

Het Polysynthetisch Aspect van het Tshiluba.[1)]

II. Woorden die aanduiden wat de werking doet.

Nu behandelen we de substantieven die uitdrukken dat waaraan een werking of toestand toegeschreven wordt. Ook deze woorden worden gevormd door het samentrekken van zinnen.

De eerste groep woorden die we behandelen, zijn die welke een lijdend voorwerp bij zich kunnen hebben. Zij worden gevormd door het samentrekken van volgende zinnen:
tshidi bú muditshío thibi.shá bála.lá = wat is gelijk wat doet opstaan de slapers
of een variante ervan:
tshidi bú tshidi tshibi.shá bála.lá = wat is gelijk wat doet opstaan de slapers

Beide zinnen geven het woord: tshibi.shá bála.lá = wat de slapers doet opstaan, wekker der slapers. Bij het samentrekken neemt *tshi* van *tshidi* (wat is) de plaats en de toon van *bú* en trekt de stam van het werkwoord tot zich.

Dat er zoveel wordt uitgestoten bij het samentrekken, kan verwondering baren bij een oningewijde. Bij de vorming van sommige woorden wordt er nog wat meer uitgestoten. Bijvoorbeeld het woord: ta.tu *múé.nú* (schoonvader), komt van de zin: ta.tu múé.ná múkaji údíbo babaká = de vader eigenaar van de vrouw die gehuwd wordt. Bij het samentrekken neemt de *ú* van *údíbo* de plaats in van de *a* van *muena* en de rest wordt weggelaten.

Bovenvermelde «tshi»-zinnen geven substantieven met voorvoegsel *tshi* en met tonen gelijk in de ncemvorm van het aangewende werkwoord. Deze zinnen hebben volgende woorden gegeven:
tshiéndá búfukú = tshidi bú tshidi tshiendá búfukú: wat 's nachts gaat = wat is gelijk wat gaat 's nachts = nachtraaf.
tshiéndá nkayá = tshidi bú tshidi tshiendá nkayá: wat alleen loopt = wat is gelijk wat loopt alleen = alleenloper.
tshiénzá bísébá = tshidi bú tshidi tshienzá bísébá: wat maakt vellen = wat is gelijk wat maakt vellen = looier
tshibulá ngéní = tshidi bú tshidi tshibulá ngéní: wat gebrek heeft aan verstand = wat is gelijk wat gebrek heeft aan verstand = dommerik.
tshibengá nsápu = tshidi bú tshidi tshibengá nsápu: wat weigert bladeren van boontjes= wat is gelijk wat weigert de boontjesbladeren = die de bladeren van de boontjes niet eet.
tshikuniá buâtú=tshidi bú tshidi tshikunía buâtú: wat afknaagt de prauw=wat is gelijk wat afknaagt de prauw=een vis die aan de prauw knaagt.

---

1) Vervolg van ÆQUATORIA 1952. Deel I begint in no 1 van dat jaar. (Red.)

Kenmerken van deze woorden.

1. Deze substantieven kenmerken zich door het lijdend voorwerp dat ze bij zich kunnen hebben.

2. Ze kunnen een persoon, een dier of een zaak beduiden, en worden daarom doorgaans als bijstelling aangewend met of zonder het betrekkingswoordje *-a*. Voorbeelden:
múntú wá. tshiéndá búfukú n'apéte njíu (1),
múntú tshiéndá búfukú n'apéte njiu (2).

De letterlijke vertaling van (1) luidt: de mens *die doet* gelijk wat 's nachts rondloopt, zal gevaar lopen. De vertaling van (2) is als volgt: de man, de nachtraaf, zal gevaren lopen.
mbwá wá. tshiéndá búfukú, né tumúshípe (1),
mbwá tshiéndá búfukú, né tumúshípe (2): de hond die doet gelijk wat 's nachts rondloopt, wij zullen hem doden.
múntú wá. tshíkosá nsámbu, udíku (1),
múntú tshíkosá nsámbu, udíku (2): de man die doet gelijk wat slecht de geschillen, is er.
mfalánga ntshíkosá nsámbu=geld is 't wat de geschillen slecht;
mbují wá. tshíkosá nsámbu=de geit die doet wat slecht de geschillen (met een geit te geven was het geschil uit).

3. In verband met een persoon, hebben deze « tshi-woorden » doorgaans een amplificatieve betekenis.

Wordt « tshi » door « ka « vervangen: kadi bú kadi kabi.shá bála.lá, dan bekomt men de « ka-woorden » van deze groep. Voorbeelden:

tshíta.la kábi.shá bála.lá=de haan de wekker van de slapers
mvu.lá kábi.shá bála.lá= de regen, de wekker van de slapers
ntánku kábi.shá bála.lá= de klok , de wekker van de slapers
múbe.dí kábi.shá bála.lá= de zieke, de wekker van de slapers
ntandé kálúká mákonde= de spin, de vlechter van de netten
muâná kálúká bífúlú= het kind, de vlechter van de hoeden
nyú.nyú kálúká másúa= de vogel, de vlechter van nesten
má.lú kásékéshá bántú=de zaken die de mensen doen lachen
múntú kásékéshá bántú=de mens die de mensen doet lachen
nkúsú kásékéshá bántú=de papegaai die de mensen doet lachen.

Deze woorden hebben de zelfde kenmerken als de voorgaande.

Wordt «tshidi» door *n(m)* vervangen, dan vormt men de *n*-woorden van deze groep:
mbú tshidi tshíbi.shá bála.lá = mbi.shá bála.lá.
Voorbeelden:
tshíta.lá mbi.shá bála.lá = de haan, de wekker van de slapers
mvu.lá mbi.shá bála.lá = de regen, de wekker van de slapers
ntánku. mbi.shá bála.lá = de klok, de wekker van de slapers
múbe.dí mbi.shá bála.lá = de zieke, de wekker van de slapers
má.lú nsékéshá bántú = de zaken die de mensen doen lachen
múntú nsékéshá bántú = de mens die de mensen doet lachen
nkúsú nsékéshá bántú = de papegaai die de mensen doet lachen
mvu.lá ndokélá míku.na = de regen die valt op de bergen
múntú ngéndá búfukú = de mens, de nachtraaf
ngéndá múshingá = de koopman

ngímbá ngómá = de trommelslager
ngí.tá buâtú = de roeier
nsábúlá nkala = ijsvogel = vogel die de krabben ophaalt.

Ook deze groep heeft de zelfde kenmerken als voorgaande groepen.

Gebruikt men in plaats van «tshidi» de uitdrukking «muá.lútshio», dan ontstaan de «lu-woorden» van deze reeks: múa.lútshio bú tshidi tshibi.shá bála.lá = lúbi.shá bála.lá. Voorbeelden:

tshíta.la lúbi.shá bántú = de haan, wekker van de mensen
ntánku lúbi.shá bántú = de klok, wekker van de mensen
múbe.dí lúbi.shá bántú = de zieke, wekker van de mensen
mvu.lá lúbi.shá bántú = de regen, wekker van de mensen
má.lú lúsékéshá bántú = de zaken die de mensen doen lachen
múntú lúsékéshá bántú = de mens die de mensen doet lachen
nkúsú lúsékéshá bántú = de papegaai die de mensen doet lachen
nzo.ló luákájá má.lú = de kip dat de zaken in orde brengt (met een kip te geven was de zaak in orde)

Dezelfde kenmerken als voorgaande groepen; «lu» wordt nu als een amplificatieve vorm aangevoeld.

Uit de studie van deze drie reeksen blijkt weer het feit dat naamwoorden met een verschillend voorvoegsel kunnen voorkomen: tshíbi.shá, kábi.shá, mbi.shá, lúbi.shá.

Vaste gezegden zijn uit deze reeksen ontwikkeld. Ze kunnen nu doorgaan als samengestelde naamwoorden;

tshíjí.ká bítalu = de grafdelver
tshídingá bákaji = de tijd die de vrouwen bedriegt
luábánía nkasú = de uitdeler van de hakken
ntunía míkoló = blad van zoete patat dat zich omkrolt in de pot (letterlijk: wat de benen plooit)
ntunía móngú = een rups die de rug plooit
kádia bíu.la = padden-eter (slang die padden eet)
kákótá nkuní = kniptor (kever die het hout doorboort)
lúzénzá má.lú = iemand die over alles praat
luíbáká nzubú = een metser
ntua kubidi = een mes dat langs twee kanten snijdt
ntapá mítshi = een houthakker.

Bij deze woorden is het tweede woord voorwerp van de werkwoordelijke stam van het eerste; dus niet te verwarren met bijvoorbeeld; «kádia bábandí» = een larve op palmbomen (letterlijk: wat de klimmers eten); deze wooren horen thuis bij de groep: het voorwerp van de werking.

Br. Adalbert,
Broeders van Liefde,
Lusambo.

De Lagere School bij de Nkundo.

De Nkundo zijn een der talrijke stammen van Congo en vallen dus ook onder de algemene voorschriften van het onderwijs. De van hogerhand opgelegde reglementering is nochtans niet even gemakkelijk toe te passen in alle streken en zou dus met een zekere omzichtigheid moeten opgelegd worden volgens de mogelijkheden van de onderscheiden stammen. Men moet immers rekening houden « whether Africans possess the basic potentialities to enable them to respond adequately to the vast changes occuring in their environment and upbringing. » (S.Biesheuvel, African Studies, vol. II, n° 2 blz. 49.)

Verschillende onderzoekingen in de niet-gesubsidieerde H.C.B. school te Flandria, die zeker niet in ongunstiger voorwaarden was dan de gesubsidieerde scholen, stellen sommige punten in een bijzonder daglicht.

Een der meest opvallende eigenaardigheden is wel dat de lagere school er meestal niet op normale wijze voleindigd werd. Minstens 71 °/o der leerlingen die het 1° studiejaar begonnen, geraakten niet tot op 't einde van 't 5° studiejaar en van hen die het wel voleindigden, is er 1/3 dat er méér dan 5 jaren over deed. Dit blijkt uit een onderzoek dat 17 jaren beslaat. nl. vanaf 1936 tot en met 1952; de uitslagen ervan nochtans werden enigszins gunstig beïnvloed omdat gedurende de 3 laatste jaren de 1° studiejaar-schifting niet meer doorging wegens het sluiten van dit studiejaar in 1950.

Het aantal leerlingen die minstens één examen hebben afgelegd, bedraagt 1357. Zij die nog geen 6 maand op school bleven vallen buiten het onderzoek; evenals zij die in 1936 reeds één jaar gedaan hadden of die in 1953 nog naar school gingen.

Aldus kwamen er 997 leerlingen in aanmerking voor dit onderzoek.

SCHOOLDUUR.

Jaren op school	1/2	1	1 1/2	2	2 1/2	3	3 1/2	4	4 1/2	5	5 1/2	6	7	8	9	10	Eindigden niet	Eindigden	Dubbellaar	N
Studiejaar																	o o	o o	o/o	
I	163	177	24	26	1	7	1	1									16,3	17.7	6	400
II			45	53	9	28	-	6									4.5	5.3	4,3	141
III					11	47	10	25	2	8	1	1					1.1	4.7	4.7	105
IV							7	30	5	11	1	6	1	1			0.7	3	2,5	62
V								2	6	179	2	76	15	6	2	1	0.8	17.9	10.3	289
Totaal	163	177	69	79	21	82	18	64	13	198	4	83	16	7	2	1	23,4	48.6	27,8	997

Hieruit blijkt dat een tamelijk groot percentage der leerlingen niet in staat scheen ieder studiejaar normaal op één jaar te doen. De oorzaak daarvan moet zijn, ofwel een onaangepast program, ofwel dat de leerlingen zelf nog niet rijp zijn omdat zij te jong of nog niet geschikt zijn voor het gegeven program.

Nochtans, de meesten die de school onvoleindigd verlieten, waren niet van de jongsten, want deze mochten altijd dubbelen tot ze voldeden; ook 1/3 van hen die het 5° eindigden, waren dubbelaars. Deze laatsten waren dus de school tamelijk jong begonnen en waren, na al hun dubbelen, zo oud als de andere 2/3 die het 5° normaal eindigden op 5 jaren. Gedeeltelijk moet dus die abnormaliteit wel te wijten zijn aan het opgelegde program.

In «The Colonial Review» (vol. VII, n°8, December 1952, blz. 234) spreekt ook A. L. Binns van deze onbevredigende toestand in Oost en Midden Afrika. In sommige streken zijn er 60.000 kinderen in de laagste klassen en nog geen 30.000 in de 2°; in enkele districten bereikt de helft van de beginners het einde van de 4 lagere klassen. Dit brengt dus veel nutteloze krachtinspanning en geldverkwisting mee. De reden daarvan meent men te vinden in het tekort aan verplaatsingsmogelijkheden, voedselschaarste, hevige regenperioden, gevaar voor wilde dieren, kinderwerk en soms ook het schoolgeld. Dwangmaatregelen werden getroffen, maar met weinig succes; en nu hoopt men doelmatiger te kunnen werken samen met de hulp van plaatselijke autoriteiten op de overtuiging der belanghebbenden.

Hoewel de toestand in Congo niet volledig dezelfde is, mogen we toch ook hopen, samen met A.L. Binns « to remedy this most unsatisfactory state of affairs, but the problem is much more easily described than solved. » Bovendien kunnen we hier nog de vraag stellen: « Are we expecting too much of our schools; do we expect the teaching of a school subject to effect what only the entire complex of a social chance can achieve ? » (Musgrove in « African Affairs, » vol. 51, n° 205, October 1952, blz. 317.)

Door de Dienst van Onderwijs wordt er ook op aangedrongen de ouderdom der leerlingen te verlagen; maar in hoever is dit voorschrift toepasselijk ? Van de 400 tot 500 leerlingen die vanaf 1949 tot 1953 op school waren of nog zijn, zijn er 96 van wie de geboortedatum met zekerheid vast te stellen was. Dit is een relatief grote proportie bij de Mongo-stammen; er zijn andere veel minder bevoordeligde posten, zoals Boende waar men van de 600 schooljongens in 1952 er maar 43 kon vinden met een zeker gekende ouderdom. Naar de ouderdom schatten gaat niet op, want zelfs een geneesheer, die de jongens van Boende moest schatten om hun medische kaart in te vullen, schatte de meeste van deze 43 jongens, wier ouderdom hij niet kende, van 2 tot 6 jaar te jong. Op de schatting der inlandse onderwijzers moet men nog veel minder vertrouwen omdat zij van ouderdom in jaren geen begrip hebben.

Aantal jongens wier ouderdom zeker gekend was in de H. C. B. School

Schooljaren	1949	1950	1951	1952	1953	Totaal
Studiejaren						
2°	9	7	13	1	-	30
3°	18	11	9	20	10	68
4°	11	20	13	10	20	74
5°	11	11	25	6	8	61
6°	-	3	9	6	9	27

(Het 6° studiejaar begon in 1950 en het 2° werd in 1953 verplaatst naar de rurale scholen.)

Daar het 4° studiejaar de meeste vertegenwoordigers had, kon het doorgaan als waarschijnlijk criterium dat het meest de werkelijkheid benadert.

OUDERDOM der leerlingen in 't begin van het 4° studiejaar.

	1949	1950	1951	1952	1953	Totaal
10 jaar	-	1	-	1	-	2
11 jaar	-	-	-	1	1	2
12 jaar	2	1	-	-	2	5
13 jaar	-	-	1	1	1	3
14 jaar	2	6	4	3	3	18
15 jaar	3	6	3	2	5	19
16 jaar	2	5	2	-	4	13
17 jaar	1	1	2	1	1	6
18 jaar	1	-	1	1	3	6
Gemidd. ouderdom	14,9	14,7	15,2	14,1	14,6	14,8

Daaruit kan men afleiden dat leerlingen van het 1° studiejaar 12 jaar zijn, van het 2° 13 jaar, van het 3° 14 jaar, van het 4° 15 jaar en van het 5° 16 jaar.

Zou deze uitslag echter nog dezelfde zijn, moest men de ouderdom van alle leerlingen kennen? M. i. zou de ouderdom per studiejaar verhogen omdat de jongens, die men naar hun uiterlijk tamelijk oud oordeelt, zich zoveel mogelijk jonger verklaren dan hun uitzicht en verbergen waar of hoe hun echte ouderdom misschien te ontdekken is. Zij weten immers al te goed dat hun schoolgaan daarvan afhangt. Anderzijds zij die men jonger schat, zijn er op uit om zelf naar hun ouderdom te zoeken en die aan te brengen.

Het princiep van onderscheid tussen kinderen en adulten op 18 jaar als in Europa, is nog niet bewezen voor de inlanders, en tenslotte, van hoevelen kan men zeggen wanneer zij 18 jaar zijn zonder een speling toe te laten van minstens 2 jaar? Men heeft nog niet het verloop onderzocht bij de inlanders van hun eerste kindsheid, middenkindsheid, praepuberteit en puberteit met de invloed van ras, omgeving, temperatuur, voeding, hygiene en lichaamsoefeningen, die toch zeker de groei beïnvloeden. Dit alles zou men nochtans moeten weten alvorens te bepalen dat een man van *misschien* 18 jaar adult is en dus niet meer op school mag zijn.

Het gebeurt dat men onder dwang van het oordeel van een staatsinspecteur, te oude jongens moet buiten zetten. Maar dat heeft dikwijls een gans ander gevolg dan men bedoelde. Samen met die éne leerling, die wegens ouderdom weg moest, gaat er gewoonlijk

een hele groep jongere leerlingen mee die van diens streek zijn en die men juist op school zou willen hebben. Door het oprichten van talrijke rurale scholen is er misschien een oplossing te vinden voor deze laatste moeilijkheid; maar men stelt dan ook weer zoveel subsidieringsvoorwaarden betreffende het nodige aantal leerlingen, dat ze dikwijls geen bestaansmogelijkheid hebben in de dun bevolkte streken.

Mochten zij die de leidende hand hebben over het onderwijs in Congo toch wat psychologischer te werk gaan met hun reglementen, die in feite nog op geen onweerlegbare principen berusten, en vaak het onderwijs niet bevorderen maar eerder belemmeren.

Deze enkele onderzochte aspecten tonen ons aan dat het onderwijs in Congo overal nog lang niet rijp is om ingeschakeld te worden in een algemeen geldende reglementering. Men moet de mogelijkheid laten voor een natuurlijke evolutie der zaken en gebruik weten te maken van de ondervinding van anderen in gelijkaardige gevallen. Zeer vruchtbaar zou b. v. zijn, het onlangs verschenen gewetensoderzoek na te gaan van de Phelps-Stokes Commission, die gedurende 25 jaren het onderwijs in Oost-Afrika heeft geleid. Wij zullen ook moeten bekennen dat we tot nu toe er niet voldoende rekening mee gehouden hebben dat « a scientific education will be based on the accumulated facts of abilities and interests » (African Affairs, cit. blz. 317) en dat wij ook vergaten « that education is never given in a vacuum; it is always given in relation with environment of the child, and people must use their education in relation with the environment in which they are placed in adult life. » (A. L. Binns, o. c. blz. 233)

Flandria, 24-4-53. Fr. Maes, M.S.C.

Régime Matrimonial et Natalité.

Une intéressante étude démographique est publiée dans Boletim Cultural da Guiné Portuguesa, nº 25, p. 161 ss. par E. Brito. Elle concerne la circonscription civile de Cacheu, groupant les tribus Manjaco, Balanta et Brâme, comptant ensemble 84.155 individus. En voici quelques conclusions.

Ce sont les populations de type progressif (plus de 40 °/₀ d'enfants et moins de 60 °/₀ d'adultes et vieux), avec une proportion des sexes de 80/100.

Cette sex-ratio disproportionnée favorise la polygamie.

Le nombre des enfants mis au monde par chaque femme varie selon le régime matrimonial: il est plus grand dans les ménages monogamiques, moindre dans les ménages bigamiques et diminuant graduellement dans les ménages polygamiques des divers degrés.

La différence, apparemment petite de femme à femme pour ce qui regarde le coefficient de natalité, est très grande quand elle se réfère à une population nombreuse. Ainsi se perd, en théorie, la moitié des naissances totales.

Les données recueillies jusqu'à ce jour présentent la polygamie si pas comme un facteur de dépopulation, du moins comme un obstacle à l'augmentation du taux de la croissance annuelle de ces populations.

Evolués.

Nous avons parmi nous des faux évolués et des vrais évolués. Le faux évolué se trahit par son extérieur. Il porte un costume aux couleurs voyantes et probablement de grosses lunettes noires qui l'empêchent de voir clair . . , Il se croit savant, emploie de grands mots avec des formules qu'il ne comprend pas . . . Il trouve intelligent de copier l'Européen . . .

Un véritable évolué est celui qui sait que la valeur d'un homme ne réside pas dans son extérieur, costumes, démarche, paroles, mais dans son intérieur; c'est-à-dire sa conscience, ses mœurs, sa valeur professionnelle, son amour pour le travail (H. Biot, infirmier, Natingou, Dahomey).

Depuis de longues années déjà nous sommes au contact de la civilisation européenne... Elle a bouleversé la nôtre, si bien qu'en ce moment nous traversons une véritable crise. Mais, malgré cette crise, je dois à la vérité de dire que toute l'Afrique vit encore de ses us et coutumes . . . .

Dans une certaine mesure pourtant nous accepterions facilement de changer nos coutumes, mais encore faudrait-il nous faire comprendre pourquoi nous devons les changer . . .

Si on comprend par le mot « évolué » le fait de renier tout son passé, de devenir une sorte de Blanc à peau noire, je ne serai jamais un évolué et il ne faut pas m'appliquer ce terme-là. . . . .

C'est ici que l'Afrique pourrait vous lancer un avertissement et vous dire : « Attention : je vous confie mes enfants pour en faire des hommes, non pas des déséquilibrés. Que ces enfants soient un signe d'amitié qui unisse l'Europe à l'Afrique ! ils ne doivent pas être un élément de désordre. Ils doivent se contenter de leur rôle d'avant-garde, d'interprète des masses et de guide .....

Demain, le problème qui se posera ne sera plus celui du Blanc et du Noir, mais celui des rapports entre l'élite africaine et la masse. (Fabien Ekodo, médecin africain, A.O.F.)

Nos pères ont été élevés dans la case, nous dans la cour, et nos fils dans la rue. (M. Doukoure, sénateur du Soudan, A,O.F.) (Extraits de: Afrique Nouvelle; n° 274).

Art Africain Menacé.

Le grand sculpteur nigérien Ben Enwonwu, qui est conseiller artistique du gouvernement de la Nigéria, expose ses œuvres à Paris. Il a déjà exposé en 1946 au Musée d'Art Moderne, dans le cadre d'une exposition internationale organisée par l'U.N. E.S.C.O.

Soulignant la nécessité de sauvegarder la civilisation noire Ben Enwonwu estime que « le monde noir en se laissant de plus en plus capter par le monde blanc trahit sa mission et perd son âme. Les Français, a-t-il déclaré, s'intéressent à la civilisation noire et non seulement la protègent, mais encouragent ses manifestations artistiques, alors qu'en Nigéria on essaye de la détruire. Un jour viendra où les Nigériens en voudront à la Grande-Bretagne si elle ne change pas sa manière de faire, parce que les Nigériens auront alors perdu leur personnalité: c'est à ce moment là qu'il ne pourra plus y avoir d'amitié possible entre la Nigéria et la Grande-Bretagne. »

Lançant un appel à tous les critiques d'art et artistes européens pour la défense de l'art noir, Ben Enwonwu a conclu: « Évoluer n'est pas faire fi du passé, et nous pouvons changer sans pour cela nous renier. L'Art noir est une trop grande chose pour que nul ne vienne à son aide. » (Afrique Nouvelle N° 271. 11 Octobre 1952).

A cette défense de l'art indigène menacé, il convient, nous parait-il, d'ajouter que l'auteur a visiblement été navré par le manque de sympathie rencontré chez les Blancs dans son pays. Sa réaction est psychologiquement très compréhensible: on estime alors facilement que la situation est meilleure au-delà des frontières. On ne voit cependant pas que « l'âme africaine » soit plus menacée par la colonisation britannique à tendance impériale que par le système français qui vise davantage à former des Français d'Outre mer (.G H)

Rites de la Puberté chez les Luvale.

Dans les formes traditionnelles de ces rites chez les Luvale (Balwena) et apparentés, la fertilité et les qualités de bonne ménagère étaient considérées comme les deux fonc-

tions principales de la femme mariée. Par le passé les jeunes filles étaient promises ou données en mariage avent la puberté; le fiancé ou le mari avaient donc un rôle à jouer dans ces cérémonies, dont plusieurs phases faisaient ressortir ses devoirs envers la femme. L'ancienne génération insiste encore sur l'importance de la magie de la fertilité et maintient toujours l'idéal de la tenue conjugale. Les rites de la puberté ne sont pas encore tombés en désuétude. Mais les jeunes ont une conception différente des qualités d'une bonne épouse; les jeunes filles n'admirent plus, ni ne désirent, la fertilité — tout au moins pendant les premières années du mariage. La persistance des rites provient surtout de ce qu'ils offrent une occasion de divertissements publics et jouent un rôle dans l'intégration sociale. Actuellemmet les instructions données à cette occasion aux jeunes filles ont rapport au comportement sexuel, plutôt qu'aux devoirs ménagers, et comprennent des dans conseils sur l'emploi des moyens anti-conceptionnels. (Résumé traduit de C.M.N. White, Africa, XXIII, 1, p. 15).

Primitieve Volkshuishouding.

Alhoewel het misschien anders kan schijnen, is de volkshuishouding van de primitieve Bantoe gevestigd op de primauteit van het zedelijke en het eeuwige van de mens. De etatistische individualiteit van de clangemeenschap, bewaarster van dit evenwicht, kan alleen dan gevaarloos vervangen worden door de dynamiserende individualiteit van de enkeling als hetzelfde primauteitsbegrip geëerbiedigd blijft; en dit laatste kan slechts door een christelijke zedelijke opvoeding, die een hogere natuurlijke wezensbeschouwing in de plaats stelt van diegene die de primitieve mensen thans beleven.

De zwarte natuurmens is niet rijp om door zuiver-materialistische beweegredenen-de enige die de moderne rationalistische economie hem kan bieden-de weg opgestuurd te worden naar een hogere beschaving. En het ware bijna een misdaad tegen de mensheid hem te willen dwingen tot deze ondergang, die hijzelf wellicht zou trachten te stuiten door opstand tegen hen die zich als zijn voogden hebben aangesteld. (*of door het voortleven der gemeenschap in de kiem te smoren*, Red.)

Het departement van Koloniën weet zulks, wat o.m. blijkt uit zijn grote zorg en voorzichtigheid inzake onderwijs, organisatie van de inheemse gemeenschappen, landbouwcoöperatieven, enz. Maar het vindt bij de uitvoerders van zijn politiek niet de zedelijke moed (*steeds dezelfde weerkerende klacht*, Red.) om er werkelijk de verantwoordelijkheid van de betrokkenen bij in te schakelen en om hun eigen onmiddellijke utilitaire betrachtingen ondergeschikt te maken aan de blijvende opvoedende waarden. En het departement dekt zijn zwakheid met allerlei sociale instellingen die de bevolking van langsom meer ongeschikt maken voor eigen initiatief en ze vervormen tot een kudde, die steeds beter en gemakkelijker leven wil uit de hand van een meester welke met zijn vrijgevigheid evenwel niet zal kunnen voortgaan. Wat dan uiteindelijk de ineenstorting moet meebrengen van een economisch stelsel dat artificieel was, omdat het niet berustte op eigen kunnen, eigen willen en eigen belang. (L. de Wilde, in: Lezingen over de Opvoeding der Plattelands-bevolking, blz. 52)

Documenta

Discours du Gouverneur Général.

Comme chaque année, le Gouverneur-Général a ouvert le Conseil du Gouvernement par un discours, servant à expliquer certains points importants de la politique gouvernementale ou à éclaircir quelques problèmes importants de la Colonie. Cette fois rien de sensationnel n'a dû être mis en avant. Pourtant l'importance du discours n'échappe à aucun esprit averti. Le bonheur des peuples n'est pas fait d'événements sensationnels ni de progrès révolutionnaires.

M. Pétillon circonscrit très heureusement la position du Congo vis-à-vis de l'O.N.U.: collaboration franche, en pleine indépendance et sans «nous laisser impressionner par des opinions incompatibles avec nos devoirs», surtout par des idéologies que l'orateur n'hésite pas à déclarer utopiques. Notre souci doit être «uniquement l'intérêt véritable, actuel et lointain, des populations dont le destin nous est à charge.»

Mais cela ne doit pas nous faire tomber dans un autre danger: «celui d'aliéner notre liberté d'autocritique. Que tout ne soit pas parfait chez nous, nous le savons mieux que quiconque.» La crainte de certains milieux (étrangers ou nationaux) à l'affût de nos erreurs pour nous attaquer, ne doit pas nous empêcher de discuter en public des problèmes qui se posent. Et pour éviter les difficultés rencontrées par d'autres pays, le Gouverneur Général exprime ses préférences pour l'action de la justice (laissant à chacun le soin de faire les applications aux cas d'espèce).

***

Dans le domaine de la déconcentration les résultats n'ont pas été ce que le public en attendait, avoue franchement M. Pétillon. Il a d'ailleurs raison d'attendre moins de textes réformateurs que de la persuasion; bien qu'il ait dû manier également le bistouri pour crever des abcès invétérés et vaincre l'inertie bureaucratique.

Une série de réformes est déjà appliquée. Le public ne peut que louer le Gouverneur Général pour ses tentatives de faire donner par l'état lui-même l'exemple du dévouement civique.

Le Gouverneur Général consacre beaucoup de paroles au service territorial qu'il désire « revaloriser » parce qu'il est d'une importance capitale pour l'œuvre coloniale. Car c'est lui qui établit le contact direct avec les indigènes. Or ce contact est rompu, et l'orateur donne plusieurs raisons pour cet état déplorable: spécialisation, paperasserie, etc. Pourquoi ne pas ajouter: les privilèges et le confort des centres, la facilité des déplacements grâce au système routier et aux véhicules mécaniques, les habitations moderni-

sées au poste, etc.? Cette diminution du contact n'est-elle pas la rançon du progrès? La civilisation moderne n'est-elle pas déshumanisante?

M. Pétillon expose le mal en termes modérés; mais le danger nous paraît réel, puisque le manque de contact conduit à l'incompréhension, pour ne pas dire davantage. Et nous voudrions ajouter que ce manque de contact semble plutôt devoir croître avec le progrès de la Colonie; il sera donc d'autant plus nécessaire d'humaniser les rapports entre le personnel administratif et les sujets, de cultiver une justice plus stricte en faveur de l'indigène de brousse et de réduire le plus possible les motifs de mécontentement.

***

Au point de vue financier M. Pétillon constate que si les recettes des douanes se normalisent, il faut s'attendre à une baisse du rendement de l'impôt sur le revenu, tandis que le rendement proportionnel de l'impôt indigène diminue malgré une augmentation du revenu indigène (aveu étonnant pour le public!!). Pour rétablir une situation plus saine, diverses suggestions sont faites par le Gouverneur Général. La moralité de ces constatations est que « le Congo qui se suffit à lui-même aujourd'hui, ne possède aucune assurance d'atteindre, avant longtemps, à la sécurité financière. »

***

Quant à l'avenir politique du Congo, l'orateur ne revient pas sur les déclarations de principe de l'an dernier; mais il laisse clairement entendre que l'ancienne conception gouvernementale de la « colonie d'encadrement » est définitivement abandonnée pour les théories récentes de peuplement et d'association avec la métropole, selon un sytème démocratique. M. Pétillon constate que malgré l'élite indigène en croissance constante et les progrès rapides de l'enseignement, la structure interne du Congo « n'est pas encore celle d'un pays qui pourrait aspirer à bientôt disposer par soi-même. »

L'ère du paternalisme va s'estompant. Mais en même temps disparaitront pour les Congolais la protection spéciale, les circonstances atténuantes, la tutelle bienveillante; ils entreront de plain pied dans la compétition, la sélection, la lutte pour la vie; s'intégrant dans une société démocratique, ils en subiront la loi (relevons le mot bien choisi : subir). Il est heureux que le Gouverneur Général a attiré l'attention sur cet aspect spécial de la démocratie et de l'assimilation, car nombre d'autochtones ne le soupçonnent même pas; en admettant notre civilisation, nos conceptions, notre vie économique et sociale, ils devront, avec les avantages (dont ils ont déjà joui), accepter aussi les graves inconvénients de lutte impitoyable (qu'ils n'ont pas encore expérimentés).

Et à propos de cette évolution sociale, l'orateur rejoint le souhait de nombreux coloniaux - colons compris - : la formation d'une classe moyenne des autochtones, pour parer à un nivellement par la base. Cette formation est-elle possible? probable? La question ne se trouve pas dans le discours. Mais elle se présente à l'esprit de ceux qui constatent que le développement de l'économie, de la politique, de la société, de la civilisation, sont en train d'amener en Europe la disparition totale des classes moyennes. L'Afrique pourra-t-elle échapper à ce que l'Europe, pourtant mieux armée, n'a pu éviter?

Dans l'équipement économique et social du Congo de demain, le Gouverneur Général assigne leur place aux colons. Il se déclare « partisan des bons colons et adversaire des mauvais ». Il ne prend pas position pour ou contre un colonat massif. Il insiste sur tout

ce que le Gouvernement a fait et continue de faire (et c'est indubitablement énorme) en faveur des colons, tout en veillant à éviter les tares possibles (chômage, gaspillage des forces), et à maintenir « la préoccupation de laisser *partout* (c'est nous qui soulignons) aux populations les terres dont elles peuvent avoir besoin, maintenant et plus tard.» Cela revient à affirmer que le Gouvernement croit à la possibilité du développement pacifique, côte à côte, des deux races.

***

Le discours se termine sur une belle note d'espoir dans l'avenir, qui sera fait par les hommes et par les relations humaines plus que par les théories. « Nous devons nous mettre de plus en plus à vivre ensemble, à vivre ensemble en demeurant nous-mêmes. C'est simple, oui; mais dans le même temps, terriblement, magnifiquement difficile. Les uns garderont ce qu'une civilisation millénaire leur a donné, mais ils devront — les plus humbles d'entre eux surtout: c'est une sorte de paradoxe — abandonner leur jactance et leur faux complexe de supériorité; les autres auront à sauver ce qu'une civilisation différente les a faits, mais il leur faudra patiemment acquérir les qualités profondes et les réflexes sûrs qu'exige le monde moderne de ceux qui entrent en contact avec lui.» Or cela n'est pas affaire de textes; mais d'attitudes essentiellement humaines.

Ce ton profondément humain résonne à travers tout le discours. Nous ne pouvons qu'être reconnaissants envers M. Pétillon d'avoir préféré l'humain au sensationnel, et le devoir austère à la tentation si alléchante d'une démagogie facile.

Propriété Foncière et Paysannat Indigène.

Sur ce sujet « Problèmes d'Afrique centrale » n° 20 publie une étude remarquable. Due à M. F. Corbisier elle s'applique spécialement aux populations Barega du Maniema. Il nous est impossible d'entrer dans tous les détails intéressants. Nous voudrions cependant relever quelques points dont l'importance déborde largement les limites géographiques que l'auteur s'est assignées.

D'abord: « L'incompréhension des coutumes foncières, la légèreté avec laquelle les problèmes y relatifs ont été parfois traités dans le passé, ont souvent eu pour résultat une altération très grave des droits des indigènes. » Comme suite de la propagande pour le «regroupement des villages», les indigènes quittaient leurs terres ancestrales pour s'installer le long des routes « sur des terres dépendant politiquement d'autres villages... ces installations provoquaient le mécontentement du chef qui s'estimait spolié par l'arrivée d'un groupe qui ne reconnaissait pas son autorité... L'idée que la propriété de la terre était collective incita à l'éblissement des cultures obligatoires groupées, ce qui facilitait le contrôle, mais détruisait le goût de la terre chez le paysan. Le groupe établi ainsi... se rend compte qu'il occupe injustement son nouvel emplacement et l'indigène, fataliste, pensant qu'un jour il devra déguerpir, abandonne l'espoir d'acquérir une propriété individuelle dans son nouveau village. Peu lui importe dès lors, qu'on le collectivise... Mais dès que renaît l'espérance d'un retour à sa terre ancestrale, la tendance redevient individualiste. »

Ces considérations ne sont pas limitées au Maniema. Et malheureusement la légé-

reté incriminée par l'auteur n'appartient nullement au passé. Nous connaissons des régions où l'on établit le paysannat indigène sans avoir préalablement fait l'enquête prescrite sur la propriété foncière. Quels efforts ont même été faits pour connaitre le droit foncier indigène en général? et à fortiori pour le comprendre?

Et cette installation de villages le long des grandes routes, sur des terres appartenant à d'autres clans, dont le consentement est présumé ou seulement demandé pour la forme, quel Européen en contact avec l'indigène de brousse n'en connait des exemples récents? L'auteur emploie des termes très circonspects quand il parle de « propagande en vue du regroupement des villages ».

« L'idée que la propriété de la terre était collective » est très ancrée dans l'esprit des Européens. Les Congolais sont considérés comme collectivistes, alors qu'ils sont essentiellement individualistes, mais d'un mode très différent du nôtre; leur égocentrisme prononcé ne les empêche pas d'avoir une forte cohésion familiale, clanique, tribale et une grande solidarité - quelle que soit l'origine ou la raison de cette mentalité. L'idée que s'en font les Européens (dans la généralité) trouve certainement un semblant de raison dans les faits; mais ceux-ci sont insuffisamment étudiés, ils ne sont pas confrontés avec les autres faits juridiques et sociologiques, et par conséquent l'interprétation est erronée. Cette interprétation erronée est renforcée par notre tendance à voir le Noir comme essentiellement différent du Blanc. En même temps elle est très utile à notre administration et à notre politique économique. C'est ainsi qu'il faut, croyons-nous, comprendre la phrase: « L'idée que la propriété de la terre était collective incita à l'établissement des cultures obligatoires groupées, ce qui facilitait le contrôle..» Ce que nous pouvons traduire comme suit: ne pouvant espérer un rendement économique satisfaisant par la méthode individuelle, à cause de l'apathie ou de l'indolence de l'autochtone, les cultures doivent être rendues obligatoires dans son propre intérêt. Une fois admis cela, il faut organiser d'en haut toute la vie paysanne et réglementer jusqu'aux cultures vivrières à usage personnel que l'indigène faisait autrefois de sa propre initiative. Enfin, il faut surveiller l'exécution des travaux imposés et comme on ne dispose que d'un personnel limité, le contrôle doit être rendu facile par les cultures groupées, et, de préférence, collectives, ce qui ajoutera l'avantage d'un meilleur rendement, l'indolence ou la déficience de l'un étant compensée par un effort accru de la part du voisin. La culture collective a encore l'avantage de soumettre plus à fond le cultivateur, dont l'individualisme inné est bien connu, et de le mieux préparer au dirigisme, sinon à l'étatisation, tendance qui s'affirme de plus en plus comme la forme politique du monde civilisé.

***

Plus loin, M. Corbisier déclare que, « dans l'esprit des indigènes, les terres inhabitées et les sols non individuels sont à tout le monde ». Cela est peut être vrai au Maniema; mais sur d'immenses étendues du Congo les terres sont partagées, entre les tribus, les clans, les familles, de sorte que, dans la pensée des autochtones, il n'existe pas de terres vacantes, cette utile invention du Code.

Il s'ensuit que, du moins pour les Mɔngɔ, ne vaut pas la conclusion de M. Corbisier: « Aux yeux de tous, le colon qui, avec l'autorisation de Boula Matari fait le premier geste d'incorporation de son travail au sol, pose le principe de son droit de propriété exclusive. » Cela équivaut à reconnaître la théorie officielle de la vacance des terres. Nous suggérons une nouvelle enquête sus cette question chez les Barega. De toute façon, cette vacance des terres est inexistante dans plus d'une tribu congolaise (P.ex. les

Mɔngɔ, les Bakɔngɔ). Ces populations considèrent le Blanc occupant les terres indigènes non comme le propriétaire, mais, s'il a obtenu le consentement des propriétaires, comme l'usufruitier pour un terme illimité; dès qu'il se retire de ces terrains, ils rentrent dans le domaine familial originel. Cette vue est donc diamétralement opposée à la conception de l'administration coloniale et au Code qui déclare « domaniale » toute terre non effectivement exploitée. Il nous paraît totalement inutile de vouloir camoufler la réalité, dont la méconnaissance est à l'origine de nombreuses difficultés politiques et de graves perturbations dans les territoires dépendants, comme des événements récents viennent de nous le rappeler. Mieux vaudrait l'étudier à fond et chercher une solution équitable. 1)

***

A propos des nouveaux décrets sur la propriété foncière individuelle, M. Corbisier note que «les terres dites indigènes restent exclues de cette réglementation... Voici donc, qu'au nom d'un principe faux, le sacro-saint «collectivisme» congénital de nos indigènes, nous allons à nouveau tenir à l'écart du progrès, les milieux ruraux. Pis que cela, nous allons refuser de reconnaître un fait évident: la réalité de la propriété individuelle telle qu'elle naquit et telle qu'elle continue à évoluer, quand nous ne nous obstinons pas à considérer les villages comme des espèces de «kolkhozes». Voilà lâché le grand mot! Etrange comme ce terme apparait facilement au bout de la plume de ceux qui, où et qui qu'ils soient, étudient, objectivement, la question du paysannat indigène tel qu'il est établi de fait.

Les meilleurs écrits au sujet du paysannat indigène, ont réclamé la liberté comme une condition indispensable à la formation d'une classe de véritables paysans attachés à leur terre. A cette liberté, comme à la sécurité qui en est à la fois le complément et la conséquence, s'oppose la contrainte ouverte ou, généralement, camouflée qu'on observe encore trop fréquemment, non sans doute dans les rapports et les études, mais dans la réalité incontrôlée de la pratique journalière dans les villages de l'intérieur. Qu'après cela les indigènes fuient vers les grands ou petits centres, quand ils en voient la possibilité, il faudrait être pharisien pour s'en étonner.

Le paysannat indigène est, en principe, un objectif trop beau pour l'avenir du Congo et de ses populations, pour qu'on le laisse s'établir sur des bases si peu humaines et si peu réalistes, avec la conséquence d'en miner les bases dès le début et d'aliéner ses meilleurs partisans.

Les études consacrées à cette question (surtout par le Prof^{r}. G. Malengreau) et l'enquête menée par « Problèmes d'Afrique Centrale », ont insisté sur l'absolue nécessité des bonnes conditions dans laquelle cette œuvre doit s'établir, et particulièrement l'atmosphère de liberté, de tranquillité, de personnalisme indispensables à la vie paysanne. Si dans la pratique on ne tient pas compte de ces sages conseils, comment veut-on que les témoins prennent au sérieux la tentative gouvernementale pour établir le paysannat indigène? et comment empêchera-t-on d'y voir une nouvelle forme d'embrigadement des autochtones au service de l'économie européenne?

1) Notre législation agraire a été critiquée - et parfois violemment - par des juristes et des publicistes avertis: Vanderyst, Van Wing, Jadot, Salkin, Van der Kerken, Vermeersch, Vandervelde. Mais nos législateurs ont l'oreille dure: autant en emporte le vent!

Il y a déjà plusieurs années que l'exécution du programme a commencé. A présent il doit être possible d'obtenir une vue d'ensemble non seulement des résultats économiques mais aussi des conséquences sociales et morales. Il peut y avoir des différences selon les régions et selon le caractère des populations. Mais de ces études, si elles sont faites objectivement, se dégageront des leçons pour l'avenir. On y verra sans doute quelles sont les meilleures méthodes tant au point de vue rendement qu'au point de vue social, et surtout au point de vue le plus important : le but de l'action entreprise, l'établissement d'un vrai paysannat.

Qui nous donnera ce rapport objectif ? un rapport qui ne montre pas seulement les succès mais aussi les déboires et qui en recherche les causes; un rapport qui ne masque pas la réalité (qui, dit-on, n'est pas toujours fort agréable); un rapport qui nous dise l'influence des lotissements sur la vie communautaire, la vie du village à laquelle le Congolais tient tant et qui pour lui est une nécessité vitale; un rapport enfin qui nous explique en quoi la vie sociale a progressé, si la vie des villages est devenue plus agréable par l'accroissement du bien-être et de la tranquilité, ou bien plus triste, plus morne par la diminution de la vie sociale et l'augmentation des tracas.

***

Terminons par une dernière citation de l'article que nous commentons: « L'organisation de la vie paysanne, avec tous les avantages que pourrait assurer la nouvelle législation, est possible dans le cadre coutumier actuel. Il suffirait qu'on reconnaisse aux groupements existants la liberté d'appliquer leurs coutumes au point de vue foncier.

La création d'un cadastre indigène est devenue une nécessité: l'enregistrement des propriétés est un mode de protection et un élément de stabilité qui ont fait leurs preuves dans les pays civilisés. »

G. Hulstaert, M.S.C.

L'Eglise et l'Adaptation.

L'Église appartient à l'Orient comme à l'Occident. Elle n'est liée à aucune culture particulière, elle est chez elle avec tous ceux qui respectent les commandements de Dieu. Tout ce qui est bon et simplement humain, l'Église le permet, l'encourage, l'ennoblit et le sanctifie. Ceci étant bien éclairci, il vous appartient d'être conscients de votre devoir envers votre pays et votre peuple. Rendez témoignage à Jésus-Christ. Démontrez que tout ce qui peut être juste et bon dans d'autres religions trouve sa signification plus profonde et son achèvement parfait dans le Christ, tandis que la foi catholique révèle une connaissance de la vérité divine et une puissance de salut, de sanctification et d'union de l'homme avec Dieu qui la rendent supérieure (Pie XII dans le radio-message du Congrès indien d'Ernakulam du 31 Décembre 1952).

Du Respect de la Mentalité Indigène.

Sous ce titre Problèmes d'Afrique Centrale publie le discours prononcé par M.R.God-

ding, ancien ministre des Colonies, à la séance de rentrée l'I.N.U.T.O.M, 1952.

Le Président du Conseil d'administration de notre école coloniale s'élève contre l'attitude de nombreux coloniaux qui « croient pouvoir transporter telles quelles au Congo notre civilisation, nos institutions, nos idées. « Déjà en Europe les peuples sont très différents et les institutions et les lois ne conviennent pas uniformément à tous. La mentalité et les méthodes de gouvernement de l'Angleterre p.ex. diffèrent très fort des nôtres et il n'est pas facile pour un continental de porter là-dessus un jugement équitable.

Aussi M. Godding cite-t-il des textes du fondateur de l'I.N.U.T.O.M., Louis Franck, qui a été l'ardent défenseur de la politique d'adaptation et l'antagoniste de l'assimilationnisme. L'orateur estime que les pensées de Franck sur la politique indigène sont restées aussi vraies qu'il y a 30 ans.

Au Congo, continue-t-il, nous avons apporté le progrès matériel, économique, médical, alimentaire; nous avons donné aux indigènes un minimum de prospérité et nous continuons à leur procurer au moins une instruction primaire. « Mais nous savons fort bien que si ces bases matérielles sont indispensables, elles sont insuffisantes, parce qu'il n'y a aucune civilisation digne de ce nom qui soit uniquement matérielle.... il s'agit maintenant de savoir si, de la masse des Congolais, nous allons faire de bons Africains ou bien de piteuses copies d'Européens ? »

Or, pour diriger l'évolution du Congo, il est nécessaire de pénétrer l'âme des Noirs, dit M. Godding aux futurs administrateurs territoriaux. « Ne commettez pas en Afrique l'erreur que Joseph II a commise en Belgique ! »

Après Franck, le P. Tempels et le Sud-Africain Van der Post sont cités dans le même sens, pour mettre en garde les jeunes fonctionnaires contre la tendance si facile « de transporter en Afrique nos conceptions ou de juger les Africains d'après nos étalons de mesure ».

Ils doivent éviter qu'avec « les intentions les plus louables, on commette... des erreurs très regrettables en voulant appliquer au Congo des mesures, y transporter des institutions ou y faire prévaloir des conceptions dont l'effet est excellent chez nous, mais s'avère nul ou parfois néfaste au Congo. »

L'orateur invite ses auditeurs à se « recréer une mentalité nouvelle »; il faut aimer les noirs et « tâcher de les comprendre, et en les comprenant vous arriverez à les aimer, ce qui est l'essentiel, car aucune grande tâche humaine ne s'accomplit sans amour. »

Ce sont là des paroles très belles et très nobles auxquelles on ne peut qu'applaudir. Mais on peut se demander si elles sont encore de mise à ce moment ? L'évolution n'a-t-elle pas déjà été poussée très loin dans l'autre direction ? De plus en plus l'opinion s'est répandue dans tous les milieux coloniaux, Noirs aussi bien que Blancs, qu'il faut faire des Congolais des Belges égaux aux autres (sauf leur race inchangeable, évidemment). Ne continuons-nous pas de miner les bases de la vie indigène ? Et ce travail de sape n'a-t-il pas fortement activé depuis la guerre ? M. Godding, grâce à la haute position qu'il a occupée et à celle qu'il occupe encore, le sait bien mieux que nous. Et a-t-il perdu de vue le discours de M. Jungers, annonçant le retour à la politique traditionnelle de l'État Indépendant et de son souverain, franchement assimilationnistes ?

Pense-t-il qu'une réaction est encore souhaitable ? ou même possible ? N'aurait-il pas été plus sage de l'amorcer il y a quelques années, lorsque le mouvement européaniste n'était pas encore bien fort et qu'on aurait pu trouver sur place un nombre important de partisans ?

Ce discours comprend donc des réflexions qui nous paraissent bien obscures.

Aussi bien que les motifs pour lesquels M. Godding s'élève contre la transportation au Congo de « nos querelles philosophiques, politiques ou linguistiques ». Si, ici encore, on ne peut qu'applaudir à ces paroles, on reste à se demander pourquoi elles ont été prononcées ? Tout comme on se demande pourquoi cette « grave erreur » n'a pas été condamnée, voire omise ou empêchée il y a quelques années, lorsque c'était encore très facile.

Progrès social au Congo.

Dans un article publié par African World, avril 1952, Mr. le ministre A. Dequae expose ce qui a été fait par l'administration, les missions et les organismes privés en vue d'améliorer la santé, l'enseignement et le bien-être social des populations congolaises, Dans le domaine de l'enseignement, dit l'auteur, nous sommes parfois critiqués parce qu'on trouve à peine un Congolais parmi les étudiants de nos universités. A quoi nous répondons que, avant de pouvoir envoyer des jeunes gens à l'université, il est nécessaire de leur procurer un enseignement primaire et secondaire. Avant de pouvoir penser à choisir ceux qui sont considérés dignes d'un enseignement supérieur, il est nécessaire de s'appliquer aux masses au sein desquelles il s'agira de faire la sélection. Si l'on veut se rendre compte de l'effort que représente l'élèvement des masses, il suffit de savoir le nombre d'écoles fonctionnant au Congo Belge: elles étaient, en 1950, plus de 28.000, avec presque un million d'élèves. Cela signifie qu'à peu près la moitié des enfants congolais fréquentent l'école, proportion extrêmement élevée pour un pays neuf sans obligation scolaire.

En faveur de la langue maternelle.

Nous sommes heureux d'apprendre qu'un groupe d'évolués Bakongo de Léopoldville veut, sous la présidence de M. Nlandu Edmond, publier un journal intitulé : NSAMU MIETO MI KONGO, afin d'unifier, conserver et perfectionner leur langue maternelle.

Les motifs qui les ont poussés à prendre l'initiative de ce magnifique édifice sont les suivants :

1) La plus grande partie de la population kinoise sont Bakongo, et ceux-ci n'ont aucun journal qui puisse les intéresser et les instruire en leur propre langue.

2) Les nombreux enfants Bakongo fréquentant les écoles de la ville sont instruits en une langue hétéroclite. Ils ignorent la beauté et les richesses de leur propre littérature qui leur servirait de base à l'évolution culturelle. Certains d'entre eux, après les études, éprouvent (par respect humain, dirons-nous) une certaine honte de s'exprimer en kikongo.

3) Les observateurs expérimentés ont prouvé que les enfants Bakongo ainsi formés en cette langue hétéroclite, perdent de plus en plus la délicatesse, la pudeur et la douceur caractéristiques de leur peuple.

4) Les Bakongo éparpillés formeront désormais une communauté en répondant à l'appel de leur NSAMU MIETO MI KONGO.

Pour réaliser ce bel idéal, les Bakongo ont créé une association comprenant un comité central et des sous-comités. Le comité central s'occupera de la direction, de l'administration et de la rédaction du journal. Les sous-comités seront chargés respectivement:
a) de la grammaire, de la littérature kikongo et de la composition d'un dictionnaire kikongo;
b) de la conservation et de la protection des arts, des mœurs et de la civilisation Bakongo.
c) de l'organisation d'une bibliothèque kikongo et de la composition de l'histoire du Kongo.
d) un sous-comité pour encourager et soutenir les écrivains, les historiens et les artistes Bakongo.

Nous présentons au groupe Bakongo, pour cette initiative, nos plus vives félicitations et nous souhaitons que toute l'élite africaine, digne de ses ancêtres, suive ce bel exemple.

Institut Royal Colonial Belge.

QUESTIONS POSÉES POUR LE CONCOURS ANNUEL DE 1955

Première question. — On demande une étude sur les influences étrangères d'avant la traversée du bassin du Congo par Stanley, sur l'inspiration, la sensibilité esthétique et la technique dans l'art d'une ethnie congolaise ou urundi-ruandienne déterminée.

2e Question. — On demande une étude sur l'ensemble du rituel de chasse ou de pêche dans une communauté indigène, notamment:

a) Sur les formes du rituel: prières, offrandes, sacrifices, enchantements, observances, interdits, divination, augures, etc.;

b) Selon leur répartition dans le temps: avant, pendant et après la chasse ou la pêche;

c) En précisant le rôle fonctionnel de certaines personnalités — telles que le chef de terre et l'aîné de la communauté —, des chasseurs ou des pêcheurs eux-mêmes, et de la communauté.

Les réponses doivent parvenir, en trois exemplaires, avant le 10 mai de chaque année au Secrétariat Général de l'I.R.C.B. 25, avenue Marnix, à Bruxelles.

Bibliographica

Institut Royal Colonial Belge: Biographie Coloniale Belge, T. III. XXII et 998 pp. 1952. 350 fr.

Je voudrais pouvoir espérer que tous les lecteurs connaissent les deux premiers tomes de la B.C.B. Alors ils ne tarderont pas de se procurer aussi ce troisième tome, qui nous présente presque neuf cents nouvelles notices biographiques de coloniaux, parmi lesquelles il y a encore un nombre considérable de notices de pionniers, venus au Congo avant 1890 ou y morts avant 1900. Je suis impressionné par le nombre insoupçonné d'hommes sans nom dans l'histoire, les soldats inconnus de la colonisation, dont la notice se résume en ces quelques mots: « arrivé plein d'enthousiasme, et terrassé par la maladie après quelques mois ». C'est un des grands mérites de l'Institut de leur donner une place dans notre souvenir. Et il reste encore beaucoup à faire dans ce domaine: pas encore un tiers des Blancs qui ont servi pendant l'E.I. dans l'Équateur n'est mentionné dans les trois premiers volumes.

Comme dans les deux volumes précédents, les notices sont écrites en pleine indépendance, sous la responsabilité de leurs auteurs. Ceux-ci ne font généralement que rassembler les renseignements biographiques épars dans les livres et revues. De temps à autre on trouve une notice critique, comme celles de Stenmans, qui sont des chefs-d'œuvre du genre. Mais trop souvent les auteurs s'en tiennent à la littérature de seconde main, sans consulter et confronter les sources ou sans toujours se rendre compte des réalités. Comme quand on fait monter une colonne en pirogues de Basankusu à Mompono en 25 heures. Comme quand on écrit que les Arabisés venaient razzier les villages autour de Basankusu. Ou comme quand on écrit que « Liebrechts réussit partout à Wangata par sa diplomatie énergique et patiente », là où il ne passa pas deux mois dans ce district totalement inconnu.

Mais ce qui me semble plus grave, c'est que pratiquement nulle part la Biographie ne semble tenir compte des intérêts ou du point de vue des indigènes. Sauf de très rares allusions prudentes, tout a été pour le mieux dans la meilleure des colonisations, et trop souvent les indigènes ne sont représentés que comme des barbares féroces et anthropophages, qui se révoltent par pure méchanceté. Sur les quelque 85 notices qui touchent à l'Équateur durant la période si trouble de l'Abir et du Domaine de la Couronne, on ne trouve la moindre critique ou la moindre allusion aux cruautés sans nom pourtant clairement relevées par la Commission d'enquêtes. Un commissaire de ce temps, taxé par ses supérieurs « d'une extrême brusquerie », et haï encore par les indigènes comme le diable en personne, est loué ici pour son exquise bonté et dépeint comme le bon « tata » de ses indigènes. Notre œuvre coloniale est si belle parce que si humaine, et la Biographie gagnera encore en valeur en ne cachant pas les ombres qui aident à donner au tableau relief et vie.

E. Boelaert.

La Force Publique de sa Naissance à 1914. Mémoires de l'Institut Royal Colonial Belge; Mor. et Pol.XXVII. 585 p. 1952. Broché: 450 fr. Relié: 500 fr.

Ce bel et courageux livre réalisé suivant la directive du Lieutenant Général Gilliaert fait honneur à la Force Publique qui a si vaillament aidé à faire le Congo.

Après une introduction sur les ancêtres de la F.P. et un premier chapitre sur sa naissance, son organisation et son développement, les auteurs nous tracent successivement le rôle de la F.P. dans les grandes expéditions d'exploration et d'occupation, dans la campagne arabe, dans les campagnes madhistes et l'occupation du Lado, dans la révolte des « Batetela » et dans la coopération au maintien de l'ordre. Puis 25 annexes, une belle bibliographie, un index alphabétique et 20 cartes enrichissent ce magnifique travail.

Les auteurs ont voulu présenter un livre abordable et agréable au grand public. Ils y ont réussi. Peut-être les statistiques reléguées en annexe y perdent un peu de leur intérêt. Peut-être aussi est-ce la raison pourquoi on insiste tant sur les épisodes les plus connues de l'histoire. Le rôle directeur du Gouvernement et du commandement en chef est peu indiqué, et je ne trouve rien sur l'occupation et l'administration militaires des parties énormes du territoire, ni des « auxiliaires », qui, après la campagne arabe,occupèrent toute une province.

Il y a aussi de petites retouches à faire. P. 85 fixe la création de la colonie scolaire de N.A. en 1907. Les esclavagistes de Basankusu et de Bauru venaient de l'Ouest et n'avaient rien à voir avec les Arabisés, pas plus que les meurtriers de Peters (pp. 202-203). P. 208 parle de 7 districts existant en 1891 au lieu de 12. Pour la genèse de la campagne arabe, les auteurs se tiennent aux versions courantes: les traitants arabes restent des sultans et leur parenté est admise. On continue à donner comme causes immédiates les agissements de Ngongo Lutete et le massacre de l'expédition Hodister. Mais il faudrait une étude objective pour tirer au clair toute cette période sur laquelle les contradictions abondent. Ainsi, si la lettre de Debruyne, reçue par Scheerlinck (existe-t-elle encore?) le 22-10, était vraiment le coup de foudre qui changea radicalement la situation, comment ce même Scheerlinck pouvait-il, à ce moment, attendre impatiemment l'arrivée du gros des forces de l'État (p. 218)? Pourquoi ne pas dire simplement que Dhanis a déclenché la campagne, « non seulement sans instructions, mais contrairement aux instructions du Gouvernement » (BCBI, 316)?

Mais ces quelques détails ne peuvent enlever à ce grand livre sa valeur exceptionnelle et j'espère que tout colonial le lira.

E. Boelaert.

J.P. CRAZZOLARA, F.S.C.J.: The Lwoo. Missioni Africane, Editrice Nigrizia, Verona, 1950-51.

Deux volumes in-8° de respectivement 112 et 324 pages, avec une carte. Le premier tome coûte L.1000; le prix du second nous est inconnu. Ils forment les N°s 3 et 6 du Museum Combonianum.

Les Lwoo constituent l'un des deux rameaux des «Nitoliques». Le premier rameau (appelé auparavant communément rameau des Shilluk) est celui des Lwoo: il comprend les Colo (Shilluk), les Anuak, les Acol, le Ju Lwo (du Bahr el Gazal), les Alur (Congo Belge) les Lango, les Ju p'Adhola, les Ju pa Lwo et les Luo de Kavirondo. Le deuxième rameau est celui des Dinka-Nuer.

Il parait bien que le nom de famille originel de la première branche a été Lwo. Toutes ces tribus, à en juger par leur langue, semblent bien avoir une origine commune et être apparentées aux Dinka-Nuer. Certaines d'entre elles sont très populeuses. Les Luo de Kisumu sont estimés être 5 à 600.000. Les Alur du Congo Belge comptent bien 100.000 et leurs frères d'au-delà de la frontière ne sont pas moins nombreux.

Le P. Crazzolara a résidé pendant des décades au milieu de plusieurs de ces tribus. Il connait leurs langues et n'a pas, au point de vue ethnographique, perdu son temps. Dans les deux ouvrages en revision il nous livre les trésors de ses connaissances au sujet des Lwo. Dans le premier il expose l'origine vraisemblable et les pérégrinations des Lwo dans le Soudan, l'Uganda, le Kenya et le Congo. Le deuxième présente la documentation qu'il a réunie sur les traditions.

Quoique plus d'une donnée doive être contrôlée par des découvertes ultérieures, nous devons une grande reconnaissance à l'infatigable auteur, pour la somme énorme de renseignements contenue dans ces deux volumes. Cette documentation très valable constitue une base solide pour les recherches ultérieures. Aussi attendons-nous avec impatience la troisième partie qui, sans doute, sera une synthèse de toute la documentation ethnographique de l'auteur sur les Lwo.

M. Vanneste.

H. TEGNAEUS : Blood-Brothers. 182 p. ill. New-York: Philosophical Library 1952.

Cet ouvrage superbement présenté sur papier glacé, grand format, et abondamment illustré, est consacré à l'institution nommée échange du sang (pour les Anglo-saxons: fraternité du sang), spécialement en Afrique.

Un premier chapitre résume les connaissances au sujet de l'institution en dehors de l'Afrique (on la rencontre un peu partout). Mais ces exemples ne sont pas mis en relation avec l'Afrique. Ils démontrent combien généralisée est la conception que le sang est un vecteur mystérieux de la vie, et dont l'échange lie les partenaires plus intimement que toute autre société,

Les matériaux africains sont groupés en trois divisions géographiques: Est, Centre et Sud, Soudan et Cameroun. Une carte figure l'existence de la coutume en général, une deuxième donne la présence de deux formes spéciales: l'échange entre homme et femme, et l'échange aux rites d'initiation. Ces cartes signalent aussi la présence à Madagascar, que le texte étudie avec l'Afrique, bienque l'île se rattache à la région indonésienne. Un point faible des cartes est l'emploi de signes trop peu différenciés, ce qui fait beaucoup de tort à une claire vision de la réalité.

Dans la synthèse l'auteur remarque que « l'Africain ne regarde pas la parenté comme une communauté de sang » (p. 159), ce qui est exact en ce que l'aspect juridique des relations de parenté prime la descendance par le sang. L'auteur cite comme preuve que l'échange du sang se trouve même entre père et fils (cas rare). Un trait essentiel de la fraternité du sang est que les partenaires se considèrent comme plus proches que des frères et que leurs obligations mutuelles priment les devoirs envers le clan. Une autre caractéristique est l'égalité entre les partenaires: tandis que à l'intérieur du clan on est toujours le puîné ou l'aîné de quelqu'un.

Aussi l'auteur en conclut que le terme « blood-brotherhood » est bien impropre, mais il ne peut se résoudre à employer un terme qui conviendrait mieux.

Les exceptions éclairent souvent la règle. Tegnaeus cite comme exemples de l'inégalité entre les « frères-de-sang » le pacte entre le roi de l'Unyoro et ses cuisiniers, et celui entre le roi des Swazi et deux fonctionnaires du même âge. La question se pose si, dans le premier cas, le pacte du sang est à comprendre comme une protection contre l'empoisonnement, puisque l'obligation réciproque manque, qui est pourtant une caractéristique du pacte du sang (et de tout pacte). Chez les Swazi le point capital est que les deux partenaires du roi sont porteurs du sang royal, ce qui fait que le roi existe en trois personnes et ainsi surpasse tous ses sujets en force vitale. Il ne peut donc être question d'un pacte: il lui manque la réciprocité.

Encore plus éloigné du concept de fraternité est l'échange du sang entre homme et femme, qui est fort répandu comme rite de mariage en Afrique du Sud aux fins d'éviter les périls des relations sexuelles. Les cas sporadiques au Congo et à la côte occidentale comprennent des cas où l'échange du sang est une cérémonie donnant une consécration religieuse à l'union monogamique. Cette forme est surement secondaire.

Il serait plus conforme aux faits de remplacer le terme « fraternité du sang » par « amitié du sang » ou « pacte du sang». En effet, le sang n'est que le sceau du pacte qui est confirmé par le serment des deux parties. On ne conclut pas de pacte avec des frères, mais avec des étrangers, hostiles par principe. En même temps, le sang est le « médicament vengeur » qui est incorporé aux partenaires et qui, à une infraction contre le pacte, devient de lui-même actif dans la partie coupable. La force vengeresse du « sang trahi » pourrait, dans cette coutume, avoir autant de signification que l'union des deux parties par la communication du sang.

Tegnaeus observe que, selon les tribus, le pacte n'est possible qu'entre groupes ou entre individus, tandis que d'autres tribus connaissent les deux formes. Le pacte du sang entre deux groupes se pratique principalement à la conclusion de la paix; tandis que le pacte entre individus a pour but l'assistance mutuelle. Le pacte entre individus prend un aspect unilatéral et égoïste lorsqu'il est conclu par des voyageurs et des commerçants en vue de favoriser leurs intérêts, mais là nous entrons en plein dans la décadence de la coutume.

Il existe diverses façons de faire passer le sang de l'un à l'autre : par succion à la blessure, par l'entremise d'un morceau de viande, d'une baie de café, d'une noix de cola avalés, etc. Mais cela n'est pas considéré par l'auteur comme essentiel, vu que le but du rite est généralement le même.

En excluant l'emploi du sang dans les rites du mariage ou de la royauté - où le point important est le pouvoir magique du sang et non le pacte - on constate que le pacte du sang, entre individus ou entre groupes, est en Afrique une institution des agriculteurs vieux-nigritiens. Pour les peuples de pasteurs ou de chasseurs les données indiquent l'absence du pacte ou il est évident qu'il a été emprunté aux Bantous voisins. Le pacte manque encore dans les grands états - l'organisation politique poussée rend l'institution superflue. Il est clair que le traité de paix entre groupes est primaire, et que le pacte individuel est un phénomène subséquent. Si nous examinons les moyens utilisés pour le transfert du sang, nous trouvons surtout les plantes et les animaux domestiques des cultivateurs vieux-nigritiens: foie de poule ou de chèvre, farine de sorgo, graines de maïs, bière d'éleusine, bananes. Dans la région des Lacs c'est surtout la baie du caféier, et à la côte occidentale, de Loango jusqu'en Nigérie, la noix de cola (chaque baie de café contient deux graines, la noix de cola consiste en parties: le symbolisme est évident). Lécher le sang directement à la blessure parait être une parti-

cularité des tribus cannibales de l'Afrique centrale.

Cette étude contient une masse de données recueillies minutieusement dans des ouvrages fort différents et dont certains ne se trouvent plus facilement. Elle ne donne donc pas seulement une synthèse sur la question de l'échange du sang, mais constitue en même temps un ouvrage de consultation pratique sur le thème.

E. Sulzmann.

A. WAUTERS : Le Communisme et la Décolonisation. I.R.C.B. Mém. Mor. Pol. XXVIII, 1. 100 p. 1952, 100 Fr.

Cette étude examine l'influence exercée par le communisme sur les mouvements nationalistes dans les peuples colonisés. Cette influence est retracée tant dans la doctrine générale que dans les programmes et les divers moyens mis en action. Cette influence est grande, mais on a tort de voir derrière tous les mouvements pour l'indépendance et tous les soulèvements coloniaux l'action du communisme mondial ou la main de Moscou. L'action directe du communisme n'est pour rien dans l'émancipation de l'Inde, du Pakistan, des Philippines, voir de l'Indonésie. (Nous pouvons ajouter l'évidence croissante que même en Indochine ce n'est que récemment que le Viet-Minh est tombé sous l'obédience de Moscou via Pékin.) Le communisme *profite* plutôt des aspirations à l'autonomie.

L'auteur constate que les communistes n'ont « eu que peu d'influence là où les puissances occidentales ont, plus ou moins spontanément, renoncé à la souveraineté »; tandis que là « où elles sont intervenues militairement le communisme fut virulent. » (Ce qui n'empêche pas, soit remarqué en passant, les gouvernements et une grande partie de la presse de continuer à charger le communisme de tous les mouvements de libération et de les réprimer avec violence, tout en laissant libre jeu à la propagande communiste et aux activités d'autres groupes visant à miner la base de la famille et de la société.) Ils ne se rendent pas compte combien la redistribution des terres et la nationalisation des entreprises européennes, dès que la révolution communiste réussit, « répond à une préoccupation éthique.... corriger une spoliation. » L'auteur ne tire pas ces conclusions, mais elles peuvent se lire partout entre les lignes. Et l'on doit souhaiter que les puissances coloniales en Afrique centrale en profitent mieux qu'elles ne le font jusqu'ici, afin de prévenir les horreurs d'autres régions en voie de « décolonisation ». Mais hélas ! les récents événements dans notre voisinage ne laissent guère beaucoup d'espoir. Que du moins au Congo on évite de donner prise à l'influence communiste qui se nourrit surtout des injustices, et des abus agraires.

Comme moyens mis en œuvre pour combattre le communisme dans les territoires dépendants, M. Wauters ne cite que l'action politico-économique et, évidemment, le mouvement syndical, mais aucune valeur spirituelle. Nous ne pouvons en conclure qu'il en méconnaitrait l'importance; cette étude témoigne trop de la grande perspicacité de son auteur pour qu'il ignore cette leçon de l'histoire. Petites erreurs à corriger : Baguoi devrait être Baguio, et Louang-Prabang n'est pas un pays, mais la capitale du Laos indochinois.

G.H.

AEQUATORIA

No 4, 16e Année, 1953.

Kanttekeningen bij Les Pygmées du Congo Belge.

In dit werk geeft P. Schebesta een samenvatting van zijn groot werk : « Die Bambuti Pygmäen vom Ituri, » bestemd voor een groter publiek. Hij voegt er ook een nieuw element aantoe, nl. het probleem van een pygmeëntaal. Ieder Koloniaal in Belgisch-Kongo zal P. Schebesta dankbaar zijn, omdat hij ons door zijn werk het meest interessante en waarschijnlijk een der oudste volkeren van Afrika leert kennen.

Bij de bespreking van 't geographisch milieu, waarin de pygmeën leven, van hun economie, hun sociologie, hun godsdienst en hun taal, behandelt P. Schebesta telkens afzonderlijk de Bambuti van Ituri, de Batwa van Kivu - Ruanda en de Batswá van de Evenaar. De aandacht gaat voorzeker in hoofdzaak naar de Bambuti. Zonder aan dit hoofddeel van het werk in 't minste afbreuk te willen doen, kan ik niet nalaten in dit werk enkele punten van voorbehoud naar voren te brengen aangaande de Batswá van de Evenaar.

Op blz. 32-33 zegt P. Schebesta : « Les Pygmoïdes du bassin du Congo *se donnent à eux-mêmes le nom de Ba-tóa.* sing. Bo-túa (sic). Hij citeert dan P. Rombauts en gaat verder : « Toutes les autres appellations qui s'écartent de la racine employée ici, -tóa (-tswá), doivent être considérées *comme des expressions locales ;* c'est le cas de ...».

Hij noemt dan verder de Balúmbɛ, Bilángi. Iyéki, Boné, Bafotó. O. i. gaat het hier om meer dan gewone plaatselijke uitdrukkingen. Het gaat hier klaarblijkelijk om verschillende groepen, die zich zelf ook als aparte afdelingen beschouwen en waartussen een zeker verschil valt te merken, evenals tussen de verschillende Nkundó-groepen, ook wat de taal betreft.

In hoever die groepen verscheiden stammen vormen, d. i. verschillend zijn in kultuurdetails of in traditie, enz. heeft nog niemand onderzocht.

De Jɔfɛ bij de Boyela der Opper Tshuapa zijn bijna uitgestorven. De Boné van Iyembɛ, de Bafotó van de Lulonga, de Iyéki van Ntomba bij Wafanya zijn mij slechts bij naam bekend.

Van de Balúmbɛ van Bofiji, Ngɔmbɛ, Bolima, Boángi heb ik slechts de laatste meer-

maals bezocht. Balúmbɛ is de naam die algemeen gebruikt wordt om de pygmoïden der Elíngá of vissersbevolking aan te duiden. Ook bij seinsignalen is Balúmbɛ de naam om pygmoïden aan te duiden.

De Bilángi van de Injólɔ́ rond de midden Loilaka (Momboyo) dulden evenmin als de Balúmbɛ, dat men hen met de naam Batswá aanspreekt. Bɔtswá is in hun oren een scheldnaam, die ze zelf echter dikwijls gebruiken om elkaar uit te schelden. 1)

Te midden der Bilángi van de Injólɔ́ heb ik 7 jaar verbleven en kan bevestigen, dat er wel degelijk verschil bestaat tussen hen en de Batswá (van Bokatola - Flandria - Bokuma) sensu strictu, ware het maar alleen in mentaliteit en in graad van zelfstandigheid.

Aan de hand van de studies van P. Boelaert M. S. C. 2) wil ik enkele punten van verschil aantonen tussen de Batswá van de streek Flandria - Bokatola - Bokuma (waarover P. Boelaert schrijft) en de Bilángi van de Injólɔ́. Daaruit zal blijken, dat het hier gaat om méér dan een eenvoudig verschil in plaatselijke benaming, zoals P. Schebesta dat wil doen voorkomen.

In « de toekomst der Batswá » blz. 202 schrijft P. Boelaert, dat elke Batswá-sibbe haar eigen negerheer heeft, die verantwoordelijk is voor elk lid van de sibbe. En op blz. 205: « door het uitsterven van de Nkundó-klans komt het tegenwoordig wel voor, dat sommige Batswá - sibben geen echte nkóló meer hebben. »

De Bilángi der Injólɔ́ hebben sinds jaren geen heer meer. Geen enkel Nkundó van de Injólɔ́ kan aanwijzen, dat die of die groep Bilángi aan hem toebehoort. Wel bestaat er nog een zeker samengaan van Nkundó-dorpen met Bilángi-dorpen. Gedurend mijn verblijf hebben zich ongeveer alle dorpen van de Injólɔ́ verplaatst. De Bilángi-dorpen trokken mee met de Nkundó-dorpen, waar ze het dichtst bijwoonden. Zo vestigde zich Bangonda nabij Bokólongo, Ikindatoi Ya Buya en ya Ngɔmbɛ bij Ikólongo y'ansé. Een derde Ikindatoi bij Elonda. Etongampulu bij de groepen van Waka. Betamba bij Iyelɛ. Bonanga w'âliko bij de groepen van Eanja. Bosuka bij Lingɔnjú.

Dit duidt voorzeker nog op een relatie tussen het bepaalde Nkundó-dorp en het Bilángi-dorp. Alsook het feit, dat, zonder de naam van het Bilángi-dorp te noemen, men doorlopend spreekt van de Bilángi bya Waka, by'Elonda, bya Bɛsɔmbɔ́, bya Lingɔnjú, enz. Voor bepaalde werken en diensten is dát bepaalde Bilangi-dorp op dát bepaald Nkundódorp aangewezen, doch er is volstrekt geen spraak meer van heer (nkóló), d.w.z. een Nkundó of een familie van Nkundó heeft geen recht op een Bilángi-sibbe.

De nederzettingen der Bilángi zijn ook heel anders dan die der Batswá door P. Boelaert beschreven in « Klan-exogamie der Batswá. »

Bij de Injólɔ́ zijn de Bilángi in dorpen georganiseerd. Een dorp kan echter uit verschillende groepen bestaan, met ieder een eigen naam. Hoewel de dorpsnaam toch aan allen gemeen is.

De hutten zijn geordend in twee rijen langsheen de weg, zoals in een Nkundó-dorp. Hier is geen spraak van « schamele hutjes op de grilligste wijze geplaatst temidden van boomstronken, maniok- en banaanstruiken». Het zijn werkelijk hutten gebouwd in leem, zoals die der Nkundó. Wel niet altijd even groot en met evenveel zorg afgebouwd, maar toch opvallend verschillend van de lage, met palmtakken afgeschermde Batswá-hut.

---

1) Van confraters, die jaren lang reisden bij de Iyeki van de Ntomba bij Wafanya, weet ik dat ook de Iyeki door hun Nkundó niet Batswa genoemd worden en ook zich zelf niet anders dan Iyeki noemen.

2) E. Boelaert M. S. C. : Klan - exogamie der Batswa, Kongo Overzee, XV, 1949, I, 24-33 E. Boelaert : De toekomst der Batswa, K. B. K. I. Bulletijn, 1949, I, 199

Iedere Bilángi-hut heeft ook zijn banaanplanting, evenals die der Nkundó. In de nabijheid van hun dorpen hebben zij ook tuinen, meestal planten zij zoete maniok, zelden bittere. Vóór 1940 reeds was aan de Bilángi-dorpen rijstkultuur opgelegd evenals aan de Nkundó-dorpen.

Uit «de Toekomst der Batswá» van P.Boelaert haal ik nog het volgende aan: «Zelf Nkundó-catechisten zijn moeilijk te bewegen om de Batswá-nederzettingen te bezoeken. Wanneer ik in een Batswá-nederzetting at of sliep, ging mijn Nkundó boy zijn intrek nemen bij de naburige negers en daar mijn eten bereiden.»

De afstand tussen Bilángi-dorpen en Nkundó-dorpen is heel wat groter dan in de Batswá-streek, zodat de toestand verschilt tussen beide streken. Daarbij jaren reeds vóór ik in de streek kwam (1940) waren er Nkundó-catechisten in de Bilángi-dorpen gevestigd. Ook in dorpen waar reeds Bilángi-catechisten waren, sliep mijn boy en deed zijn werk in een leeggemaakte Bilángi-hut. Wel zou hij nooit gegeten hebben van voedsel door Bilángi vrouwen bereid of gedronken uit haar kalebassen.

Ook in de kleding is er een merkelijk werschil tussen de Batswá van Bokátola en de Bilángi van de Injólɔ. Men ziet er haast geen vrouwen, die het traditionele Batswá-schortje in raphia dragen, terwijl dit bij de Batswá algemeen was.

Waar de kleinste Batswá-nederzetting slechts een 50 inwoners telt, is het kleinste Bilángi-dorp minstens 160 inwoners sterk; de grootste als Bonanga w'âliko en Bosuka stijgen tot 500-800 inwoners.

Ieder Bilángi-dorp heeft een aangestelde «kapita». Hij is verantwoordelijk tegenover de chef of tegenover de respectievelijke onder-chef. Sinds jaren sturen de Bilángi er op aan een eigen Bilángi-chef te krijgen, en los te komen van chef en onder-chefs. Na de oorlog zijn de verhoudingen tussen Bilángi en Nkundó nog veel scherper geworden, en meer dan ooit streven zij naar een eigen Bilángi chef. Hier heeft voorzeker toe bijgedragen de terugkeer naar hun streek van enkele Bilángi, die als soldaat gediend hadden.

Om een gedacht te hebben van het bevolkings-aantal der Bilángi, ziehier de gegevens volgens de officiele statistieken van het Gewest Ingende van het jaar 1945. Latere zekere gegevens heb ik niet kunnen bemachtigen.

De sector Salonga, die zich uitstrekt aan weerzijden van de midden Momboyo, bevet de vroegere hoofdijen Injólɔ en Booya. De Bilángi zijn aan weerszijden van de Momboyo rivier verspreid. Ik deel ze hier in volgens de ondergroepen van de Nkundó-hoofdijen waarbij ze ingedeeld zijn:

Wesé	788
Engónjọ	1099
Engónjó-Imoma	1160
Ngɔmbɛ	1162
Boóyá	319
	4528

Om nog een ander aspect van de Bilángi toe te lichten, halen we nog uit de zelfde officiele statistieken volgende gegevens: op de 1264 volwassen mannen in 1945 waren er reeds 135 polygaam. Volgens de gegevens van de Katholieke Missie van Imbónga van het jaar 1942, waarbij het aantal kinderen berekend was per familie (familie hier te nemen: ieder gezin, 't zij katholiek gehuwd, 't zij volgens gewoonterecht getrouwd, maar waarvan één der partijen katholiek gedoopt is), waren er op 398 families reeds 156

zonder kinderen. Men kan natuurlijk deze statistieken van de Missie niet vergelijken met de voorgaande, daar het hier niet gaat om het geheel van de Bilángi-families: slechts de families waarvan één der partijen katholiek is, werd in aanmerking genomen.

Me dunkt dat uit die enkele gegevens duidelijk blijkt, dat « de andere benamingen van pygmoïden, die afwijken van de stam tóa (-tswá) *in 't geheel niet* te beschouwen zijn als plaatselijke benamingen », maar dat het verschil in benaming steunt op een werkelijk onderscheid met de pygmoïden die de naam Batswá dragen.

Vermits P. Schebesta alle Batswá gelijkschakelt, welke naam ze ook dragen, moet ik hem ook tegenspreken in wat hij zegt op blz. 200, dat ze geen smeden hebben. De Bilángí hebben wel smeden: noch de Nkundó noch de Bilángí op de midden Momboyo herinneren zich de tijd, dat de Bilángí geen smeden hadden. Iedereen is het echter erover eens, dat de Bilángí geen ijzererts smolten, maar dat zij het voor hun eigen gebruik haalden bij de Nkundó. Op de 16 dorpen van Bilángí, gevestigd bij de Injólɔ́, zijn er slechts 3 die geen smid hebben. Bosuka heeft twee smidsen, de overige dorpen hebben er elk één.

Op blz. 294 zegt P. Schebesta : " Le nègre appelle les Batswa ses esclaves..." Een Batswá sensu strictu hoort aan zijn meester toe, hangt van hem af, maar is geen slaaf in de eigenlijke zin. Geen enkele Nkundó zal de geijkte termen voor slaaf (bombo, bokwála) op een Batswá toepassen.

Nog op blz. 294: " Le totémisme sous la forme du totémisme de descendance, est à peu près aussi développé chez les Batswa que chez les Bambuti. " Cfr. antwoord van P. Boelaert: Congo, 1939,I, blz. 49.

Bij het behandelen van de godsdienst der Batswá (blz. 358) spreekt P. Schebesta eerst over het Hoogste Wezen (Djakoba of Djabi), waarbij hij op het einde zegt (blz. 360) :" Ajoutons encore, sans commentaire, deux affirmations des Batswa. Il y a un esprit de la forêt qu'ils nomment yadza. Il paraît qu'il correspond à l'être appelé par les Nkundo eloku et est redouté d'eux, mais non des Batswa. On dit encore que Djakoba a envoyé sur terre, aux origines, la triade que voici : nsongo, principe mâle, yanza, principe femme, et elima, la force vitale, qui partage l'eau (?). Il est clair que nsongo est la lune, et yanza identique au génie forestier yádza déjà nommé."

Dit laatste zinnetje lijkt me toch wel een kleine commentaar! Zouden die "nsongo, principe mâle en yanza, principe femme," niet eerder terugslaan op Nsongo en Lianja, op de Lianja verering en op de bekende Lianja-processie, waar de Batswá even goed als de Nkundó aan meedoen? En als yádza dan toch correspondeert aan het wezen door de Nkundó elóko genoemd, zou men dan niet beter doen eerst een oogje te werpen in het artikel van P. Boelaert :Elóko, de boeman der Nkundó, Zaire, 1946, 126-138, en in het boekje van P. Boelaert: Bekóló bya bilóko, Coq, 1937? Er is dan veel kans, dat men yanza = Yádza = elóko niet meer noemt "un génie forestier," of het door de Batswá laat noemen "un principe femme."

Dan beschrijft P. Schebesta het geloof van de Batswá in de elimá (force vitale). (Hier kwam de benaming « génie » eigenlijk beter van pas). Om te beginnen zegt hij: Je maintiens toujours ce que j'ai naguère écrit sur la croyance à l'elima chez les Nkundo. Je crois toutefois devoir renoncer à l'idée que les Batswa ont emprunté aux Nkundo leur croyance à cette force vitale, car elle se trouve également chez les Bambuti. » En om zijn bewering te staven, haalt hij het artikel aan van P. Wauters (KO. VI, 1940, 95-103), en komt tot het besluit : « On trouve rarement dans tout le domaine de l'histoire religieuse d'Afrique une notion aussi

marquée du signe de la désagrégation et de la décadence que celle d'elima chez les Batswa, telle que nous l'avons exposée. Ses significations sont trop nombreuses et par trop disparates, puisqu'elle désigne Dieu, un esprit de la nature, un démon, un génie tutélaire du clan, un génie, l'âme d'un mort, un animal elima, un lieu saint, un tabou, « het heilige » et, d'une manière générale, tout objet qui inspire la crainte est qualifié d'elima ».

Zoals P. Schebesta de elima beschrijft is het inderdaad « une notion marquée du signe de la désagrégation et de la décadence. » Ik denk echter dat men tot een heel andere opvatting over de élimá der Nkundó komt als men eens de volgende artikels leest : « E. Boelaert : De elima der Nkundó, Congo 1936, I-42-53; G. Hulstaert : Les idées religieuses des Nkundó, Congo 1936 ,11, 668-677; E. Boelaert : De Elimas, Hooger Leven, IX, 1935, II, 60-62. » Het eerste citeert P.Schebesta in zijn bibliographie, maar hij maakt er geen vermelding van in zijn uiteenzetting, hoewel P.Boelaert in dat artikel toch de vroegere uiteenzetting van P. Schebesta tegenspreekt. De andere artikels worden niet eens geciteerd in de bibliographie, hoewel het artikel van P. Hulstaert toch in de zelfde jg. van Congo verschenen is, als dat van P. Boelaert. Na kennisname van die drie artikels zal niemand tot de cursief gedrukte conclusie van P. Schebesta kunnen komen : « En outre on ne peut nier l'existence chez les Batswa d'une croyance à la force vitale, telle qu'elle se trouve chez les Bambuti. »

Het valt op, dat P. Schebesta in 't woord Djakoba zich aanpast aan het lotswá-dialect, waar nasalen wegvallen (Cfr. zijn eigen citaat op blz. 371), en dat in nsongo en yanza de nasalen behouden blijven ! Aanhalingen van inlandse benamingen als : bekaru, eloku (blz. 360), bokiro (296), bafoto (362), het doorlopend verwisselen van de eindklinker in Nkundó, zijn ook niet erg bevorderlijk voor de duidelijkheid.

P. Schebesta betreurt het op blz. 25-26, dat er zo weinig over de Pygmoïden van de Evenaar bekend is, en geeft toe betreffende zijn eigen onderzoek bij de Batswá in 1929-30 : « Je renonçai de prime abord à toute recherche approfondie... »

Zonder het hoofdbestanddeel van zijn werk over de Bambuti te willen bekritiseren, kunnen we dan ook niet anders dan betreuren, dat meer dan 20 jaar na dat vluchtig en oppervlakkig onderzoek, P. Schebesta de resultaten van zijn onderzoek nog eens voorhoudt als onbetwistbare waarheid. Vooral daar hij, na de kritiek op zijn bewering in 1936 verschenen, geen tegenonderzoek heeft ingesteld.

A. De Rop M.S.C.

La Négation dans le dialecte fiote.

Fiote, ba fiote, est le nom que se donnent les indigènes du littoral depuis l'embouchure du Congo jusqu'au nord de Loango. Ki fiote est le nom de leur dialecte. Nous ne voulons traiter ici que du dialecte parlé dans l'Enclave portugaise de Cabinda. Comme territoire cette Enclave n'est guère grande, mais les différences entre les parlers locaux sont très notables et assez importants. Aussi peut-on diviser l'Enclave en différentes zônes linguistiques. D'abord la région Ngoyo avec sa capitale Cabinda-Ki Wowa où l'on parle ki woyo (kw). Vient ensuite l'ancien royaume du Kakongo, limité au nord par le fleuve Luangu (Shi loango pour nos voisins belges) et s'étendant largement vers le sud-est en direction de Boma. La langue parlée ici est le ki koki (kk). Depuis le Luangu jusque vers Loango on parle un dialecte très apparenté au ki vili (kv). En remontant à l'intérieur on remarque les influences du ki yombe apporté par les ba lingi et qui a fini par faire un dialecte à part, le ki lingi (kl). Dans la région montagneuse de la grande forêt habitée par les Ba Yombe, c'est la variété des parler ki yombe (ky), très différents cependant du ki yombe classique employé par les missionnaires du Ma Yombe belge. Enfin, à l'extrémité nord-est de l'Enclave, en direction de Dolisie, c'est un patois tout à fait particulier que faute de mieux on a baptisé ki sundi (ks).

1. Adverbe de négation : ne — pas : ko, ve, pe, peko, si — ve, si — ko, si — pe, si — peko, ku, ka.
Si et *e* font *sie* par agglutination. *Si* et *a* font *sa* par élision du *i*.
La tournure ordinaire est *si — ko* ou *si — ve*

Ex. *minu i be sa m' mona ko (ky)*	je ne l'ai pas vu
i sie baka ko (ky)	je ne l'ai pas attrapé = je n'ai pas
i sa baka ko ve (kk)	je ne l'ai pas attrapé = „ „
i si nkobila ko (ky)	je ne me lave pas
i si nkua ko (ky)	je n'entends pas, je ne peux le croire
i sia m'bula ko (ky)	je ne le frappe pas
i sie ku mbula ko (ks)	je ne le frappe pas
ku-i-si ko ou v'i-si-ko	il n'est pas ici, il n'y en a pas ici
ki-si ko	il n'est pas, il n'y en a pas
befo tu sa zab'itu ko	nous ne savons pas

Quand le verbe est à l'impératif, le *si* est toujours omis :

ku-i sala ko	ne travaille pas
ngei ku kungula pe	ne prends pas de bain

ainsi que, dans les formes composées du verbe avec l'auxiliaire *fita*, *fina* (faillir), *boe* (contraction de *bu la* — recommencer) et les formes verbales du passé en *ina* et *izi* (ce qui semble indiquer qu'il s'agirait ici d'anciens verbes qui se seraient atrophiés jusqu'à n'être plus que des suffixes verbaux ?). Fait exception l'auxiliaire *ku-iza*.

ki fita sali ko je venais de ne pas travailler : j'aurais voulu travailler
ki be (boe) sala ko je ne travaillais pas
ki salizi ko je n'ai pas travaillé

Pour cette forme du passé en *izi* (*kk*) peu employée en ky, il existe la négation *ka-ko*. (*ka* : *ku* + *a* = *ka*)

ka seli ko (*ky*) il n'a pas travaillé (encore), mais travaillera
ka salizi ko (*kk*) il n'a pas travaillé
i siele ko je ne suis pas resté, je n'y suis plus
u siele ko tu n'es pas resté
ka siele ko il n'est pas resté, (il avait une chose, il ne l'a plus)

Ko et *ve* s'équivalent ; le premier est préféré au Kakongo, le deuxième au Ma Yombe, surtout pour les formes impératives ou les affirmations catégoriques :

ku-yiba pe tu ne voleras pas
ku mona pe, ku bila pe cela ne se voit pas, ça n'existe pas

Peko est une tautologie très usée en certains villages du Ma Yombe :

ku-iza peko (tu) ne viens pas ! (encore)

Nos voisins du Ma Yombe belge disent volontiers *ka* ; sans y mettre *ko* ;

ka lenda kuiza il ne peut venir ;

chez nous on dirait : *u podi kuiza ko*.

Ka et *di*, (*ili* parfait du verbe *iá?*) *kadi* est la négation pure et simple : non. *Kadi kiasa*, absolument rien.

Ba ndoki ba ka ku lia les envoûteurs eux ne pas le manger

Ko après un mot indique une insistance : *iza ko*, viens donc ; *minu ko*, moi-même.

Ve a le sens de : également, aussi. Il s'emploie alors avec le pronom personnel, ce qui fait que le *e* s'élide : *minu i v'ami i be mona*, moi aussi j'ai vu. En kv. *mv'ami*. Il correspond au *pe* en ky. belge : *mi pe i be mona* : moi aussi j'ai vu.

2. *Non* exprimant la réponse négative à une interrogation ou le refus à une demande.

a / forme adverbiale : *ko, ve, aikoa* (*kk*)

b / formes verbales : *moniko, de mona,* on ne l'a pas vu (*kv*)
bakana ko, de ku bakana, baka, on ne l'a pas atteint, on ne l'a pas, ça n'existe pas (*kk*)
vila, vile ku andi, de ku vila, viluka, se retirer, se cacher disparaître (*kv*)
sabi-sabi ou *tsabi-tsabi* (*ky*), *de?,* une espèce de serment que l'on rend plus ferme en le faisant suivre d'un crachottement

c / formes nominales : *ndamba, nana* (*ky belge*)
uapi (*ki kongo* ?)
mbuadi, mbuâ (*kw*)
pamba, un adjectif ; vain, inutile, très petit (particule relative *vi* ou *fi*)
bobo, ku bobo, non ; *bu bobo*, en vain.

3. Expressions.

vie-vie (*de vila?*) onomatopée : rien du tout.
Lu kueku lili la plage a mangé ; se dit d'une chose disparue sans laisser de trace.
ki mvele nkutu : rien du tout
siu (*kv*), onomatopée : grand silence, rien.

ngongo ami (*kw*), *mangizi* (*kk*), *mengi ku ami* (*ky*): je refuse, je ne veux.

A la forme *si - ko*, on préfère toujours l'emploi d'un autre verbe indiquant la circonstance ou le pourquoi de la non-exécution de l'action ; ainsi au lieu de : il n'a pas travaillé, on dira : il a failli travailler, il a pensé travailler, il n'a pas voulu travailler, etc. etc.

Le geste est aussi important et aussi expressif que la parole. Rien, c'est frapper une main dans l'autre puis les tourner largement ouvertes vers l'interlocuteur ; battre les mains de haut en bas et de bas en haut, l'une effleurant légèrement l'autre ; (geste que nous n'avons vu qu'une seule fois) battre les coudes l'un contre l'autre.

Le concept de vide existe, ki ngiele, c'est l'endroit où passe le vent et où volent les oiseaux. Il n'y a pas la notion de néant.

Il est bon d'insister que la réponse donnée par un fiote ne correspond pas au fait tel qu'il est en lui-même, mais comme il est dans l'esprit de l'interlocuteur. D. Est-il venu? — R. Non — D. Réellement non? — R. Oui. (Je confirme ma première réponse; ou: C'est tout à fait: réellement non).

Supplément.

Impératif kk.

Bakana ku tu bika ko u bua muna li sumu — ne nous laisse pas tomber en péché
Ku vondi ko — tu ne tueras pas
Ku ke mbangi lu vunu ko — tu ne seras pas témoin de mensonge.
Pour tout ce qui est dialecte du Kakongo, la grammaire de Mgr. Carie est parfaite.

Expression (ordinairement nous les traduisons par une négation quand en fin de compte elles se rapportent à tout autre chose):
Sololo ou tololo; les femmes reviennent de la pêche sans avoir rien pris ;
dzidza : les hommes reviennent de la forêt sans avoir tué de gibier.
On employe ces expressions pour signifier qu'on revient bredouille. Le sens littéral est: froid: mon cœur est froid, c'est-à-dire: triste pour n'avoir rien pris.
Des onomatopées, la dernière syllabe est toujours accentuée et en longueur.
Bobo, bo-i-bobo: rien du tout, en vain.
M'ambu ve: mais jamais: m'ambu ko.

J. Troesch, C.S.Sp.
Buco Nzau (Cabinda).

Ndogo.

Parlant de la «dénomination des groupes», de Calonne affirme (p. 13) que «les Ndogo sont devenus Bandogo, Abandogo, Abando». Michel Warga m'a affirmé la même identité entre les Abando et les Abandogo. La différence, d'après lui, est purement nominale, créée par les dialectes Abilè et Ambomu. En effet, ceux que les Abilè appellent «Abando» sont les mêmes que les Abandogo des Ambomu (30-5-42). D'ailleurs, les Abando et Abandogo seraient nommés ainsi d'après leur totem «ndo» ou «ndogo» (de Cal.p. 186,187). Si parfois de Calonne est moins affirmatif dans cette identification des Abando et des Abandogo, puisqu'il écrit qu'à ces Abandogo il faut rattacher les Abando, «répandus surtout dans la région occidentale» (p.186), la plupart du temps il les identifie (p.13,153,220).

de Calonne semble vouloir baser cette identité de groupe sur le fait qu'ils «ont les mêmes interdictions quant au phacochère et au rongeur ndogo, qu'ils (les Abando) appellent ndo» (p. 186 [1]). Il m'a été impossible d'identifier le ndogo et le ndo. Peut-être que ndo n'est pas un rongeur, mais un marais, et que les Ndogo se trouvent surtout dans les «ndo» (marais). En tout cas, d'après de Calonne lui-même, le totem des Abando et des Abandogo ne semble pas le même. Alors que les Abando de la Cheff. Komondanu auraient la mouche maçonne comme totem (p.22), ceux de la cheff. Wando Nyake auraient le potamochère (p.228). Les Abandogo de la cheff. Bafuka auraient également le potamochère comme totem (p.227), tandis que ceux de Kereboro, fils de Renzi, auraient d'après de Calonne (p.226) le rongeur ndogo comme totem. Le fait qu'ils s'abstiennent de la chair du ndogo ne signifie pas nécessairement ni généralement totem. Notons également qu'un potamochère n'est pas un phacochère; de Calonne cite les deux comme totem (p.186,226,227).

En fait, c'est surtout sur l'homonymie que de Calonne, inconsciemment peut-être, base l'identification des Abando et Abandogo, et même des Ndogo et - ce qui est le comble -, des Ndo de Mahagi. Pourtant de Calonne lui-même nous avait mis en garde. «L'homonymie, écrit-il, doit être maniée avec la plus grande précaution et n'a de valeur que si elle coincïde avec une série d'autres facteurs: linguistiques, traditionnels, quelquefois culturels, etc...» (p.13). Cette identité tribale est d'ailleurs niée par la plupart de mes informateurs.

Quant à l'identité ethnique des Abando et Abandogo «que l'on rencontre sporadiquement mêlés aux autres Azande de toute origine» (p.153) rien n'est solutionné. Si de Calonne les considère parfois comme une subdivision des Angada (p.102,220), ils «pourraient être de même souche» que les Shilluk, Djur et Dinka (p.153). Il se pourrait que les Abando-Abandogo soient des Angada, et donc, d'après Ezo (fils de Wando), des Duga, quoique d'autres prétendent qu'ils sont de vrais Azande, «d'origine Abilè ou Ambomu» (p.227)

L'identification des «Ndogo» ne semble pas plus heureuse. D'après de Calonne les Ndogo seraient une tribu Akbwaya, et il les identifie avec les «Ndugo», rencontrés par Schweinfurth entre Dem-Bekir et Dem-Ziber» (p.132)

D'après une première version d'Ezo, les A-Ndogo seraient des Abando, donc des Azande. Après, il les considère comme des Duga. D'autres informateurs d'ailleurs nient catégoriquement l'identité des Abando et A Ndogo.

Les A-Ndogo sont des A-Baka qui habitaient sans doute aux environs de la forêt Moroko et qui furent soumis par les Avongora envahisseurs. Certains purent probablement se sauver dans la Moroko, et s'installèrent plus tard à l'embouchure de la Wolo (-Ira), où n'ayant plus de chef tribal, ils furent facilement soumis par Budia-Vongara, le père de Mangé. Les Ndogo vivaient en voisinage avec les Bala-Gongbè qui vivaient sur la riv. Adzo (-Ira).

Ces renseignements devraient être controlés au Soudan, ainsi que chez les Ndogo que j'ai retrouvés en cheff.

Ukwa : Gumba	5	3	1	0	*Ekibondo* : Dakpwala	2	3	0	0
Ako	2	2	3	1	Mabaga	9	6	5	0
Kabasa	1	2	2	1		11	9	5	0
	8	7	6	2					

Le fait que de Calonne, en étudiant le cas des Abando-Abandogo, pose la question des Ndo, prouve bien qu'il se laisse trop guider par l'homonymie. «Les Logo, écrit-il, ont englobé au sud de la Dungu des petits îlots de Ndo et Ndogo qu'on retrouve sporadiquement au sud de Faradje jusque vers Mahagi, et qui pourraient être des traînards de la grande invasion shilluk» (p.134). Peut-être encore convient-il de rattacher au même groupe (Abando) les Ndo disséminés entre Faradje et Mahagi» (p.222).

de Calonne prend sans doute les Dongo pour des Ndogo, ou bien il invente, car aucun Ndogo n'a jamais été signalé au sud de Faradje, et personne ne pensera à appeller les Ndo des Ndogo. Les Ndo ne vivent d'ailleurs nullement disséminés entre Faradje et Mahagi. Les Ndo ont été soumis, il est vrai, par le Logo Matafa et en partie par les Alur, mais les Ndo parlent, comme ils ont toujours parlé, un dialecte Mamvu. Comme eux d'ailleurs ils étaient et ils sont des forgerons renommés, de sorte qu'il est peu probable qu'ils soient les derniers néolithiques, et que si un Mamvu a dit «nous connaissons si peu le fer que nos haches, nous les faisions avec des pierres», il y a au moins un menteur. *Abando*. Les Abando aidèrent Tombo, fils de Gura, dans ses expéditions (p.35). Ils ont le «zukubilè» comme totem (cochon *brun*). On prétend que les Abando sont des Azande-*Abilè*. On les trouve

Ukwa : Nadi	3	4	3	4
Ako	5	4	2	0
Gumba	1	1	0	0
Aduü	3	2	1	2
Boïsa	15	9	9	6
Kobo	3	6	1	0
	30	26	16	12

B.J. Costermans, O.P.

1) Ndogo : rongeur dont la livrée est identique à celle du marcassin. Le ndogo est le frère du fils du phaco chère» (p.186)

Het Polysynthetisch Aspect van het Tshiluba. [1]

Wordt het werkwoord in de grondzin vervangen door « *enza* » en het voorwerp door een gesubstantiveerde werking, dan verkrijgt men een tweede groep substantieven.

Hernemen we even de grondzin van voorgaande groep :
tshidi bú muditshío tshíbi.shá bálalá.

Vervangen we nu tshibi.shá door tshienzá, en bála.lá door een gesubstantiveerde werking bv. díbónkólá, dan bekomen we :
tshidi bú muditshío tshienzá díbónkólá, of de varianten :
tshidi bú tshidi tshienzá díbónkólá
tshidi bú tshiénzénzá díbónkólá
tshidi bú tshiá díbónkólá of kortweg :
tshiénzá díbónkólá, door het aanwenden van de samentrekking van voorgaande groep. Tshiénzá díbónkólá geeft tshíbónkólá.

- *enza* heeft veel betekenissen : doen, zich gedragen, zich houden als, het uitzicht hebben van, deel uitmaken van, uitmaken.

Volgens de aangewende gesubstantiveerde werking kan men onderscheiden :
I. substantieven met voorvoegsel *tshi* en uitgang, a (hoog) :
tshíbónkólá = tshiénzá díbónkólá = specht, wat is gelijk wat doet, zachtjes kloppen;
tshílóndá = tshiénzá dílóndá = de volgende, de volger, wat is gelijk wat doet, volgen;
tshiéndélá = tshiénzá díendélá = een loper, wat is gelijk wat doet, overal lopen;
tshibungúlúká = tshiénzá díbungúlúká = een bol, een rol, wat is gelijk wat doet, rollen;
tshíbílá = tshiénzá díbílá = een waterval, waterversnelling, wat is gelijk wat doet, koken;
tshimvulúká = tshiénzá dímvulúká = een die mij gedenkt, wat is gelijk wat doet, *mij* gedenken.

Afgekorte vormen :
tshíkuvú = tshiénzá díkuvúmáná = schildpad, wat is gelijk wat doet, plat liggen;
tshílobó = tshiénzá dílobólá = een held, wat is gelijk wat doet, uitdagen;
tshíjingú = tshiénzá díjingúlúkú = cirkel, wat is gelijk wat doet, zich bewegen rondom;
tshiéngé = tshiénzá diéngéléká = fakkel, wat is gelijk wat doet schijn afwerpen.

2. substantieven met voorvoegsel *tshi* en uitgang *i* (hoog);
tshéjadíkí = tshiénzá bújadíkí = bewijs, bevestiging, wat is gelijk wat bevestigt;
tshíjibíkí = tshiénzá bújibíkí = stopsel, wat is gelijk wat gestopt houdt;
tshió.shí = tshiénzá buó.shí = wat verbrandt, wat is gelijk wat verbrandt;
tshílé.jí nord = tshiénzá búlé.jí (bua.) nord = magneetnaald, wat is gelijk wat toont het Noorden;
tshítwa.díjí búa.lú = tshiénzá bútwa.díjí (bua.) búa.lú = de aanvang, wat is gelijk wat doet, aanvangen.

1) Cfr. Æquatoria XVI : 2

Het kenmerk van deze twee groepen en volgende is, dat ze geen lijdend voorwerp hebben, met uitzondering van het ingevoegde voorwerp bij groep 1 (tshí*m*vulúká) en de woorden tshílèjí nord, tshítwa.díjí búa.lú, die ontstaan zijn naar analogie van tshíbi.shá bála.lá.

De toon van het voorvoegsel is hoog, de rest heeft de toon van de gesubstantiveerde werking die aangewend wordt.

Zo kan men volgens de gesubstantiveerde werking, ook volgende betoning verkrijgen:

tshídiménené = tshiénzá búdiménené = plant, wat is gelijk wat, doet zich zelf groeien;
tshíbwangalaka = tshiénzá búbwangalaka = een uitholling, wat is gelijk wat doet, uithollen;
tshíbunguluka = tshiénzá búbunguluka = een bol, een rol, wat is gelijk wat doet, voortrollen;
tshiénge = tshiénzá buéngeleké = een fakkel, wat is gelijk wat doet, schijn afwerpen.

3. Woorden met voorvoegsel *tshia*.

Deze *tshia* komt o. i. voort van een samentrekking van *enza*:

tshidi bú tshidi tshienzá = tshidi bú tshi.a = tshi.a tshiénzénzá = tshi.a. Het geeft volgende woorden:

tshiá.bikúká = tshidi bú tshiénzénzá díbikúká = afgetreden chef, wat is gelijk wat doet, aftreden;
tshía.bánzá = tshidi bú tshiénzénzá díbánzá = een aansteller, wat is gelijk wat doet aanstellen;
tshiányíma = tshidi bú tshiénzákúnyíma = achterwaarts, wat is gelijk wat doet, naar achter.

4. Het voorvoegsel *tshi* en dubbele stam.

Deze reeks bekomt men door het aanwenden van een gesubstantiveerde werking met dubbele stam.

tshíkutukutu = tshidi bú tshiénzá múkutukutu = kroon van boom, wat is gelijk wat uitzicht heeft van dicht zijn;
tshíkumukumu = tshidi bú tshiénzá múkumukumu = waterval, wat is gelijk wat zich voordoet als een losbranding;
tshíjimajima = tshidi bú tshiénzénzá bújimajima = het uitgaan, wat is gelijk wat doet, uitgaan (van het vuur);
tshítúbítúbí = tshidi bú tshiénzénzá bútúbítúbí = dommerik, wat is gelijk wat het uitzicht heeft van onbekwaam zijn;
tshísabásabá = tshiénzá dísabásabá = waterval, wat is gelijk wat het uitzicht heeft van koken;
tshítátútátú = tshiénzá bútátútátú = een velletje, wat is gelijk wat doet, zich losmaken.

De Ka groep.

Wordt *thsi* door *ka* vervangen, dan verkrijgt men de *ka*-groep:

kadi bú kadi kenzá díbónkólá = kadi bú kénzénzá díbónkólá = kénzá díbónkólá, wat geeft: kábónkólá.

Voorbeelden:

kábémbá = kadi bú kadi kenzá díbémbá = sperwer, wat is gelijk wat doet, zweven;
kápia = kadi bú kadi kenzá kúpia = het vuur, wat is gelijk wat doet, branden;
káfúkúná = kadi bú kadi kenzá dífúkúná = aardworm, wat is gelijk wat doet, omwoelen;
kádindame = kadi bú kadi kenzá búdindame = bultenaar, wat is gelijk wat het uitzicht heeft gebocheld te zijn;
kápépe = kadi bú kadi kenzá búpépele = lucht, wat is gelijk wat zich licht voordoet;
kámwé = kadi bú kenzá buámwé = mug, wat is gelijk wat doet, uitzuigen;

kálómbójí = kadi bú kadi kenzá búlómbójí = geleider, wat is gelijk wat doet begeleiding;
kápulúmúkú = kadi bú kadi kenzá búpulúmúkú = wat steil is, wat is gelijk wat het uitzicht heeft steil te zijn;
kámunyímunyí = kadi bú kadi kenzá búmunyímunyí = lichtende vlieg. wat is gelijk wat doet lichtgeven ;
kábémbebémbe = kadi bú kadi kenzá búbémbebémbe = sperwer, wat is gelijk wat doet zweven.

Alle uitgangen zijn hier weer vertegenwoordigd. De betoning van de substantieven met dubbelstam kan ook verschillen. We kunnen de mogelijkheden als volgt samenvatten:

I°) voorvoegsel : hoog ; elk der beide enkelvoudige stammen zoals in de noemvorm. Voorbeeld : kámunyímunyí, uit de noemvorm : kúmunyíká.

2°) voorvoegsel : hoog ; de eerste klankgreep van elk der beide enkelvoudige stammen : zoals in de noemvorm ; de andere klankgrepen : laag. Voorbeelden : kámunyimunyi, uit de noemvorm : kúmunyíká ; kábémbebémbe, uit de noemvorm : kúbémbá.

3) voorvoegsel : hoog ; alle lettergrepen van de stam : laag.

Voorbeeld : tshísalasala, uit de noemvorm ; kúsálá,

Bij deze laatste betoning is er een ander vorming betrokken, die we verder behandelen.

Br. Adalbert,
Broeders van Liefde, Lusambo.

Théâtre Nkundo.

Il a déjà été signalé çà et là que les Nkundo connaissent le théâtre. Mais comme peu de détails ont été donnés, il semble utile d'y consacrer quelques lignes.

Le théâtre se rencontre un peu partout au monde. Mais la forme varie grandement. Elle va du théâtre compliqué de l'Europe moderne ou de la Grèce ancienne, aux saynètes et à la comédie satirique informe qui se fait spontanément, sans préparation aucune - lorsque l'occasion se présente et qu'il se trouve quelque comédien né - - jeu populaire encore connu dans certains milieux de l'Europe actuelle.

Cette sorte de «comédie» prend, chez les Nkundo, facilement la forme d'une parodie, ou d'une satire, ou d'une critique de mœurs. Mais ce n'est pas cela qui est généralement considéré comme théâtre.

Les représentations auxquelles ce nom convient mieux, sont encadrées dans une grande danse artistique, dont elles forment une division, que nous pourrions considérer comme le «bouquet» suivi du finale. Ces représentations ne se voient plus guère: elles sont remplacées par des mouvements gymnastiques ou, de plus en plus, par des acrobaties imitant la technique européenne. C'est dire combien on est ici dans le domaine de la mode et du passager; rien de fixe ni de stable; la danse restant la même, le «bouquet» varie à l'infini. On comprend aussi que les saynètes représentées ne sont pas d'une grande complication. Mais on pouvait en voir, vers les années 1930, dans la région de Flandria-Bokatola, qui étaient réellement bien montées.

On peut déduire de cela que les saynètes n'étaient pas des pièces composées longtemps d'avance, conservées dans le patrimoine littéraire comme tant d'autres morceaux de style oral de nature variée que nous trouvons chez les Mongo. Le théâtre a donc un caractère plus spontané.

Mais d'autre part, ce genre littéraire était vivant. Ce qui apparait encore, dans le fait suivant: Bien que les saynètes encadrées dans les grandes danses soient passées de mode, l'idée survit. Et quand nous demandions aux élèves de Flandria ou de Bokuma de préparer une fête sur des bases et avec des matériaux indigènes, ils mettaient pareilles saynètes dans leur programme. Et cela d'une façon toute spontanée.

Le sujet était soit une scène de la vie courante du ménage, du village ou (sujet toujours goûté du public) les relations avec le Blanc et ses aides: soldats, policiers, etc,. soit une fable, jouée au lieu d'être simplement racontée. Le premier genre reproduisait sous une forme un peu modifiée les anciennes saynètes des danses. Le second paraît une innovation, mais inspirée sans aucun doute par la tradition; car sinon on ne conçoit pas que les élèves auraient choisi ce sujet avec une telle spontanéité.

Parmi ces fables on n'écarte même pas celles qui, à première vue, nous paraitraient moins bien convenir, parce qu'il s'y rencontre trop de merveilleux, difficile à représenter. Mais cela n'effrayait pas nos élèves. C'est que les fables Mongo sont déjà en partie théâtre, puisque le raconteur n'est jamais seul à débiter; toujours à

l'un ou l'autre passage les auditeurs sont invités à intervenir, chantant, ou en répondant à un chant entamé par le raconteur. Cela ressemble, mutatis mutandis, au chœur du théâtre grec. Ainsi non seulement sont exprimés les sentiments inspirés par le sujet, mais encore il est possible de relater des faits qui ne se prêtent pas à la représentation.

Modalités de la Représentation.

Dans les saynètes faisant partie d'une danse, les acteurs ne sont pas autrement accoutrés que pour la danse proprement dite, ce qui se limite au maximum à une peu de peinture au kaolin et au fard rouge, à une coiffure à plumes, et à quelques fourrures à la ceinture. Il y avait peu de décor; mais on était muni des outils nécessaires à la scène; couteau, lance, arc, hotte, et. Parfois le lieu était plus ou moins indiqué (mais pas toujours) p. ex. par une petite hutte de quelques branchages, un foyer, etc. La moindre chose suffit. Et même nos indigènes n'en ont aucun besoin. Le jeu est si expressif et le public a l'imagination si réceptive, que les moyens (qui jouent un si grand rôle dans le théâtre européen) peuvent être réduits à leur plus simple expression, voire être totalement omis.

Il n'en va pas autrement dans les scènes jouées pour elles-mêmes. Là aussi les accessoires restent réellement.... accessoires. Cependant on y constate une tendance à augmenter ces moyens extérieurs, surtout dans le costumage. La principale application semble bien être aux êtres imaginaires, surtout les ogres «biloko» auxquels il convient, cela se conçoit aisément, de donner un aspect sauvage. Aussi s'affublent-ils non seulement dans les jeux mentionnés ci-dessus, mais aussi récemment à l'école normale de Bamanya-de feuilles sèches, de fougères, de sélaginelles, et s'arment-ils de bâtons noués coupés sans le moindre soin (en effet, dans les fables, ces êtres sont présentés comme vivant d'une manière extra-primitive et doués de très peu d'intelligence). Par contre, le décor du lieu n'a guère changé; l'assistance semble très bien pouvoir encore s'en passer.

Mais nous pouvons prévoir que cela ne tardera pas à changer. Car déjà des pièces de théâtre ont été joués à la façon européenne et ils se joueront sans doute de plus en plus fréquemment, à commencer par les centres. Et comme il est de bon ton d'imiter tout ce que font les Européens et leurs collaborateurs immédiats, l'indigène de l'intérieur ne manquera point d'adopter ces nouveautés.

Texte.

Les acteurs préparent leur jeu en se partageant les rôles et en répétant plusieurs fois, comme d'ailleurs cela se pratique pour toute danse artistique. Ils doivent savoir jouer sans faute leur rôle; mais les paroles ne sont pas coulées dans un texte rigide; il reste une grande place pour l'improvisation; ce qui donne une grande spontanéité et une parfaite vivacité, qualités d'ailleurs innées aux indigènes de cette région.

Il n'en va pas autrement dans les représentations indépendantes. Il n'y a d'exception que pour les chœurs chantés qui doivent évidemment être exécutés selon le texte et le rythme donnés dans la fable.

Certains Européens ont essayé de faire exécuter des petites scènes, de préférence tirées de l'Histoire Sainte, à la façon du théâtre européen, avec un texte appris par cœur, et des gestes étudiés d'avance. Chaque fois c'était une faillite lamentable. Il n'y avait pas de vie: tout était raide, aussi bien dans les paroles que dans les gestes et la mimique. Les acteurs étaient devenus des machines, eux qui, laissés à eux-mêmes, jouent avec un naturel et un vivant merveilleux. Et que cela ne provenait pas de la nature du sujet est prouvé par des représentations excellement réussies des mêmes scènes bibliques, mais dans lesquelles les acteurs étaient laissés totalement à leur propre initiative, hormis le choix du sujet.

Exemple.

Voici une fable qui a été mise en scène en 1947 par les élèves de l'école de Flandria, sous la direction du moniteur A. Ituo, sans assistance aucune de la part d'un Européen quelconque. Il s'agit d'une situation qui n'était pas rare chez les Nkundo (et sans doute dans d'autres peuplades), et qui, s'il faut en croire les indigènes, se répète encore de nos jours. De toute façon, même la jeune génération la comprend encore parfaitement et peut la goûter. L'ethnologue y remarquera nombre de détails intéressants sur la vie familiale, la magie, les croyances, etc.

L'entrée en scène se fait par le chœur dont le premier chantre invite au silence: Bokili e! wai! pour ensuite saluer les autres: bauwa nsako ikinyo, à quoi ils répondent, comme toujours: iyoo. Le chœur en guise de préambule entonne le chant: « celle qui s'est tuée à élever dans le marais, les petits poissons ont troué sa digue » une digue = la mère a mis au monde un fils avec beaucoup de peines, mais elle le perdra ensuite.

Les principaux acteurs se présentent: le père Louna, sa femme Ekafela et leur fils Imangojwende. Les parents se chamaillent: la mère voudrait que son fils l'accompagne aux champs, tandisque le père prétend que la place d'un garçon est auprès de son père, pour apprendre les divers travaux qu'un homme doit connaitre. La mère, entêtée, court se plaindre à la famille de son mari; on lui donne tort et la renvoie chez le mari.

Elle va donc au champ seule. Le mari, accompagné de son fils, va inspecter ses nasses. Pendant qu'ils pagaient, le chœur représente en gestes de pagayage en chantant :"la pagaie est forte, la pirogue appartient à papa Yoka."

Pendant l'inspection le papa, pour s'assurer plus de succès dans sa pêche, offre son fils en sacrifice au crocodile avec lequel (selon la croyance commune des Nkundo, et d'autres) il a conclu un pacte d'assistance mutuelle. Il dit à son fils de plonger pour inspecter une nasse spéciale, et entretemps il s'adresse au crocodile en lui donnant la permission d'emporter le garçon. Pendant que Louna retourne seul chez lui, le chœur chante :"Le pêcheur traverse la rivière."

Rentré au port, un patriarche de ses voisins le salue et lui demande des nouvelles. La femme revenant du champ dépose sa hotte et demande à son mari comment a été son inspection. Elle prépare le poisson apporté. Le mari mange avec ses compagnons. La femme va alors chercher son fils qu'elle croit en train de jouer avec ses compagnons. Mais le garçon est introuvable et la mère revient en pleurant. Là-dessus violente querelle avec le mari qui a égaré l'enfant. Elle se rend chez les parents de son mari pour leur annoncer son dessein de quitter son mari. Mais elle est renvoyée dans son ménage.

Mécontente, Ekafela va consulter un devin sur le sort subi par son fils. Le devin arrive avec les parents de la femme et un groupe de jeunes gens qui chantent le chœur avec lui: "Donne-moi une avance sur les honoraires, afin que la danse réussisse!" On lui remet l'honoraire et il commence la divination. Pendant cette opération le chœur chante:

Derrière cette termitière des sorciers ont déposé un pot magique.
L'étang s'est asséché, c'est une eau sans extremités.
Quand le singe a vu les fruits du bosenge, il est très prudent.
Le faisan avec sa huppe: kɔlukɔkɔ.

(Ce sont diverses allusions à la magie, à la sorcellerie, et à la prudence qui convient à ces choses mystérieuses).

Le devin prononce la sentence: c'est le père lui-même qui a tué son fils. Le chœur chante :"Le presseur d'huile (= devin) a déterré la magie» (avec laquelle le mari voulait tuer sa femme). Le devin, ayant fini son travail, demande son cadeau d'adieu. La famille de Louna refuse, parce que c'est la femme, et non eux, qui a demandé la consultation.

La femme en appelle au ndonga (témoin du mariage) pourqu'il l'accompagne dans sa famille où elle expliquera toute l'affaire. Ayant appris la véritable histoire, la famille d'Ekafela se met en fureur et s'amène pour se battre contre le mari félon. Celui-ci pris de peur s'enfuit. Mais sa propre famille prend parti pour lui et l'encourage à la lutte. Les ndonga circulent entre les deux parties pour tâcher de conserver la paix. Mais de part et d'autre on est décidé à la guerre. Les ndonga impuissants à arrêter la colère, battent donc le tambour de guerre. Le chœur chante alors une chanson de guerre: "Je monte sur un wenge (Macaranga, à tronc épineux); je glisse "(la lutte sera donc dure) La bataille fait rage (N.B. les acteurs sont passés maîtres dans la représentation de ces scènes de bataille, comme ils l'ont d'ailleurs toujours fait dans leur "danse de guerre"). Entretemps le chœur chante :" La guerre me frappe à Lolifa; en même temps on se bat à Ikelemba."

Un homme étant tué du côté du père Louna, les ndonga arrêtent le combat et invitent les deux parties à enterrer les cadavres (il y a, en effet, un cadavre de part et d'autre: un guerrier du côté du père, le fils du côté de la mère-après ce que lui a fait son père, le fils ne reste plus dans sa famille paternelle qui l'a comme renié — Dans la conception indigène ils sont donc « quitte » et doivent cesser le combat).

L'oncle maternel de l'enfant s'adresse à l'esprit de celui ci: « on t'a tué, mais nous, tes oncles, t'avons vengé. » Les parents de la mère emportent le cadavre du petit. Le chœur chante: « Innocent (fils mort), un patriarche est mort aussi » (te voilà donc vengé). On va donc enterrer les cadavres. Pendant le trajet au cimetière, le chœur chante: « Défunt, ne reviens plus avec ces palabres (elles sont terminées) pour nous importuner; rejoins la maison des mânes qui se trouve là-bas ». Après l'enterrement la scène est terminée.

On le voit, il ne s'agit pas d'une vraie fable, mais plutôt d'une histoire qu'on dirait vécue. On me l'a citée comme une fable. Mais il n'est pas exclu que ce soit une scène inventée pour le besoin. De toute façon, j'ai assisté à la représentation et je puis témoigner qu'elle a été une parfaite réussite à tout point de vue.

Scènes de Chasse.

Un jour je demandai au moniteur J. Boenga, à Flandria, de préparer avec ses élè-

ves quelques vieilles chansons de chasse à l'éléphant que j'avais entendues autrefois et dont je voulais noter le texte et enregistrer la musique. Il s'exécuta avec plaisir. Mais au lieu de chanter simplement ces chansons (besingo by'ifano) il mit sur pied, tout spontanément et sans me dire la moindre chose, une scène dans laquelle les diverses phases du piégeage des éléphants étaient représentées, chaque phases étant alors accompagné d'une chanson. Ou plutôt: il accompagna d'une scène mimée, chacun des chants. Après le préambule chanté, le chasseur va dresser ses pièges et y suspendre ses grandes lances. Puis il va inspecter les pièges, un éléphant y est pris, que le chasseur accompagné de ses parents va percer pour ensuite le dépecer. Les dépeceurs se disputent les déchets. On partage la viande. Le tout groupait une bonne quinzaine de chants.

Théâtre Européen.

Le talent du « Nkundo dans le domaine du théâtre est encore démontré par les représentations théâtrales à l'européenne. A Bamanya les filles sous la direction de la regrettée Sr Auxilia ont plus d'une fois exécuté des pièces européennes et dans la forme européenne, mais agrémentée à la mode indigène de nombreux chœurs chantant et dansant. Ces représentations ont été une réussite complète qui a suscité l'enthousiasme du public tant indigène qu'européen. C'était réellement du grand art.

Une des pièces qui a obtenu ces succès est Blanche-Neige qui a été jouée avec une maîtrise totale et un art achevé : aucune faute, un naturel parfait dans le ton et dans la mimique, une grâce comme peuvent l'avoir les jeunes filles indigènes ; elles vivaient réellement leur jeu. Et cependant, le texte avait été traduit presque littéralement en lonkundo, il était donc aussi européen que le thème et l'enscènement ; il avait, en outre, été appris par cœur... Que malgré ces obstacles le naturel ait été conservé et que rien de raide ou de contraint ne s'y soit glissé prouve non seulement le talent de la directrice mais aussi les dons réels des indigènes.

Je me rappelle une scène dans l'exécution du Petit Poucet dans laquelle une des petites actrices de moins de 10 ans laissa échapper sa sonnette qui vola en bas de la scène, aux pieds du public ; la petite sans perdre contenance s'élança à la poursuite de sa sonnette (les autres actrices improvisant sur le coup de quoi continuer le jeu pendant cette interruption imprévue) ; elle dévala l'escalier, chercha quelques instants, reprit sa sonnette, remonta sur la scène et continua le jeu comme si rien d'anormal n'était passé !

***

Mais quel sera l'avenir du théâtre dans cette région ? Conservera-t-il ses belles qualités. Ou deviendra-t-il raide sous notre influence ? A-t il même des chances de survie dans les circonstances modernes de matérialisme et sous la menace du cinéma ? Cela dépendra en tout premier lieu de l'attitude des Européens et de la façon dont ils interviendront pour encourager, ou décourager, ainsi que du tact dont il feront preuve dans leurs essais de guider les indigènes.

L'avenir nous parait plutôt sombre. Mais l'espoir reste permis. Nous venons de voir rejouer, à Coquilhatville, Blanche-Neige. Les actrices étaient en majorité des anciennes de Bamanya qui, de leur propre initiative, avaient mis sur pied cette manifestation esthétique dont elles avaient parfaitement retenu les paroles, les chants et tout le jeu, à 15 ans d'intervalle!

G. Hulstaert, M. S C.

Proverbes des Ntomba e Njale.

Cette tribu habite les rives occidentales et orientales du Lac Léopold II. Elle est apparentée aux Ntomba du Lac Tumba, d'où elle est originaire. L'histoire de cette migration ayant été décrite par M. R. Philippe dans ÆQUATORIA, XVI-2. nous pouvons nous dispenser d'y revenir ici.

Les proverbes sont classés sous quelques idées centrales, groupées alphabétiquement.

Agir ou parler trop vite.

« Eerst gedaan en dan bedacht, heeft menigeen in ' t leed gebracht. »

Ikokoma, bote bo lobiko : le begaiement est un fétiche qui vous sauve la vie.
Ne sachant pas répondre vite, on a le temps de réfléchir et . . . d'adoucir ou de rectifier !

Ntoliakili nyama, ntopobanda lopiko : vous n'avez pas encore tué la bête, et vous vous réservez déjà le foie.
Avant d'acheter quelque chose, ayez d'abord l'argent nécessaire.

Olakweli bokilo bontomba, nyama ekalaka balonga : vous avez promis à votre beau-père de lui donner un bontomba-rat, cependant, c'est un animal qui ronge les pièges.
Avant de promettre, il faut être sûr de pouvoir remplir votre promesse.

Nzele eliba, ntikeka : je suis en train de vider un étang pour y prendre du poisson, sans avoir mesuré la profondeur avant de commencer . . . (peine perdue : l'étang est trop profond)
Sens : s'engager dans une voie à l'étourdie, sans savoir où cela vous mènera.

Bakonda nko lingola, ntondo nko lobenzi : vous commencez à débrousser la forêt pour y établir votre champ, sans faire au préalable le tour du terrain, pour voir si cet endroit convient.
Vous épousez une femme sans vous informer de ses qualités ni de ses défauts.

Mpabasombake wato boyini o basi : on n'achète pas de pirogue qui est sous eau.
Avant d'agir, sachez ce que vous faites.

Obombe iso la yomba enkani : vous conservez une chickwangue pour la manger avec la nourriture (poisson ou viande) d'autrui.
Ne comptez pas trop sur l'avenir incertain, ni sur des promesses vaines.

Amour familial.

Esende mpayimbe ikwa ikambo : l'écureuil ne donne pas tort à la broussaille lors d'un procès.
Les membres d'une même famille se soutiennent en cas de palabres.

Nkulupa awaki la luabe lonki bona : la nkulupa-antilope est morte à cause du cri de détresse de son petit.
Comme l'antilope s'expose aux coups du chasseur pour protéger son petit, de même, les membres de la même famille doivent se sacrifier les uns pour les autres.

Bosɛi bolanda, liso mpabate ilo : le doigt souffrant, l'œil ne dort pas.
La famille est comme un seul corps. Un membre est dans la peine, tout le corps en souffre.

Obongwele wale mwana, nkɛpɔ nko nde la nyango : élevez l'enfant d'autrui, il ne s'attachera pas à vous, mais à sa mère.
Les liens du sang sont les plus forts.

Mwinda inkuma, bomi wɛli la bina : de toutes les lampes, la meilleure, c'est la lune et le soleil.
De tous les hommes les meilleurs pour vous, sont votre père et votre mère.

Mpɛmb'e ndeko, ntabotona l'ɔketi : le fameux lac, on n'y renonce pas à cause de ses vagues.
On continue à aimer son enfant, malgré ses défauts.

Lobɔ lo wɛ lowuta nsɛkɛ, ntongolotenaka : même si votre main s'est salie d'excréments, vous ne la couperez pas.
Malgré de graves défauts ou de maladies incurables, on ne renonce pas à un membre de la famille. Indique fidélité et attachement malgré tout.

Ntosangi l'osaki, ntongolɛ nsing'ewula : vous n'êtes pas apparenté à un pêcheur, vous ne mangerez pas un nsinga-poisson pendant la saison des pluies. (quand il est difficile d'en trouver).
Dans tous ses besoins, on est secouru par sa famille. On se nourrit les uns les autres.
Sans famille, vous manquez de tout.

Apparences trompeuses.

Bete be ntalela : une forêt vue de loin (les arbres semblent tous droits et de même taille).
Ne vous laissez pas tromper par les apparences, de loin, tout semble beau.

Osikole isɔ o bobɔmbɔ: ɪtosikole bonkento la lopoku : désirez une chickwangue bien emballée, soit; mais ne désirez pas une femme pour sa beauté.

Ntolote nzɔu la bike bo nkanda : ne craignez pas l'éléphant à cause de ses barissements.
« Chien qui aboie ne mord pas. »

Botoko atumba esenda : les cendres (qui semblent éteintes) brûlent l'habit.
Un homme à l'air paisible et tranquille, vous fait souffrir. Inimitié sournoise.

Loselinga lompa l'itɔ, emengɔ nkasi : le beau feuillage de patates douces, qui ne produit pas de tubercules.
Beau à l'extérieur, rien à l'intérieur. Peut se dire d'une belle femme sans enfants.

Isapa ntasamba ekɔmɔ : un bel homme (ou femme) ne manque pas quelque défaut.
Ne confondez pas beauté extérieure et beauté intérieure.

Ntosikole nsi w'itabo; wɛ a we : osikola ekɔli. ndeke osikola mboka : ne désirez pas un poisson à cause de son plongeon que vous entendez. Il se pourrait que vous croyez prendre un ekoli (poisson), et qu'en réalité, vous attrapez un mboka (poisson de mauvaise qualité).
Ne désirez pas ce que vous ne connaissez pas. Ne pas se fier au belles paroles d'un homme.

Bote bokete papa : l'arbre qui est abattu par votre père.
Tout travail, fait par autrui, ne semble ni difficile, ni fatigant.

Ibola lumu ntasili la isapa : la gloire ne va pas nécessairement de pair avec la beauté corporelle.
Se dira d'un homme renommé qui a l'aspect plutôt . . . laid.

Calomnie. Médisance.

Imieke i mbula iluɛli binawɛ, ntopotomba losango. Bonkiwɛ bokondo bole o liko : une goutte d'eau est tombée sur votre prochain, ne le racontez pas encore. Votre averse est en l'air.
Ne racontez pas les petits travers ni les petites bêtises du prochain. Un jour, les vôtres pourraient être bien plus graves.

Bana ba mpulu bakasokia iboko, batendɛ e ukulu : les jeunes des oiseaux se rassemblent et jugent le hibou.
Là où se reunissent les hommes, sont jugés les absents.

Bete bepe bu'ane bayɛki, bakela bonkɔtɔ : voici deux arbres qui se penchent l'un vers l'autre, ils médisent des autres.
Deux hommes parlent à voix basse pour ne pas être entendu des autres, il y a beaucoup de chances qu'ils parlent en mal d'un tiers.

Basangi ba nsango, batolamole beboto : Les colporteurs de nouvelles, séparent les parnets

les uns des autres.
Bavardages et médisance sèment la discorde entre les membres d'une même famille.

Epokolange, nsango mpulumola : qui ne vous aime pas, raconte beaucoup de « nouvelles » à votre sujet.
Si on aime quelqu'un, on ne parle guère de lui. Si, au contraire, on ne vous aime pas, on a toujours quelque chose à raconter sur votre compte.

Caractère querelleur. Provocateur.

Yɛnzɛnzu, bakolo mposo, o wɛ wali ikokola nkonga : sauterelle, avec tes méchantes pattes écaillées, ta femme ne fait qu'appeler les juges !
Pauvre bougre sans sous, qui a une femme palabreuse, dont il faut continuellement payer les frais de la justice.
Pauvre père de famille, dont le fils a toujours des palabres en justice.

Etobo lobi, nsima lɔkɔ : hier, vous avaz reçu un habit, déjà aujourd'hui, il y a des poux dedans !
A peine arrivé, vous provoquez déjà des palabres.

Nkɔkɔ asunza, ayotɔne : la poule arrive en picotant.
Se dira du querelleur incorrigible, qui provoque sans cesse, partout où il arrive.

Ekɔkɔ apoma ndungu (= *atumola bontɛti*) : le cul-de-jatte bat le tambour de guerre.
Impuissant à se défendre, il provoque quand même. L'ennemi arrive et il lui tord le cou . . . Image du pécheur obstiné et impénitent.

Bokoko akakokwela mbula, iyumbu ntakati : le bokoko (oiseau) appelle la pluie, et il n'a pas de nid pour s'y abriter.
Même sens que le proverbe précédent.

Wane la wɛli bakɛndɛ epɛkɔ; mbula la mpitima bangotopita ndie : le soleil et la lune se lient d'amitié, la pluie et l'obscurité viennent tout gâter.
Là où il y a deux amis, un troisième vient souvent y provoquer la discorde.

Mpwa ntawuli, beyoko ntabesilili : le mpwa (oiseau) n'est pas encore mort, les querelles continuent sans arrêt.
Aussi longtemps que le palabreur a de la force, il ne cessera pas de se disputer.

La Colère.

Mpao elɛ wɛ epeli, otika nkolo : la pêche qui vous nourrit, vous la maudissez :

Vous souhaitez la mort à quelqu'un qui vous fait vivre.
Mbɛli eyoka nsinga : la colère du nsinga-poisson. En colère, il se jette hors de l'eau, tombe sur la rive, et y meurt.
Saisi de colère, on fait parfois des actes désastreux.

Mbɛli y'onkusi, mpatondole esenda : un pet « furieux », ne déchire même pas l'habit.
Indique la colère impuissante d'un faible contre un plus fort.

Mbwa alungwela nkɔi, nkoma nd'owoka lia : le chien menace le léopard en grognant : c'est un mauvais sort qui le porte à sa perte.

N.B. Nkoma : implique une idée de superstition; espèce de malchance, attribuée à une femme récemment enceinte.

Ce proverbe peut se dire dans le cas où un inférieur le prend de haut envers son supérieur. Colère aveugle.

Ikundi alɔkɔ lokolo : a nde, olɛ wɛ nko ? le ventre maudit la jambe : qui donc ira chercher de la nourriture pour toi ?

Souhaiter la mort à quelqu'un dont on a besoin pour vivre.
Bola bo bobɔli, ntoolɛmbe la mbɛli, nkina ntokakumia wale : ne frappez pas la mouche tsé-tsé avec colère, de peur que vous ne vous blessiez le poing.
Avec impatience et colère, on fait plus de tort à soi-même qu'aux autres.

Mbɛli ombeli : « wuta bakɔngɔ » : la colère m'a dit : sortez les lances !
La colère est mauvaise conseillère, et va toujours aux extrêmes.

Conseils. Docilité. Indocilité.

Olake nsɛkɛ, nsolo mpesile : faites des remontrances aux excréments, ils continuent à puer.
On dira ce proverbe à un enfant indocile.

Ilako ile balakake nzale e Nsɔngɔ, nko losio lompa boketi akumbe : on conseille au lac près de Nsongo de rester calme, et cependant il n'y a pas de jours sans vagues.
Indique indocilité obstinée et irréductible comme un lac en tempête.

Nkolake su, lɛnga lokosa nd'ongokolake : je vous donne des conseils en vain, un jour, vous serez pris et ligoté : la corde vous donnera ses conseils.
A bout de patience, le père dira cela à son fils indocile et rebelle.

Bola-nyama, ntaamb'alako, nko boteyi o Mbomba ndongolake : la bête qui ne veut pas de conseil, un jour sera renseignée par les filets.
Tôt ou tard, vous serez vous même victime de votre indocilité stupide et irréfléchie.

Bonɔngia, enda nzɔ ! - Nyene ! : grenouille, voici le serpent (qui vient te manger) ! - Je le vois bien moi-même !
N.B. La grenouille, voyant le serpent s'approcher, est comme fascinée et ne bouge pas. Bientôt, elle est avalée par le serpent.
Obstination irréductible qui, même en face des conséquences fâcheuses de ses sottises, ne se rend pas.

Ilako i bonto, nkɔkɔ e wali : le bon conseil d'un homme vaut une poule.
Ne dédaignez pas les bons conseils qu'on vous donne. Ils vous sont précieux et vous en aurez les avantages après.

Elɛli empoyɛbɛye baboti, mpakite liko : l'enfant qui ne demande pas de conseils à ses parents ne grandit pas (il mourra jeune)

Constance. Ténacité. Inconstance. Endurance.

Nkɔngɔli mpawake l'ilingola : le nkongoli (espèce de mille-pattes) ne se fatigue pas de contourner les obstacles.
Contournons les obstacles et difficultés, on arrivera au but quand même.

Bomi bo mbuli, mpota o lokolo, ipɔndɛlo ane pɔ : le mâle du mbuli (antilope), quoique blessé à la patte, ne pourrit pas sur place (continue à marcher et à fuir le chasseur).
Ne vous laissez pas décourager par un échec.

Bonkɔtɔmbula mpawake ndek'emɔ : l'hirondelle ne meurt pas d'une seule traversée (sur le lac).
Indique résistance aux fatigues, courage et endurance dans les revers.
Procès perdu : on va en appel.

Epɛk'e bele, betema nkalo : l'amitié des hommes entr'eux est instable.
Celui qui aujourd'hui est votre ami, sera peut-être demain votre ennemi.

Omope bokilo iswa, mbɔ lonkina okomba ikɔ : vous donnez votre hâche à votre beau-père, et alors par après, vous voulez la reprendre.
Ce qui est donné, reste donné.
« Celui qui a mis la main à la charrue, ne doit plus regarder en arrière ».

(à suivre)

Br. A. Cocquyt
Inongo

Documenta

Le premier recensement par echantillonnage au Ruanda-Urundi.

On sait qu'au Ruanda-Urundi, le problème de l'évolution économique de la population autochtone se pose en termes démographiques. Aussi, le Plan Décennal pour le développement économique et social de ce pays est-il pensé tout naturellement en fonction d'un état de choses qu'il décrit comme suit (p.15):

« La population du Ruanda-Urundi est susceptible de s'accroître au rythme d'environ 100.000 âmes par an et il est à présumer que cette tendance s'accentuera encore par suite de l'amélioration des conditions de vie.

Aussi faudra-t-il vraisemblablement moins de quarante ans avant que la population ait doublé.

Il en résulte que la densité, déjà exceptionnellement forte, doublera elle aussi dans le même délai, aggravant progressivement le problème de la surpopulation et de l'overstocking.

L'aspect le plus urgent de ce problème est d'ordre alimentaire et l'on peut dire qu'il domine le développement économique et social du pays ».

Cependant, les auteurs du Plan avait tenu à souligner la valeur aléatoire des chiffres démographiques dont on disposait à ce moment. Quel était le nombre total des habitants? Où se situaient les taux de natalité et de mortalité, et partant, de l'accroissement annuel? Avec quelle variabilité ces phénomènes se manifestaient-ils dans les diverses régions du pays? Autant de questions importantes pour l'exécution rationnelle d'un programme économique et social, auxquelles une réponse nette ne pouvait être donnée. Il importait donc de remédier au plus tôt à cette situation.

Cette tâche fut confiée à l'Institut pour la Recherche Scientifique en Afrique Centrale (I.R.S.A.C.), lequel chargea de l'étude de ce problème M. V. NEESEN, Docteur en droit et Licencié en Sciences Economiques, qui arriva au Centre de l'I.R.S.A.C. à Astrida au courant du mois de mai 1951. Celui-ci, en recherchant la méthode statistique la plus propre à fournir au Ruanda-Urundi, à brève échéance, des renseignements démographiques sérieux, conclut que la solution réside dans l'application de la méthode *scientifique* des sondages. M. NEESEN constituait donc un plan statistique visant au choix d'un échantillon représentatif de la population du pays. Les divers points de ce plan relevant plutôt de cette technique très spécialisée qu'est devenue la méthode des sondages, limitons-nous à signaler ici que le pays fut divisé en strates homogènes au point de vue démographique et que le choix des unités-échantillons s'est fait au hasard dans chacune de ces strates. La mise au

point du plan statistique fut terminée au début de l'année 1952, et à ce moment, la phase d'exécution commença. Afin de l'y aider, il fut décidé d'adjoindre à Monsieur NEESEN un représentant qualifié de l'Administration du Ruanda-Urundi en la personne de M. A. d'Arian, Administrateur de Territoire. Celui-ci, sur la proposition et sous le contrôle scientifique de M. NEESEN, forma un cadre d'enquêteurs démographes autochtones au nombre de 40 éléments, aptes non seulement à rassembler les chiffres démographiques, mais encore à fournir d'une manière permanente au Gouvernement du Territoire sous Tutelle les éléments statistiques dont celui-ci pourrait avoir besoin dans l'avenir.

La formation de ces enquêteurs comportait une phase théorique et une série d'exercices très intenses sur le terrain pendant plusieurs semaines. En même temps, un contact direct entre la mission démographique et l'administration territoriale fut établi et les populations des groupements retenus comme échantillons informées des buts des enquêtes.

Le premier recensement par échantillonnage du Ruanda-Urundi débuta le 9 juin 1952 simultanément dans tous les territoires. Les enquêteurs, suivant un itinéraire préalablement établi, se sont rendus sur 211 collines du Ruanda et sur 254 collines de l'Urundi, comprenant environ 320.000 habitants et situées dans toutes les contrées du pays, même les plus éloignées et les plus inhospitalières. Un triple contrôle du travail sur le terrain était organisé.

L'enquête sur une colline-échantillon étant terminée, les résultats étaient acheminés sans tarder vers le Centre d'Astrida, où la préparation du dépouillement des tableaux fut entrepris immédiatement par leur classification et par la constitution d'un fichier.

Un accord fut conclu avec la Section Statistique à Léopoldville en vertu duquel celle-ci s'est chargée de la totalisation des données, besogne qui aurait été extrêmement laborieuse à Astrida, vu l'équipement réduit dont on y dispose pour pareil travail. Avant la transmission des tableaux, la codification de ceux-ci se fit à Astrida.

A l'heure actuelle, les premiers résultats sont connus. Ils marquent une nette différence avec les évaluations antérieures. Un rapport complet sera probablement publié vers le milieu de cette année.

Les enquêtes démographiques, adaptées aux nécessités pratiques du moment, seront répétées chaque année selon la même méthode scientifique. Elles permettront de suivre de près l'évolution démographique du Ruanda-Urundi. De plus, l'expériment a été suivi de près par les autorités compétentes du Congo belge et notamment par la Section Statistique. On envisage d'ailleurs une extension semblable des sondages scientifiques dans la Colonie.

Enfin, constatons que toute l'entreprise a été marquée par une collaboration fructueuse entre des organismes si divers que l'Irsac, la Section Statistique du Gouvernement Général, le Service des A. I. M. O. et l'Administration territoriale du Ruanda-Urundi.

(Communiqué par l'I. R. S. A. C.

Centre Universitaire Congolais Lovanium Kimuenza

Le 15 janvier 1954, le «*Centre Universitaire Congolais LOVANIUM*», établi à

Kimuenza près de Léopoldville, commencera ses cours. La première année d'études, débutant à cette date, se terminera au 31 août.

Avant d'entreprendre les études universitaires proprement dites, les étudiants recevront durant une ou deux années scolaires un enseignement préuniversitaire, destiné à compléter la formation générale reçue dans les écoles secondaires.

A la fin de ce cycle, les étudiants auront le choix entre des études de médecine, d'agronomie, de sciences administratives, ou de pédagogie. Les programmes seront essentiellement les mêmes qu'aux universités belges, et conduiront à des diplômes universitaires.

CONDITIONS D'ADMISSION

Pour être admis, les candidats doivent être porteurs:

1) d'un certificat d'études secondaires complètes latines ou modernes scientifiques (programme officiel 1948, 1949). Le latin sera toutefois requis pour toutes les études où il est exigé par la législation belge sur l'enseignement supérieur. Pourront en outre être admis, en 1954, les étudiants munis d'un certificat d'humanités latines complètes faites dans un Petit Séminaire. Ces étudiants auront à présenter un examen au Jury Central, quand celui-ci sera constitué. Le certificat de l'école secondaire orientée ne donne pas accès au Centre Universitaire, à moins d'avoir été complété par un examen devant le Jury Central.

2) d'un certificat de bonne conduite, délivré soit par le Vicaire Apostolique, soit par le Directeur de l'Ecole Secondaire, soit par les Autorités civiles;

3) d'un cerfiticat médical attestant que le candidat semble avoir une santé mentale et physique suffisante pour supporter le long effort des études supérieures.

FRAIS

1) Les étudiants payent un droit annuel d'inscription aux cours de 1.000 frs et un droit annuel d'inscription aux examens de 500 frs. Toutefois, pour les études préuniversitaires, ces droits sont réduits à 500 et 250 frs. Le droit d'inscription aux cours est dû avant le premier jour de l'année académique; le droit d'inscription aux examens est dû avant le début de la session. En cas d'échec aux examens de la première session, l'étudiant qui se représente en seconde session paye un nouveau droit d'inscription.

2) Pension. L'internat est obligatoire en principe. Le prix de la pension est fixé, pour l'année 1954 à 1.000 frs par mois, soit 7.500 frs du 15 janvier au 31 août. La pension est due anticipativement par moitié au début de chaque semestre.

3) Les étudiants se procurent à leurs propres frais l'uniforme et les objets classiques personnels (livres, cahiers, papier etc.). Tous ces objets seront en vente à la questure du Centre.

4) Les étudiants, qui en feront la demande, pourront obtenir le remboursement des frais d'un voyage aller-retour par an (ticket et ration).

BOURSES

1) Les étudiants moins fortunés, domiciliés au Congo belge ou au Ruanda-Urundi, peuvent obtenir une bourse d'études, couvrant l'entièreté ou une partie des frais d'inscription

et de pension. Pour l'année académique 1954, le montant de la bourse complète est de 8.250 frs. Ces bourses constituent un prêt d'honneur qui devra être remboursé par l'étudiant, (selon un règlement à fixer ultérieurement), au cours des premières années qui suivent la fin ou l'interruption des études. Un étudiant, qui recommence une année d'études, perd tout droit à une bourse pour cette année. Pour obtenir une bourse, l'étudiant en fera la demande écrit en deux exemplaires, avant le début de l'année académique. Cette demande sera accompagnée d'une pièce officielle, constatant le revenu du père ou du tuteur, et le nombre d'enfants à charge de celui-ci.

2) Les étudiants jouissant d'une bourse entière pourront dans certains cas obtenir un prêt supplémentaire annuel d'un montant maximum de 2.000 frs, pour les aider à acquérir les objets personnels mis en vente à la questure. Les demandes d'emprunt seront examinées par une commission de Lovanium. Ces prêts sont remboursables, après les études, selon les mêmes règles que les bourses.

3) Bourses et prêts ne sont pas mis à la libre disposition des étudiants, mais portés à leur crédit dans la comptabilité du Centre.

Au sujet de la dot.

Le « clan » n'est pas par lui-même une organisation favorable au développement de l'individu. Mais doit-on pour cela abolir l'institution ? Malgré tout il faut, comme le disait déjà le Gouverneur Éboué, considérer que porter atteinte à une partie de l'institution pour en isoler un abus, serait créer un état anarchique plus grave que l'abus à détruire. Il faut plutôt agir par l'intérieur avec prudence et méthode pour éviter l'aigrissement et le raidissement si nuisibles.

Les « folies de la dot » sont surtout attribuables à l'action des villes. Mais l'influence des villes grandit toujours.

Le christianisme est de nature à libérer les Africains de l'influence néfaste des impératifs claniques. Mais il s'agit de ne pas surestimer cette emprise. Elle ne paraît possible que dans certaines régions où le clan est moins fort. Les efforts faits pour supprimer la dot ou la limiter sont demeurés vains.

Comme en tout, le noir préfère superposer à substituer. « Tant qu'il est entraîné par la masse, le Noir se conduit à peu près selon les préceptes du christianisme; dès qu'il est isolé il retourne à ses pratiques d'antan, sans pourtant rejeter toutes les pratiques du christianisme. »

Pour rémédier aux abus de la dot, l'action économique n'est que secondaire. Il est à craindre que les ayants-droit ne se montrent plus exigeants en sachant le candidat assisté. L'action juridique par l'imposition d'un maximum dotal laissera toute latitude pour éluder la loi, selon l'habitude des Noirs. Les montants enregistrés laisseront un solde à régler au village. En cas de divorce le remboursement se fera également en deux phases : une officielle et une clandestine. Il n'y a que l'action morale qui puisse obtenir un résultat, à la longue. (Ch. Tisserant, dans Bulletin de l'Institut d'Études Centrafricaines n° 4).

Au sujet de la terminologie, Mr. Jean Sohier décline le terme « titre » employé à présent dans plus d'une étude, à la suite de M. E. Possoz. Selon M. Sohier l'institution est trop

complexe pour être désignée adéquatement par le terme « titre ». Aussi préfère-t-il conserver le terme « dot » déjà employé, dit-il, par les Grecs, et consacré dans les études africaines. (Journal des Tribunaux d'Outre-Mer, 15. 1. 1953).

N.d.l.R. Le mot « dot » n'est évidemment pas grec, mais latin.

Les Romains pratiquaient la dot à la façon européenne; les Grecs, par contre, à la façon africaine (ils étaient pourtant les plus civilisés des deux peuples...). Mais quand les juristes romains parlaient de cette dot greque, ils lui appliquaient leur terme « dot » tout en ajoutant la spécification restrictive : « more graecorum ». Cette application impropre du mot « dot », que nous avons continuée, est-elle préférable au terme « titre » parce que celui-ci est, lui aussi, impropre ?

Ecoles sans Dieu.

Le Gouvernement du Protectorat britannique de l'Ouganda a décidé que la religion ferait partie de tous les programmes d'éducation.

La décision a été prise sur la recommandation unanime d'un comité composé des dirigeants de l'enseignement et des représentants des Missions catholiques et protestantes. C'est la conséquence des avertissements répétés donnés par les missionnaires, qui ont souligné que l'actuel mouvement terroriste des Mau-Mau dans le territoire voisin du Kenya, est le fruit de l'enseignement laïque donné par les écoles établies là vers 1920.

Le rapport du comité déclare: « Nous sommes unanimes dans notre conviction que la véritable éducation, dans son sens le plus complet, doit avoir une base religieuse. » Ce comité de 15 membres a été constitué en mars 1952 et est présidé par M. de Bunsen, directeur de Makerere College.

Le Gouvernement a également adopté la résolution selon laquelle l'éducation doit être donnée dans des écoles confessionnelles partout où la chose est possible. Là où existent les écoles non-confessionnelles, toute facilité doit être donnée pour l'enseignement religieux (N.C.W.C.).

Fédération Central-Africaine.

La fédération des trois territoires britanniques des deux Rhodésies et du Nyasaland a donc été réalisée, nonobstant une forte opposition en Grande Bretagne et dans les territoires eux-mêmes. L'opposition a été la plus violente au Nyasaland ; ce qui est compréhensible, puisque d'un trait de plume ce « protectorat » est livré par ses « protecteurs » au pouvoir de ses voisins.

Il est hors de doute que cette fédération présente de très grands avantages économiques pour les trois territoires et constitue en même temps une sorte de barrière contre l'expansionisme, vrai ou supposé, mais certainement redouté, de l'Afrique du Sud.

Mais il y a aussi de graves inconvénients sur le plan social et politique ; et ce sont ces

inconvénients qui ont poussé les autochtones et leurs amis à l'opposition sur place et par une délégation à Londres. Il s'agit avant tout des discriminations raciales qui sont les plus fortes en Rhodésie du Sud, moins fortes en Rodésie du Nord et auxquelles le Nyasaland n'était pas habitué. C'est donc avant tout dans ce protectorat que l'opposition a été la plus violente, allant jusqu'à la révolte. Mais il est évident qu'il ne restera aux indigènes d'autre issue que la soumission, en essayant de défendre leurs intérêts par des moyens pacifiques et le mieux qu'il leur sera possible dans ces circonstances difficiles. Ils auront au moins appris (et sans doute d'autres peuples africains avec eux) combien on tient compte, dans les sphères responsables, des vœux des populations autochtones, et combien elles peuvent compter sur le gouvernement, local ou métropolitain, si bienveillant et bien-intentionné qu'il soit, dans les conflits aigus d'intérêts contradictoires entre les deux fractions de la population.

Enseignement en Langue Indigène ?

Dans un article du Diario de Loanda traitant de l'analphabétisme en Angola l'ancien Gouverneur Général de cette Colonie, Mr. Norton de Matos, constate qu'il est nécessaire de réduire le nombre des illettrés, si l'on veut accroître le rendement économique (et nous qui pensions que l'instruction était voulue par les gouvernements pour le bien direct de l'indigène....). La population indigène d'Angola est de 4.000.000 âmes, dont 98 p.c. sont encore analphabètes.

Pour rémédier à cette situation, l'auteur propose la multiplication des écoles. Mais il ne veut pas d'écoles en langues indigènes qui "constitueraient la plus grande plaie qui puisse s'abattre sur les territoires portugais d'Afrique".... Fameux argument après l'aveu au sujet de la situation arriérée qu'on déplore en Angola. Si l'on compare ce pourcentage élevé d'analphabètes avec les statistiques des territoires belges et anglais, on comprend difficilement pourquoi on n'a pas choisi la voie plus prudente... du silence. Et l'on ne comprend pas mieux comment Belga et le Courrier d'Afrique ont pu publier cette information sans l'accompagner du moindre commentaire.

Et tout aussi incompréhensible est la remarque (et sa transcription au Congo): "Tout ce qui se passe actuellement au Kenya n'est que le résultat des écoles de ce genre". Il est regrettable que les plus hautes positions ne donnent pas un brevet de compétence... Ceux qui ont suivi le développement des colonies britanniques en savent plus long sur les causes de ce qui se passe au Kenya. Si le système scolaire y est pour quelque chose, ce n'est certes pas parce qu'il y est indigène-- l'enseignement de la langue européenne y est au contraire, très poussé, mais pas exclusif comme dans les territoires portugais-- mais parce qu'il est unilatéral, trop peu religieux, trop utilitariste, trop peu équilibré, à doses trop massives, en un mot inadapté. Si l'on veut maintenir l'affirmation, on ferait bien de se souvenir de ce que Kenyatta est un universitaire éduqué en Angleterre. Ensuite, les spécialistes ont, à notre avis, plus d'autorité dans ce domaine que les plus hauts fonctionnaires. Et il ne faut pas lire une grande quantité d'études pour savoir que la situation tragique est, avant tout, la conséquence directe de la politique britannique dans le domaine du colonat et de

la propriété foncière --aujourd'hui au Kenya, demain dans les Rhodésies, exemples qu'on ferait bien de méditer afin de se mirer aux malheurs des autres.... Ceux que la chose intéresse sérieusement pourraient consulter la littérature britannique qui en traite, spécialement un livre pas très récent, mais très actuel: Race and Politics in Kenya, par E. Huxley et M. Perham.

Pour ou contre les langues indigènes.

Dans les écrits des autochtones congolais on lit parfois des opinions pour ou contre leur patrimoine culturel, la tendance des plus « articulés » étant contre. Et c'est, évidemment, cette opinion contraire qui est reprise, avec bienveillance, par les publications européennes. Si nous citons, ici, ces écrits, ce n'est pas que nous y attachions une valeur scientifique (généralement même ils sont étrangers à tout esprit scientifique, quoique, malheureusement, pas toujours à la prétention de science...), mais uniquement à titre documentaire.

Voici d'abord le résumé d'un article contraire aux valeurs indigènes. Il est de A. J. Omari, dans la Voix du Congolais, n° 84.

L'auteur, tout en protestant de son respect pour les langues ancestrales, démontre qu'elles doivent céder la place à une langue commune, de fait le français. Il invoque plusieurs arguments. L'histoire [1]) montre « que toute langue vivante évolue... Il est donc parfaitement vain de prôner la conservation de nos langues par opposition aux langues européennes ». [2])

Les langues congolaises, en outre, sont trop « circonlocutives » (c'est le terme employé par l'auteur qui a malheureusement oublié d'expliquer ce qu'il entend par là et de montrer comment ce qualificatif s'applique aux langues autochtones, qui sont, généralement, plus concises que les langues modernes d'Europe) pour s'adapter aux « sciences contemporaines et futures » (encore cette prévision de l'avenir....).

Et puisque déjà actuellement de nombreux indigènes délaissent leur langue maternelle pour un dialecte véhiculaire fort déformé, que sera-ce dans 500 ans ? Donc, adoptons le français !

Pour le commerce extérieur nos langues ancestrales ne suffisent pas. Adoptons le français pour nous faire comprendre... en Amérique (où l'on irait bien plus loin avec l'anglais ou l'espagnol comme le savent tous ceux qui ont un peu d'instruction post-primaire).

Enfin, sans langue commune nationale comment former une "nation lors de notre indépendance éventuelle? Nous présageons un chaos politique certain comme conséquence

---

1) L'auteur a le tort de reprocher à ses contradicteurs l'ignorance de l'histoire européenne ; il doit cependant savoir combien cette connaissance est difficile. Mais il a surtout le tort de leur reprocher l'ignorance .. de l'avenir.

2) J'avoue ne pas saisir le lien logique de tout cela. N'y a-t-il pas là une confusion manifeste entre changement et changement? La différence est-elle si minime que le pense l'auteur? D'un côté : changement par développement intrinsèque, donc vie ; de l'autre : changement par évincement violent, donc mort. Si je comprends bien la théorie de l'auteur les Grecs auraient eu tort de lutter pendant de siècles pour maintenir leur langue contre les conquérants Turcs. Et les Français, Anglais, etc. puisque leurs langues changent inexorablement feraient bien d'adopter le russe, puis de remplacer vite cette nouvelle langue changeante par une autre langue de grande expansion comme le chinois, etc. Et vous, Congolais francisés, puisque votre français évolue inexorablement, et bien plus rapidement qu'en France... hâtez vous de lui substituer l'espagnol, qui vous sera plus utile pour vos futures relations Commerciales avec l'Amérique...

d'un conflit multilinguistique." [3])

Puisque nos langues "sont incapables de nous permettre la montée au niveau de l'évolution mondiale"... nous souhaitons que le français devienne notre langue nationale et nous unisse définitivement à la Belgique (pas facile à comprendre après l'alinéa précédent).

***

Favorables aux langues ancestrales sont e.a. deux articles dans la Croix du Congo 21e année, n° 9 (nous tenons à répéter la remarque du premier alinéa de cette note, surtout pour ce qui concerne les articles linguistiques qui paraissent de temps en temps dans cet hebdomadaire).

Le premier, de René Bavassa, E.A.M.I., Léo, écrit:"Si les savants européens qui aiment les peuples de notre continent s'intéressent à l'étude de nos langues, pourquoi le Noir ne se réveille-t-il pas de son sommeil?" Même des femmes dans les centres ne veulent plus parler que la langue véhiculaire, lingala ou kituba. "Pourquoi ce ridicule orgueil? Ces pauvres congolais... tout en se croyant les plus civilisés du Congo, ont honte de parler la langue de leurs mères. Drôle de civilisation... Il est très nécessaire qu'un enfant digne de ses ancêtres parle la langue qu'ils lui ont donnée en héritage, et qu'il la conserve jalousement. Honte aux familles qui perdent l'usage de la langue maternelle".

Le deuxième est très pessimiste sur l'avenir des langues du Congo, qui, pense-t-il, auront disparu dans quelques dizaines d'années. (Holà, pas si vite; la disparition de langues prend plus de temps que cela....) Parce que dans les centres les enfants n'apprennent plus qu'une langue massacrée. Les enfants se montrent insolents envers leurs parents qui leur parlent en langue ancestrale; et les parents s'amusent de ces petits tyrans, qu'ils trouvent très intelligents. Et c'est ce qu'on nomme la vraie civilisation! Le désir que nous avons de connaitre la langue de nos civilisateurs ne doit pas nous faire abandonner nos langues à nous.
(Rufin Mufu, Nioki).

Le journal, tout en se refusant à rouvrir une discussion qu'il estime vaine, note cependant devoir poser le principe que « un peuple ne renie pas sa langue impunément. [4]) Il peut y réussir pendant un certain temps, mais à la longue cette langue reprendra le dessus. » Le journal est un peu optimiste, nous semble-t-il, puisque nous connaissons plus d'une langue morte définitivement. Il souhaite l'unification des dialectes ou que l'une ou plusieurs langues autochtones s'imposent à la majorité. Il ajoute que : « Les Congolais doivent conserver leur propre génie, leur propre culture, améliorée par l'apport de la civilisation chrétienne et européenne (est-ce la même chose pour le journal ?). Ceux qui méprisent leur langue et voudraient voir imposer uniquement le français rendent un mauvais service au pays, qui, plus tard, le leur reprochera amèrement. »

---

3) L'auteur oublie l'existence de nations multilingues et de systèmes fédératifs de gouvernement. Comme Congolais il devrait cependant connaitre la géographie et l'histoire de Belgique. Et un homme cultuvé ne devrait pas ignorer la Suisse, la Russie, la Finlande, le Canada, etc.

4) Est-ce que le journal a cessé de préconiser la généralisation du lingala (populaire ou et littéraire?) devant lequel les langues ancestrales des divers peuples congolais devraient s'effacer? Le texte cité ne peut être expliqué que dans ce sens, et les amis des valeurs indigènes ne peuvent que s'en réjouir.

Adaptation de l'Enseignement.

Le 27 janvier l'Assemblée de Versailles a examiné la proposition de MM. Griaule et Hazoumé relative à l'adaptation de l'Enseignement des peuples d'Outre-Mer aux conditions de leurs civilisations respectives.....

Un grand nombre d'Africains, déclara M. Savi de Tove, sont soucieux du respect de leurs civilisations auxquelles certains milieux occidentaux se refusent encore à accorder la place qui leur convient. L'Enseignement officiel tel qu'il existe à l'heure présente dans nos territoires d'Afrique Noire semble s'être fixé pour but d'inculquer aux Africains des notions touchant aux conditions de vie des Européens, tout en ignorant volontairement les civilisations de nos peuples. Trop rares sont les fonctionnaires européens qui aient estimé nécessaire de connaître les langues africaines, ou d'aider par leurs connaissances linguistiques au développement de nos langues. Le fossé entre les éléments africains et européens s'agrandit de jour en jour ; car les Européens ignorent les langues africaines en général, et il n'y a que 5 à 10 % de la population qui soit scolarisée, ce qui est trop infime pour permettre aux Africains de s'initier utilement aux avantages de la civilisation européenne. Ce qui a été possible en Indochine avec l'École Française d'Extrême-Orient, doit l'être en Afrique Noire. C'est dans cet esprit, conclut M. Savi de Tove, que je demande le vote de cette proposition.....

M. Griaule, président de la commission, s'applique ensuite à démontrer l'unité de la pensée noire. Si elle ne s'est pas exprimée dans les textes écrits, d'où le mépris des Européens pour une telle pensée, elle n'en a pas moins abouti à des solutions valables dans de multiples domaines. L'extrême diversité des langues africaines n'exclut pas l'unité profonde d'une origine commune maintenant reconnue. Nous n'avons pas le droit d'empêcher les peuples noirs d'apporter leur contribution originale au patrimoine culturel de l'humanité...

La motion fut votée demandant au Gouvernement la mise en harmonie de l'Enseignement des peuples d'Outre-Mer avec les conditions d'existence et de développement de leurs civilisations respectives. (Afrique Nouvelle, Dakar, n° 287).

Quelques Considérations sur les Coopératives Indigènes.

Les coopératives..., on le sait, ont pour objet de promouvoir les intérêts économiques et sociaux de leurs membres... En outre, ces associations développent chez les Congolais un esprit de solidarité, car si chaque coopérateur possède des droits il a aussi des devoirs envers ses associés: chaque membre doit avoir en vue non seulement ses intérêts mais également ceux de ses collègues.

Le Gouvernement a encouragé la naissance de coopératives indigènes dans le but d'améliorer les conditions d'existence des populations congolaises, sans pour autant causer un dommage aux industries et aux commerces européens...

En se superposant au régime du droit antérieur, qui étendait aux Congolais les dispositions des lois belges en la matière, le décret du 16 août 1949, tenant compte des

conditions sociales existant en Afrique, a créé à la Colonie un système particulier applicable aux coopératives indigènes.

L'introduction du système coopératif dans la vie congolaise a évidemment suscité divers problèmes: en effet, il fallait que les coopératives indigènes respectent les grands principes admis actuellement dans ce domaine tout en s'adaptant aux besoins particuliers des populations. En outre, s'il s'avérait indispensable de rendre ces organismes indépendants de l'administration et des autorités coutumières, il était pourtant nécessaire d'exercer sur eux une tutelle pour les préserver de leur propre inexpérience.

Sans doute, jusqu'à présent, la plupart des coopératives se sont constituées à l'initiative de l'administration, mais sans qu'aucune pression n'ait été exercée sur les Congolais. En outre, aucune autre intervention de l'administration n'est faite auprès des coopérateurs pour qu'ils livrent la totalité de leur production à la coopérative. C'est ainsi que dans certaines régions les planteurs indigènes continuent à vendre au commerce privé une partie importante de leurs produits. Cette manière d'agir peut être préjudiciable à la coopérative, mais il appartient au gérant, au conseil ou au comité éducatif de le faire comprendre aux intéressés. (Ces paroles ne concordent pas avec notre expérience. Nous connaissons des coopératives où l'enrôlement est obligatoire et où il n'est pas question de liberté de vente. Réd.)... Aux termes du décret, les gouverneurs de province ont été autorisés à agréer les sociétés coopératives indigènes. L'agréation leur confère la personnalité civile pour une durée de cinq ans de façon à permettre à l'expiration de ce délai, de tirer les conclusions pratiques qui découleront de cette expérience.

A la base de la coopérative, il y a l'assemblée générale composée des coopérateurs: ceux-ci donnent leurs avis sur le fonctionnement général de la coopérative et élisent les membres du Conseil de gestion qu'ils choisissent parmi eux.

Le conseil de gestion aide le gérant dans sa gestion.

Le gérant est nommé par le Commissaire de District dont le pouvoir est étendu: c'est lui qui approuve notamment la nomination des membres du Conseil de gestion ainsi que les projets de bilan.

Le gouverneur de province, outre l'agréation qu'il accorde, nomme si c'est nécessaire un comité éducatif qu'il peut remplacer dans certains cas par un unique conseiller européen.

Enfin, le comité éducatif composé de quatre membres, dont deux sont proposés par l'assemblée générale, doit stimuler et surveiller le fonctionnement de la coopérative.

En créant ainsi une législation appropriée et en promouvant les coopératives, le Gouvernement tout en marquant un nouveau jalon de l'évolution sociale des Congolais, a suivi les vœux de la conférence générale de l'Orginisation Internationale du Travail qui s'est tenue en avril 1944 à Philadelphie. Celle-ci préconisait notamment l'adoption dans les territoires dépendants d'une législation, simple et peu coûteuse dans son application, couvrant toutes les formes d'organisation coopérative. Elle recommandait, en outre, la création de services spécialisés chargés de promouvoir et de contrôler le développement des coopératives et d'encourager l'éducation coopérative...

L'aide des conseillers ou des gérants européens est indispensable car, jusqu'à présent, la masse des Congolais n'est pas assez éclairée, ni assez dynamique pour qu'on puisse lui confier sans réserve la gestion d'entreprises dont l'activité peut avoir des répercussions sur des régions entières.

Sur les 38 coopératives indigènes agréées au Congo début 1953 (groupant 62.000

membres environ), 19 étaient gérées par des Congolais et 19 par des Européens. Une seule de celles-ci était gérée, et à titre provisoire, par un agent de l'administration.

Les coopératives sont administrées d'une manière réaliste. La thèse qui a toujours prévalu est qu'une coopérative doit être un organisme viable, ne bénéficiant pas de privilèges anormaux par rapport au commerce en général.

Toutes les coopératives - c'est là une de leurs caractéristiques - ne possèdent qu'un modeste capital et ont donc au début forcément besoin de crédit: c'est pourquoi le législateur les autorise à bénéficier d'avances du Trésor qui couvriront leurs premières dépenses.

Les dons en argent, la fourniture partiellement gratuite d'immeubles, de matériel, le service bénévole de personnel européen ou congolais sont autant d'éléments dont on tient compte dans le prix de revient pour savoir si la coopérative est rentable. Chaque coopérative établit un budget sincère et complet où figurent clairement toutes les dépenses nécessitées par son fonctionnement.

Les coopératives, faut-il le répéter, fonctionnent au bénéfice de leurs membres avant celui de leurs clients. Il est évidemment très délicat de régler les rapports entre les producteurs qui ont intérêt à obtenir les prix les plus élevés et les consommateurs désireux d'acheter au plus bas prix. Dans tous les pays, les relations entre coopératives de production et coopératives de consommation ont suscité une abondante littérature, mais la solution idéale n'a pas encore été découverte.

Si l'administration devait intervenir, elle ne pourrait le faire qu'avec une extrême prudence en s'efforçant de sauvegarder les intérêts des deux parties. Un principe toutefois peut être formulé : les producteurs groupés en coopératives doivent obtenir de leurs produits un prix au moins égal à celui qu'ils obtenaient avant la constitution de la société.

Les coopératives de producteurs n'ont pas été créées pour faire baisser le coût de la vie. Elles ont pour objectifs, non seulement d'améliorer le sort matériel de leurs membres, mais encore de contribuer à leur éducation économique, domaine dans lequel les Congolais ont encore beaucoup à apprendre. Ainsi que l'écrivait en 1950 Mr Willaert (Les coopératives indigènes au Congo Belge), « il faut situer les coopératives à la place qui leur revient et non en faire un système de gouvernement ; elles ont un but éducatif, dans les pays retardataires surtout, mais c'est l'éducation économique des autochtones qui doit leur être confiée et non leur éducation morale, civique ou politique. »

Comme on vient de le voir brièvement, le statut qui régit depuis quatre ans les coopératives présente un caractère transitoire. Ce n'est qu'après le délai prévu de cinq ans, - il n'est pas inutile de le répéter - que le Gouvernement se prononcera en toute objectivité sur l'expérience accomplie et modifiera éventuellement le décret. Jusqu'à l'expiration de cette période de rodage, l'administration dans sa prudence n'a nullement l'intention de multiplier le nombre des coopératives. En attendant, elle accomplit la mission qu'elle s'est proposée en autorisant les autochtones à s'associer et ainsi à défendre plus librement leurs intérêts. En confiant à des Européens le soin de veiller à la bonne marche des associations et de conseiller les coopérateurs, elle tend à favoriser par l'expérience l'éducation économique de la masse. (CONGOPRESSE)

Bibliographica

A. PHILLIPS ed. : Survey of African Marriage and Family Life. International African Institute. XLI + 462 pp Oxford University Press, Geoffrey Cumberlege, London 1953. 45/-net.

Cet important volume est dû à la collaboration de trois spécialistes: A. Phillips, L.P. Mair et Lyndon Harries. Il nous donne les résultats de la première phase d'une enquête, menée sur une grande échelle à travers l'Afrique, concernant le mariage et la vie familiale dans ce continent. L'enquête est dirigée par un commité groupant des représentants de divers organismes intéressés: Institut International africain, International Missionary Council, Colonial Social Science Research Council, Conférence Romaine des Missions Catholiques en Afrique, Association of Social Anthropology et Royal Anthropological Institute; auxquels on a joint quelques membres correspondants.

L'enquête vise à obtenir une vue objective de l'état présent des coutumes et usages matrimoniaux africains et leurs effets sur la vie familiale. La documentation devait être puisée dans les études socio-anthropologiques, la législation gouvernementale, les registres des tribunaux indigènes, les règlements ecclésiastiques et missionnaires; l'enquête manifesterait les lacunes et indiquerait ainsi les études complémentaires à entreprendre. Le volume sous revue «est basée uniquement sur l'examen de la documentation existante.» Mais à côté des matériaux déjà publiés, il a été aussi fait usage d'une «quantité considérable de matériaux non publiés (p. ex. des mémoires dus à des fonctionnaires et des missionnaires».

Le but du volume est «de présenter un tableau objectif de la situation sur le fond de l'organisation sociale indigène; d'indiquer et d'analyser les changements dans cette organisation comme conséquences du développement moderne et du contact avec la société industrialisée occidentale; et d'exposer les diverses façons dont les instances gouvernementales ou missionnaires traitent ces problèmes. »

Ce but a été pleinement atteint et l'on comprend par là immédiatement l'énorme service que ce volume est appelé à rendre aux diverses instances engagées dans l'œuvre coloniale; car toutes influent sur le progrès ou la régression de l'institution fondamentale de la famille et toutes et tous portent surtout dans ce domaine une lourde responsabilité, «le fardeau de l'Homme blanc.» Ils pourront y apprendre à mieux connaitre la réalité, s'inspirer des solutions favorables adoptées ci et là, mais surtout éviter les malentendus et les torts graves causés à la famille et à la société africaines par des actions inconsidérées, conséquences de notre profonde ignorance jointe au sentiment orgueilleux de notre supériorité racique et culturelle.

Le livre comprend trois sections: l'aspect législatif et administratif est traité par Mr. Phillips, l'aspect sociologique par le Dr Mair et l'aspect missionnaire par le Rev. Harries. Ce dernier traite aussi bien des missions catholiques que des missions anglicanes et protestantes. Pour les premières il se base surtout sur le P. Mazé, P.B. Cependant,

nous aurions préféré qu'une section spéciale eût été réservée aux missions catholiques, dont la doctrine et la pratique diffèrent grandement de celles des églises non-catholques, comme c'est bien connu des missionnaires appartenant aux diverses confessions et comme tout lecteur le verra clairement dans cette section. Ainsi l'impression se dégage que la plus forte opposition au mariage chrétien se trouve dans la polygamie (quoique plus d'une mission protestante témoigne d'une grande indulgence pratique). Mais pour un catholique le divorce est tout aussi opposé à l'idéal évangélique et même des questions dogmatiques apparemment étrangers au mariage et sur lesquels catholiques et protestants sont profondément divisés jouent leur rôle dans l'adoption de mesures pratiques. (p.ex.p. 342).

En confiant la section sur l'attitude des missions catholiques à l'un de leurs membres, de nombreuses erreurs (sur lesquelles nous pouvons passer ici, puisqu'elles ont déjà été signalées dans Zaire) auraient pu être évitées, qui maintenant feront tort, aux yeux des lecteurs catholiques, à cet ouvrage par ailleurs si remarquable.

A notre avis la section législative est la plus importante pour la généralité des lecteurs; car tout laisse prévoir, du moins pour plus d'un territoire africain, que c'est l'action gouvernementale qui sera prépondérante dans l'évolution du mariage et de la famille en Afrique. L'emprise de l'Etat sur l'individu et sur ses activités les plus privées croit rapidement, peut-être encore plus rapidement qu'en Europe. Il y a, d'autre part, de fort utiles leçons à puiser dans l'expérience d'autres colonies (on apprend ainsi qu'au Buganda le divorce n'est pas admis pour les mariages chrétiens par les tribunaux).

Une longue introduction par M. Phillips donne une excellente vue d'ensemble sur la situation actuelle et sur les problèmes fondamentaux. C'est un modèle de condensation de l'essentiel. On y trouve déjà une quantité de conclusions générales fort instructives; e.a. la diminution de l'autorité familiale; une plus grande liberté en général (allant jusqu'au libertinage caractérisé) et vis-à-vis du mariage en particulier; abus croissants de la dot qui devient de plus en plus un prix d'achat; disparition des cérémonies et des rites matrimoniaux (et donc laïcisation de l'institution), qui sont remplacés par des festivités bruyantes ou passe le plus clair des finances des époux; la polygamie ne régresse point quoiqu'elle soit par ci par là remplacée par un concubinage formel; etc. D'où l'auteur conclut que vouloir baser le mariage chrétien sur l'organisation sociale africaine est une vue utopique. Mais il ne nous dit pas quel aurait été le résultat d'une action gouvernementale en plein accord avec les principes chrétiens, ni si l'impossibilité affirmée n'est pas précisément le fait de l'influence néfaste de notre civilisation matérialiste et laïcisée.

Chaque section est suivie d'une bonne bibliographie et d'index pour faciliter les recherches. Une carte indique les tribus citées à travers l'ouvrage. Notons que le choix des tribus a été imposé non par leur importance numérique ou autre; mais uniquement par la documentation existante. La section sociologique se réfère, pour le Congo, aux Bayombe, Basongo du Kwango, Badzing, Bashilele et Nkundo. Mais d'autres tribus sont citées incidentellement (Bakongo, Baluba).

On ne peut que souhaiter vivement que de nombreux Européens en Afrique, responsables directement ou indirectement, lisent cet important ouvrage et en méditent les conclusions.

G. H.

H. ABRAHAMSSON: The Origin of Death, 178 pp. 4°, Uppsala, 1951. 3 Doll.

Comme l'indique le sous-titre il s'agit d'une étude de mythologie africaine, présentée comme thèse pour l'obtention du doctorat en théologie. L'auteur a pu profiter du travail de Baumann, en y ajoutant ce qui a été publié après 1936. Cette littérature a été très fouillée et l'ouvrage donne un aperçu complet des mythes africains sur l'origine de la mort pour autant qu'ils sont connus dans les publications. Deux grandes régions ne sont, jusqu'à présent, pas présentes : l'Angola et le Congo central (ce qui ne veut pas dire que les mythes n'y existent pas).

M. Abrahamsson attache une grande importance à prouver l'influence orientale dans cette mythologie africaine, mais il ne réussit guère à emporter la conviction du lecteur averti. Chaque fois qu'il découvre des similitudes entre les deux régions il conclut à l'emprunt par l'Afrique. Pourquoi pas en sens inverse ? Et pourquoi emprunt nécessairement ? Les Africains n'ont-ils pu développer leur propre variante d'un thème très humain, comme ils l'ont fait dans tant d'autres domaines ?

L'auteur s'attache aussi à assigner les variantes à tel ou tel cercle culturel. Mais on ne voit pas bien quel système de cercles est admis par lui. Le caméléon comme messager de bonheur serait propre à la culture des Vieux-Soudanais. mais est ainsi connu aussi des Pygmées de l'Ituri. Sur quoi se base-t-on pour classer ces pygmées dans le cercle culturel des Vieux-Soudanais ? Il faut ajouter qu'en général l'attribution de tel mythe ou de tel détail à l'un ou l'autre des cercles culturels ou des provinces ethnologiques n'est pas fort claire : à un endroit on lit que le mythe du messager est vieux-soudanais, mais parmi les espèces de messagers le chien et la chèvre sont paléo-africains (135), le caméléon est ancien indien (137), et en général le mythe du messager rentre totalement dans la culture des chasseurs eurafricains, (135), ne serait donc quand même pas vieux-soudanais ..... On nous dit ensuite (148) que les mythes africains sur l'origine de la mort n'appartiennent pas à la culture des chasseurs eurafricains, mais à celle des agriculteurs vieux-soudanais, avec ajoute de nombreux motifs orientaux .....

De la même façon nous trouvons à divers endroits des affirmations non étayées, des rapprochements peu convaincants. Mais surtout on a l'empression que l'auteur désire arriver à une conclusion différente de celle de Baumann. Nous aurions préféré que cet ethnologue compétent et riche d'une expérience déjà longue eût été l'objet d'un peu plus de confiance de la part d'un débutant dans l'ethnologie.

Une des conclusions principales de cette étude est que les mythes africains sur l'origine de la mort « sont rares dans la culture africaine, et se trouvent surtout dans les territoires vieux-soudanais, mais sont caractérisés spécialement par de nombreux motifs orientaux. Ceci aide à jeter de la lumière sur les différences essentielles entre l'ancienne culture africaine des chasseurs et celle des cultivateurs à la houe. » J'avoue ne pas voir clair dans tout cela ..

Il est regrettable que tant de travail consciencieux pour réunir cette quantité de données n'ait pas donné un meilleur résultat pour une synthèse et des conclusions étayées.

E. Sulzmann

L. B. DE BOECK: Contribution à l'Atlas linguistique du Congo belge, fasc. 1 à 5. Mém I. R. C. B. Mor. Pol. XXIX, 3. 82 p. 1953. 160 fr.

Ce premier fascicule d'une série d'études de géographie linguistique présente 5 cartes dialectologiques du vicariat de Lisala. Chaque carte, dressée sur le modèle de cartes semblables en Europe, indique les différents mots employés dans la région pour exprimer un concept donné (ici les concepts: femme, gauche, poule, ailes) ou un phénomène phonétique (conservation ou élimination de la consonne *l*). L'auteur promet de nous donner 60 cartes pareilles. Chacune est accompagnée d'une notice explicative décrivant les mots rencontrés et leur répartition, diverses considérations de nature étymologique, etc.

L'auteur a rendu son étude utile aux profanes en éclaircissant plusieurs points évidents pour les initiés.

Le P. de Boeck essaie aussi de tirer déjà quelques conclusions de nature plus générale soit pour l'étymologie soit pour la classification. Ainsi il confirme que « les parlers Mɔ́ngɔ ont toujours plus de ressemblances avec les parlers Bangála qu'avec les parlers Ngɔmbɛ. » Nous aurions cependant préféré plus de prudence à baser des conclusions générales sur des éléments isolés.

Il est regrettable que la C. L. A. n'a pas encore élaboré une carte de fond pour servir à ce genre d'études. La division selon les territoires a de sérieux avantages, mais présente le désavantage d'être sujette aux changements fréquents des limites administratives.

Nons aimerions savoir sur quoi est basée l'inclusion des Mɔngɔ dans les parlers qui ont le mieux gardé le mot ancien *femme* dans l'expression *gauche*; cela suppose connue l'étymologie du mot lomɔsɔ (comme de ensɔɔ), mots très répandus dans la Tshuapa sous les formes lɔmɔsɔ, lɔmɔnsɔ, ɛmɔnsɔ, ɛnsɔɔ. Il y aurait encore quelques questions à poser mais cela dépasserait le cadre d'une recension.

Nous sommes reconnaissants au P. de Boeck de nous avoir donné les premières cartes dialectologiques du Congo et nous attendons impatiemment la suite.

G. H.

•

A. PROST, P. B. Les Langues Mandé-Sud du Groupe Mana-Busa. Mémoire n° 26 de l'I. F. A. N. Dakar 1953 182 p. 1350 fr. fr.

Voici une importante contribution à la linguistique africaine comprenant des données sur 15 dialectes de l'A. O. F. Pour chacun des idiomes l'auteur donne une petite esquisse grammaticale et environ 430 mots qui sont groupés en listes comparatives. La comparaison est étendue au Vai et au Bamana, sur la base d'ouvrages publiés par d'autres auteurs.

Une introduction et des notes contiennent des remarques fort instructives de nature comparative et étymologique sur ce groupe important de langues africaines.

Cet ouvrage vient à la suite d'une autre étude due à deux de ses confrères, les PP. G. Bon et F. Nicolas, et publiée par le même Institut (Mémoire n° 24, 2750 fr. fr.).

Ce dernier ouvrage ne traite que d'une seule langue: le L'ele de la Haute Volta, mais alors d'une façon bien plus approfondie: elle en présente une grammaire de 22 p. (où nous sommes heureux de constater que la syntaxe occupe une place importante) et un glossaire de 330 p.

Espérons que l'IFAN continue ainsi son œuvre scientifique déjà bien vaste.

G. H.

DIVERS: Le Mouvement coopératif en Territoires Tropicaux arriérés. Gent 1952. 304 pp. Leiden 1953.

Ce volume présente les textes du deuxième Symposium Agraire de la Rijkslandbouwhogeschool de l'Université de Gand. Cette assemblée s'était proposée d'étudier les problèmes de l'économie rurale tropicale.

Les rapports sont en français et en anglais, avec pour chacun un résumé dans l'autre langue. Il est impossible de passer en revue chacune des ces études dues à des autorités comme le Prof. L. de Wilde, le chanoine V. Heylen, Mr. N. Muller, Mr. A. Gille pour la Belgique; Mr E. Milcent, le Sénateur Mamadou Dia pour la France; Mr B. Surridge et Mad. M. Digby pour l'Angleterre; les Prof. J. Boeke et H. Frietema pour la Hollande.

Chacun de ces rapports étudie l'un ou l'autre aspect du mouvement, ses pratiques, des lois des coopératives. On insiste sur une observation fidèle des conditions indispensables pour la réussite des buts de cette entreprise sociale et surtout la liberté d'initiative. On s'oppose ainsi à la tendance gouvernementale de certaines colonies (y compris la nôtre) à vouloir embrigader le mouvement coopératif pour des buts administratifs, politiques, etc. (voir particulièrement les pp. 28, 43, 71, 72) ou à ne pas tenir suffisamment compte de la primauté des droits des autochtones (p. 61).

Aussi ce volume rendra-t-il de très grands services si ses recommandations sont suivies par les gouvernements.

G. H.