

AEQUATORIA

VOLUME XVII
1954

Rédaction et Administration
Mission Catholique

COQUILHATVILLE

Opstel en Beheer
Katholieke Missie

IMPRIMERIE DE LA
MISSION CATHOLIQUE
COQUILHATVILLE

INDEX.

		Page
A. I. E.	Ecoles laïques pour indigènes	161
Boelaert, E.	Législation foncière de l'Etat Indépendant et Droit naturel	41
Cocquyt, A.	Proverbes des Ntomba e Njale	7
Decapmaker, J.	L'emploi du Passif dans le Langage des Bakongo	28
De Rop, A.	Nota's over de Smidse der Nkundo	1
G. H.	Over Taalgeografie	159
Hulstaert, G.	Sur le Droit foncier Nkundo	58
"	Sur le Droit du Chef de Famille	154
Meeussen, A. E.	Werkwoordafleiding in Mongo en Oerbantoe	83
Philippe, R.	Notes sur le Droit foncier au Lac Léopold II	51
"	Le Mariage chez les Ntomb' e Njale du Lac Léopold II	87, 129
R. M.	L'Enseignement du Calcul à l'Ecole primaire et la Méthode Schneider	157
Scalais, F.	La Réorganisation scolaire au Congo Belge	107

DOCUMENTA.

Art	Un nouvel art africain se cherche	32
Droit	Grondeigendom	68
	Chasse et Pêche	68
Enseignement	Langues et Enseignement en Afrique française	34
	Les vernaculaires dans l'Enseignement	36
	L'Université Lovanium	164
	Faut-il enseigner les langues indigènes?	166
Ethnologie	Séminaire semestriel de l'IRSAC	168
	Chasteté couturière chez les Ba-Pende	172
Linguistique	Langue indigène ou français?	71
Mariage	Achat-Vente de Filles	31
Politique	Coopération technique en Afrique	34
	En Uganda	67
	Changements politiques en Afrique occid.	71
	Discours du Gouverneur Général	112
	Situation en Afrique orientale	118
	Bulletins officiels indigènes	168
	Une opinion étrangère	171
Préhistoire	Les Boules de pierre africaines	166
Religion	Journées d'Etudes sur la situation des religions en Afrique noire	114
Sociologie	Moralité à la Ville et à la Campagne	33
	Société tribale et Législation sur le travail	69
	La dénatalité en Belgique	72

Sur le travail forcé	191
Organisations internationales catholiques	170
Un peu négligées	171

BIBLIOGRAPHICA

	Page
Brys, A.	Sociale Toestanden en Sociale Actie in Congo (E. Boelaert) . 78
Duparquet, C.	Viagens na Cimbebasia (G. H.) . 40
Gatti, A.	Mensen en Dieren in Afrika (E. B.) . 77
Hulstaert, G.	Dictionnaire Français-Lomongo (V. van Bulck) . 125
IFAN	Mélanges ethnologiques (V. M.) . 79
"	Etudes sénégalaises et mauritaniennes (G. H.) . 40
Int. Afr. Inst.	Ethnographic Survey of Africa (G. H.) . 76
I. R. C. B.	Atlas Général du Congo (G. H.) . 39
Ittmann, J.	Volkskundliche und religiöse Begriffe im Nordlichen Waldland von Kamerun (G. H.) . 38
IWOCA	Vierde Jaarverslag (G. H.) . 127
Jones, A. M. + Kombe, L.	The Icila Dance (G. H.) . 174
M. A. du S. Cœur	Condition Humaine en Afrique Noire (E. Boelaert) . 75
Maurice, A.	Félix Eboué (R. Philippe) . 122
N. U.	Etude spéciale sur les Conditions sociales dans les territoires non-autonomes (E. Boelaert) . 123
"	Etudes spéciales sur les Conditions économiques dans les territoires non-autonomes (E. Boelaert) . 73
Robert, M.	Contribution à la Géographie du Katanga (M. V.) . 175
Rombauts H.	Tempêtes sur le Lac Léopold II (R. Philippe) . 176
Russell, B.	Science, Puissance, Violence (E. B.) . 78
Specker, J.	Die Missionsmethode in Spanisch-Amerika (V. M.) . 126
U. M. H. K.	Monographie (G. H.) . 173
UNESCO	L'Analphabétisme dans divers Pays (G. H.) . 173
"	L'emploi des Langues vernaculaire dans l'Enseignement (G.H.) . 38
Van Bulck, G.	Missions Linguistiques (G. H.) . 127
"	Orthographie des Noms Ethniques au Congo Belge (G.H.) . 127
Vanneste, M.	Wijsheid en Scherts (A. Valleys) . 126
Van Riel, J. + Allard, R.	Contribution à l'Etude de la Dénatalité dans l'Ethnie Mongo (E. Boelaert) . 122
Walschap, A.	Letterkundig Werk (E. Boelaert) . 77
X	Scientia Missionum Ancilla (V. M.) . 175
X	Land Tenure Symposium (E. Boelaert) . 74

Nota's over de smidse der Nkundo. ¹⁾

In de meeste Nkundó-dorpen is er een smidse en een smid. De smidse wordt gebouwd nabij het huis van de smid, doch nooit in de huizenrij. Gewoonlijk, vooral in de oude dorpen, is de weg, die door het dorp loopt, aan weerszijden beplant met palmen. Van de palmenrijen tot de huizen is er nog een afstand van 6-8 m. De smidse wordt gebouwd in een der palmenrijen of vlak er naast, ze staat dus helemaal langs de weg. Vandaar het lonkundó-sprekwoord: « *Lotuj'a mboka l'alaki.* » « De smidse (ligt) langs de weg om reden van de onderrichters. » De zin hiervan is, dat men de smidse langs de weg bouwt, opdat voorbijgangers (smeden die u in handigheid overtreffen) u zouden kunnen onderrichten en uitleggen hoe gij het best werkt.

De smidse is het huis van iedereen. Ieder voorbijganger mag vrij binnen om wat te rusten of te praten. De smidse is een eenvoudig, open gebouw; in rechthoekvorm gebouwd rust het op 6 of 8 buitenpalen en 2 palen, die de nok van het dak schragen. De dakbedekking, alleen langs twee zijden, geschiedt met ndels-bladeren (*Raphia laurentii* D. W.). Het hele gebouw is verder open, zonder wanden en is laag van bouw.

I. De voornaamste werktuigen en voorwerpen, die men in de smidse aantreft zijn :

1) *Het aambeeld* (*loaka* of *njondo ea mpambola*), dat uit een voetstuk bestaat: een boomstronk met vertakkingen, die in de grond geplant en *eala* genoemd wordt. Het eigenlijke aambeeld is ijzer, dat aan de onderkant op een punt uitloopt, wordt in de boomstronk gedreven, zodat het vastzit en niet bewegen kan als men er op werkt.

Alleen de platte kop (*emata*) steekt boven de grond uit. Het eigenlijke aambeeld is dus een kegel, die op zijn kop staat, de punt in de boomstronk gedreven en de omgekeerde basis, min of meer cirkelvormig, van boven.

2) *De blaasbalg* (*nkukø*), wordt uit hout gesneden. Hiervoor gebruikt men een stuk *bontole*-boom: *Cleistopholis patens* (Annonaceae). De lengte varieert van 50 cm. tot 1 m.

1) P. Hulstaert was zo vriendelijk ons de wetenschappelijke benamingen te geven van de lonkundó-termen.

Bij het bewerken geeft men eerst de vorm aan de vier holten (*baele*), die dienen moeten als windmakers.¹⁾ Hiervoor gebruiken zij als instrumenten een kleine ijzeren dissel (*nkwako*), die op een hecht in haakvorm gevestigd is. Nadat met een gewone inlandse bijl (*yanda*) het ruwe werk werd gedaan, werkt men met een *nkwako* alles fijn af. De *nkwako* dient vooral om de afrondingen te bewerken en glad te maken. Een kleine zwikboor (*ingongo*), die op een rechte steel gevestigd is, en rond gebogen staat, dient om de holten uit te graven.

Wanneer de ruwe vorm aan de vier holten gegeven is, wordt de romp bijgewerkt. Van de romp loopt het op een punt naar de neus van de blaasbalg. Het achterstuk behoudt ongeveer de breedte van de romp. Het geheel krijgt zowat een boogvorm, zodat, als het middenstuk de grond raakt, neus en achterstuk (*esala*) de grond niet raken.

De holten worden dan verder uitgediept en met een gloeiende ijzere piek (*bosiki*) wordt vanuit iedere holte een opening gebrand naar de neus toe. De vier pijpen monden afzonderlijk aan de neus uit. Op de neus wordt een trechtervormig voorwerp gevestigd, gevlochten uit schors van *bekombe*-stengels: *Haumonia liebrechtsiana* (Marantaceae). Het wordt met grijze klei (*emalo*) bestreken. Zo lopen tenslotte de vier pijpen in één opening samen. Het trechtervormig voorwerp wordt aan de blaasbalg gevestigd, opdat deze niet door het vuur zou beschadigd worden. De *emalo*-klei daarentegen wordt door het vuur gebakken. Bij beschadiging kan het stuk ook gemakkelijk vervangen worden.

De blaasbalg wordt in de smidse in de grond ingegraven. Alleen het eindstuk (*esala*), de vier potten en ook het voorstuk (*boongo*) steken boven de aarde. Aan de uitmonding wordt een kuiltje gegraven, waar de houtskool wordt ingelegd en dient als haard (*isto*).

De bovenrand van de holten is dikker gelaten, opdat, bij het overbinden van de bovenopening met bladeren, de touwen niet zouden verschuiven. Voor het bedekken van die holten gebruikt men *botolo*-bladeren: *Cyrtosperma senegalensis* (Aracaceae). Alvorens men deze bladeren erover bindt worden ze boven het vuur gehouden (*mboola nda tsa*); onder invloed van het vuur worden ze week en plooibaar en scheuren niet meer.

Samen met de *botolo*-bladeren worden 3 of 4 repen gedroogde bananenschors (*byombo*) over de holten gebonden. Deze worden over de cirkel op gelijke afstanden verdeeld en dienen om het geheel te verstevigen. Men bindt alles samen met koorden gevlochten uit *nkosa*-vezels: *Manniophyton africanum* (Euphorbiaceae).

In het midden worden de *botolo*-bladeren en de repen gedroogde bananenschors om een stok (voorzien van een inkeping, opdat de koorden niet zouden verschuiven) samengebonden met *nkosa*-koorden. Deze stokken worden *ionga* genoemd.

Bij het blazen pompt men met de stokken op en neer en jaagt zo wind door de pijpen naar het vuur toe. Men kan met vier man blazen, ieder aan een stok; of met twee man, één stok in iedere hand, terwijl men dan met de handen afwisselend op en neer gaat. Voor een werkje van korte duur gebeurt het wel dat één man volstaat; hij neemt

¹⁾ De houten blaasbalg wordt gemaakt door de smid zelf of door een specialist houtbewerker (*boongo*). Er bestaan echter ook lemen blaasbalgen steeds door de smid zelf gemaakt uit gewone klei. Men gebruikt die als voorlopig tuig, of omdat er in die buurt niemand bekwaam is een houten blaasbalg te maken, of ook omdat de smid elders moet gaan smeden waar geen blaasbalg is en hij het nutteloze moeite vindt voor dat geval zijn houten blaasbalg mee te sleuren. Er is geen verschil in de stammen op dit punt; enkel een kwestie dus van opportuniteit.

Bij die lemen blaasbalgen heten de holten: *mpoke* = potten. Voor de vergelijkende ethnographie is dit feit niet zonder belang.

dan twee stokken in iedere hand.

3) Het *smidsvuur* wordt onderhouden door houtskool (*jala* of *likala*). De voorbereiding van die houtskool, de plaats waar ze voorbereid wordt of ook het hout, dat voor de bereiding ervan dient, noemt men *wala*.

De bereiding geschiedt als volgt: men neemt takken van de *bonsenge*-boom: *Uapaca guineensis* (Euphorbiaceae), of van de *ikengeleke*: *Hymenocardi ulmoides* (Euphorbiaceae), of van de *bontone*-boom: *Harungana madagascariensis* (Guttiferaceae). Kleingekapt wordt het in een put of gewoon achter de hut in brand gestoken. Als het hout flink aan het branden is, wordt het vuur geblust met water of gewoon met aarde overdekt. Na een dag kan men de houtskool nemen om in de smidse te gebruiken. Het beste hout voor houtskool is dat van de *bonsenge*-boom. Naar aanleiding daarvan het gezegde: "*Baseka botuli bafole boona, boona ale nde nkita ey'onsenge.*" "De kinderen van de smid eten geen boona-rups, de boona-rups is immers de *nkita* 1) van de *bonsenge*-boom." De boona-rupsen zitten op de *bonsenge*-boom; de *Nkundo* zeggen: de *bonsenge* baart de boona. De smid eert de *bonsenge*-boom, omdat hij er voordeel bij heeft; dus moet hij ook de "kinderen" van de *bonsenge*-boom eerbiedigen.

4) *Looko* is wat bij onze smeden een tang zou zijn om de voorwerpen uit het vuur te halen en er in te leggen. Het is gewoon een stok aan het einde gespleten. Het voorwerp dat in en uit het vuur moet gehaald worden, wordt er tussen geperst. Dikwijls wordt hiervoor een stuk van de gewone palmnerf gebruikt.

5) *Njondo*: gewone smidshamer, is rond met een steel in ijzer. De kleine *njondo* (zie aambeeld) steekt altijd in het aambeeld (*eala*) en wordt steeds als aambeeld gebruikt. De grote *njondo* steekt soms in het aambeeld en wordt dan gebruikt om er op te smeden, soms ook weer wordt hij eruit genomen om te gebruiken voor sommige smeedwerken. De steel in ijzer heet *boondo*.

6) *Bosakwa* is een platte smidshamer. De vorm ervan is min of meer als een breekijszwaard met zeer brede basis. Men neemt het in de volle hand rond het deel dat smaller is en men stampt als het ware met het brede uiteinde op de voorwerpen. Het woord *bosakwa* is afgeleid van het werkwoord - *saka*, - *sakola*, dat slaan betekent.

7) Een eenvoudig *werkmes* (*ikoko*), dat dient om het gloeiende ijzer te snijden of inkeringen te maken bij voorbeeld voor het smeden van de weerhaken aan pijlen.

Al die werktuigen blijven gewoon in de smidse liggen, hoewel ze helemaal open is, of worden langs binnen op de dwarsbalk (*batondo*), die het dak ondersteunt, gestoken.

II. De wijze van smeden.

In de rechthoekige ruimte van de smidse wordt de blaasbalg in de grond gegraven met het eindstuk (*esala*) naar de uiterst linkse zijkant van het gebouw. De blazers staan dus uiterst links. De haard (*ibto*) is zowat in het midden van het gebouw.

Het aambeeld is op een goede armlengte opzij van de haard ingegraven. De smid zit op een laag bankje of op een blok hout naast het aambeeld met het gezicht naar het vuur gekeerd. Een stuk hout, waarop hij steunt bij het snijden, ligt voor hem. Wan-

1) *Nkita* in eigenlijke zin is de vrouw verkregen met de waarden die voor een andere betaald werden bv. de bruidschat verkregen door het huwelijk van de zuster, wordt besteed om de bruidschat voor de vrouw van haar broer te betalen. In dit geval is de vrouw van de broer de *nkita* van de zuster. De zuster, wier bruidschat diende om een *nkita* te bekomen, wordt meesteres (*nkolo*) genoemd. Zij heeft recht op zekere voordelen wegens het "bezit" van een *nkita*. Zie P. G. Hulstaert M.S.C.: Le mariage des *Nkundo*, ch. II, Art. X, blz. 164.

neer hij op het aambeeld moet werken, hoeft hij maar even te draaien naar het aambeeld toe. Met de linkerhand neemt hij het ijzer in en uit het vuur. Het volstaat daarvoor even de arm uit te steken; de smid moet dus nooit opstaan. Rond het aambeeld liggen de hoger beschreven instrumenten, die hij nodig heeft voor zijn werk. Gewoonlijk heeft hij twee voorwerpen tegelijk onder handen: één ligt in het vuur, het ander is hij aan het bewerken. Een pot met water staat in de nabijheid van het aambeeld voor het geval een voorwerp moet afgekoeld worden.

Als blazer kan iedereen fungeren: toeschouwers, voorbijgangers, kinderen, die daarvoor geroepen worden. Heel dikwijls treedt de persoon, die een voorwerp laat smeden, als blazer op en blijft tot zijn voorwerp af is.

Huizen bouwen, tuinen aanleggen, jachtgerief maken, jagen enz. zijn werken die ieder Nkundo kennen en voor zich zelf uitoefenen moet. Smeden echter is een specialisatie. De stiel wordt van vader op zoon voortgeleerd. Wanneer een smid meerdere zonen heeft, dan neemt slechts één de stiel over. Het kan de oudste zoon zijn, maar als de jongste of de tweede er meer aanleg voor bezit, kan eveneens deze het vak van vader overnemen.

Tegenwoordig wordt alleen nog gesmeed met ijzer van de blanken afkomstig. Tot de hengsels van versleten emmers toe worden door een Nkundosmid voor zijn werk benut.

Vroeger werd uitsluitend gewerkt met ijzer verkregen uit ijzererts. Het ijzererts werd uitgegraven in de nabijheid van beek of moeras en dan gesmolten in hoogovens. Het was eveneens de smid die dit werk verrichtte. De personen die hierover nog betrouwbare inlichtingen kunnen geven, worden zeer zeldzaam. ¹⁾

III. Voorwerpen die gesmeed worden.

pijlpunten : likula,
pijlpunten met weerhaken : bonsanga,
kopalsperen vissperen : bosiki,
lansen : bakonga,
messen (voor bruidschat) : bafaka ba mbaela.
scheermesjes : ntebu,
priemen om het haar op te maken : besongo by'abwo,
visharpoenen (met weerhaak) : bessi,
“ (met één grote punt en kleinere errond) : beyolo,
lansen (om olifanten te doden) : bifaji,
het gieten van ringen : njiteja bakonga, of bingetele (bij de Ekonda).

IV. Verbodsbepalingen (bikila bya lotulo).

Op het smidsvuur mag geen voedsel klaar gemaakt of niets geroosterd worden. Hierop maken uitzondering het roosteren van palmnoten en drogen van tabaksbladeren om te roken.

Men mag niet vechten in de smidse. De vechters moeten een kip geven, die geslacht

¹⁾ Cf Ph. de Rode : AEQUATORIA III, p. 103, 1940.

wordt. Het bloed wordt over het smidsvuur gesprenkeld.

De blazers mogen de blaasbalg niet doorsteken of losmaken, of de stokken breken. Als iemand het doet moet hij een haan geven. De smid zelf eet die haan op. Een vleugel ervan steekt hij in het dak dicht bij het smidsvuur.

De blazers mogen niet ophouden met blazen zolang de smid zijn voorwerp niet uit het vuur haalt.

Bij het oprichten van een smidse snijdt men een kip de kop af en men sprengt het bloed over alle werktuigen van de smidse. Men mag het aambeeld niet in de grond vastzetten voor dit gedaan is. Een vleugel van de kip wordt in het dak gestoken boven de plaats waar de smid zit.

Wanneer men, bij uitputting van de grond, het dorp verplaatst, wordt de smidse in het oude dorp niet afgebroken en de instrumenten niet verplaatst vóór de smid een kip geslacht heeft, die hij dan zelf opeet. Zolang dit niet is gebeurd blijven alle instrumenten ter plaatse in het oude dorp.

V. Verspreiding.

Men kan zeggen dat bij de Nkundo praktisch ieder dorp zijn smidse heeft. In grotere dorpen treft men er zelfs een aan in elke groep.

Als illustratie kunnen we de huidige Sector van de Salonga vermelden, die bestaat uit de grote hoofdj van de Injolo en het groepje Booya. In 1945 was de totale bevolking Nkundó 6503 inwoners, verdeeld over 52 dorpen. We moeten er 6 Booyadorpen afrekenen, die van huisuit geen smeden hebben. Op de 46 overblijvende dorpen zijn er slechts 3 kleine groepjes, die geen smid hebben. Al de andere hebben er een, 5 dorpen hebben er 2 en een zelfs 3.

Te midden van de Injolo wonen de Bilangi-pygmoïden, die volgens de statistieken van 1945 4528 inwoners telden. Zover mensengeheugen bij de Injolo reikt, hebben ook de Bilangi hun smeden. Zowel Nkundo als Bilangi zijn het hierover eens, dat ieder grote jagers-groep der Bilangi ook zijn eigen smid had, die op hun tochten in het woud het jachtgerief van de groep vervaardigde en herstelde. Allen beweren nochtans, dat de Bilangismeden geen hoogovens hadden en hun smeedijzer bij de Nkundo haalden.

Bij ieder werk, dat de Nkundo verricht, gaat hij aan het zingen, vooral als dat werk in groep gedaan wordt. Ziehier een voorbeeld van een liedje uit de smidse, gezongen door de blazers :

1. Botuli akotutela ofowe l'esengo,
itema yotswa nda nsiko.
2. Botuli l'otuli bafoyakokje beonda.
3. Botuli likinda atulela ban'asangi nyango bakula,
bokolo w'etumba lotookele botuli likinda.
4. Imoke, botuli ow'onsanga, anyangokotulela
towake l'esengo nkina wifela nda nsiko.
5. Elaji eki lobi faf'Otuli
elaka nk'eala ea njondo y'otuli yoielake fio fio.
6. Batuli ba mbolo betsind'etsindo,
bafotule lompoke lotuwa botema.
7. Bakula ba nsanga bafotswe ekokela.
8. Bongenge luta nkuka,
em'olutaki nkuka epu epu.

9. Mpoke syeka nde la ntukanya,
luta, luta, luta.

Medegedeeld door onderwijzer Esinga P., Isaka (Bofiji).

- 1 Als de smid voor U smeedt, geef u niet over aan uw geluk, uw hartje wordt immers verwrongen (uit bezorgdheid) over de prijs. ¹⁾
2. Smeden maken elkaars werken niet af. ²⁾
3. De eniggeboren smid smeedt pijlen voor kinderen van een zelfde moeder; op de dag van de strijd doden zij de eniggeboren smid. ³⁾
4. Wanneer de smid van pijlen met weerhaken voor U zal smeden, geef u niet over aan uw geluk, want misschien komt gij te kort bij de betaling. (variante van n° 1) -
5. (Kijkt naar) de verlaten plaats van Vader Smid, dat aambeeld en hamer van de smid hem nu aan een stuk bewenen. ⁴⁾
6. Ijzersmeden zijn er in soorten, (sommige) smeden geen lompoke dat het hart doorboort. ⁵⁾
7. Met pijlen met weerhaken gaat men niet naar een spiegelgevecht. ⁶⁾
8. Bongenge, blaas de blaasbalg, ⁷⁾ ik blaas altijd de blaasbalg foe, foe.
9. De pot wordt gaar door het vuur aan te wakkeren, blaas, blaas, blaas. ⁸⁾

A. De Rop. M.S.C.

-
- 1) Ge moogt U niet te zeer verheugen over het mooie werk dat de smid voor U maakt, want misschien hebt gij niet genoeg om het te betalen.
 - 2) Het voorwerp waarmee de ene smid begonnen is, kan niet naar een ander gedragen worden om het te laten af maken.
 - 3) Een smid, die alleen staat in het leven, smeedt voor gebroers pijlen, en als hei corlog wordt spannen ze samen om hem met zijn eigen gesmede pijlen te doden. Mensen die men goed deed, spannen dikwijls samen om U kwaad te berokkenen.
 - 4) De plaats, waar Vader Smid zat te werken, is nu verlaten, hij is dood. Dat zijn aambeeld en hamer hem nu maar bewenen!
 - 5) Lompoke is een pijl zonder weerhaken en zeer gegeerd; en juist die willen sommige smeden niet vervaardigen.
 - 6) Naar een schijngevecht gaat men niet met pijlen met weerhaken, want als men bij ongeval iemand erniee moest wonden, zijn de gevolgen veel te erg.
 - 7) Bongenge is de naam voor blazer.
 - 8) De pot op het vuur wordt niet gaar als men het vuur niet aanwakkert: men moet werken om iets klaar te krijgen, daarom Bongenge blaas, blaas maar...
-

Proverbes des Ntomba e Njale.¹

Basi ba wato (bataka ntondo, bayitia mbisa): l'eau dans une pirogue: tantôt elle coule vers l'avant, tantôt vers l'arrière.

Homme instable et changeant, à la parole duquel on ne peut se fier.

Wane o lia, ndie ibali, ndie ibali: le soleil dans la forêt: des ombres et de la lumière.
Litt.: ibali: tache blanche.

Se dit d'un homme sans suite, capricieux, inconstant.

Otaki nkosa la itolondo bena banki nzou: vous êtes allé chercher des nkosa (fibres et en même temps, vous vous mettez à poursuivre des traces d'éléphant.

Homme qui ne sait pas ce qu'il veut. Il apprend un métier, en même temps, il en cherche un autre.

Défauts.

Esukulu abanga mpoko nko o bokele: le hibou a déjà ses grands trous autour des yeux quand il est encore dans l'œuf.

On a déjà ses défauts dès sa plus tendre jeunesse. Ceux-ci ne feront que croître avec l'âge, si on ne les combat pas.

Ekutu eyaki bana, nsolo mpesile: l'odeur reste dans laalebasse, même quand le vin en est sorti.

Des défauts de votre jeunesse, il en reste toujours quelque chose.

Enkanka e bomi la iyenga, enkanka e wali la iyenga, bo epa la iyenga ele nko?: le mâle du corbeau a une tache, la femelle également, lequel n'en a pas?

Tout homme a ses défauts.

Eliba esoto lobongi, beli balekana la mboka: l'étang dont les eaux sont couvertes d'une couche verte, les pêcheurs y passent sans s'arrêter.

Vous avez un défaut connu de tout le monde, on vous abandonne.

N. B. Un étang recouvert de mousse, est sans mouvement, donc sans poisson.

Balanga bonyama, bantoni mi: ils aiment toute bête, quant à moi: ils ne veulent pas de moi.

N. B. Paroles du léopard, qui se plaint, que les autres bêtes ne l'aiment pas.

Sens: vous avez un grand défaut, vous n'aimez pas les hommes, ne vous plaignez

1) cf. Aequatoria XVI: 4

pas, de ce qu'ils ne vous aiment pas non plus.

Avant de vous plaindre, examinez-vous vous même.

Ikeli mpasambe lopisa : pas de ruisseau sans quelque crasse.

Pas d'homme sans défaut.

Mpulu i nzale, bepena l'ilo, betepeli kalakala : les oiseaux aquatiques : beaux plumages, mauvaises voix !

Un bel homme, mais mauvaise langue. Peut se dire aussi d'un homme qui dit des sottises.

Dépendance. Honneur à qui de droit.

Bokeli mpela, mbula bonto oboyangia : le ruisseau rempli d'eau, c'est la pluie qui le met à l'honneur.

Ne pas se vanter de ses talents : ce ne sont que des dons.

Mbo, la ntayale Mbo, Mpia ntapokita Mpia : sans Mbo, Mpia ne serait pas Mpia.

N.B. Mbo et Mpia sont les noms stéréotypés des enfants jumeaux. Mbo, l'aîné, Mpia, le puîné.

Sans Créateur, pas de créature.

Ikaka la bawu ntabakela lompenye : le pied et le sol ne se disputent pas (le pied qui a besoin du sol pour marcher, évite toute querelle avec ce dernier.)

Attitude de l'inférieur à l'égard du supérieur.

Mpulu mpasie ndia bote : l'oiseau évite de se quereller avec l'arbre.

L'enfant a besoin de ses parents.

Opengole esanga, losio longokobendole ikundi, oyotwa : vous laissez l'île de côté et vous passez ; le jour où vous devrez satisfaire votre grand besoin, vous y accosterez.

Aussi longtemps qu'on est heureux, on n'a pas besoin de Dieu. Arrive l'épreuve, on se souvient de Lui. Même application à la famille.

Botike bonki mpulu, nko ntamenili nsala : aussi longtemps que l'oiseau n'a pas de plumes, il est dans le besoin (et dépend des autres).

S'applique au jeune enfant qui a besoin de ses parents.

Mpulu mpapumbwe, ipapu imo : l'oiseau ne vole pas au moyen d'une seule aile.

Nul ne se suffit à soi-même. Chacun a besoin et dépend des autres.

Weba bo balambo, mpoke lobondeli : vous connaissez bien la cuisine, mais, pour préparer la nourriture, il vous faut demander des casseroles.

Vous manquez du nécessaire, vous dépendez d'autrui.

Dieu.

Baboke ba botema, Mputu empa la bokandoli, okandola nko Wang'ilonga : les choses secrètes du cœur, personne ne sait les « ouvrir », si ce n'est Dieu Lui seul.

Dieu seul connaît les cœurs et Il en est le Maître.

Bokeke bo isile, nko Wang'ilonga : la petite taille de l'isile - (écureuil), lui vient de Dieu seul.

Dieu qui a tout créé, a fixé pour chaque espèce, et sa forme, et sa taille.

« Avec tous vos soucis, vous ne pouvez rien ajouter à votre taille ».

Osukaki lobola, nko Wangi akolangelaka : vous n'avez pu arrêter la pluie qu'avec la permission de Dieu.

Certains hommes ont un pouvoir extra-ordinaire, c'est Dieu qui le leur donne. Ce proverbe se dira, dans les cas désespérés, là où la simple force humaine est inefficace.

Oliakili bonto Wangi, itsko, yowelake ndeli : c'est Dieu qui a fait mourir l'homme ; la natte (qui fait fonction de matelas), doit souffrir en soutenant le cadavre.

La mort est décidé par Dieu. C'est Lui qui est le Maître de vie et de mort.

Bie bie, ibaku la nsende, nko Wang'ilonga : tout en marchant, on se heurte le pied contre un objet dur, on est piqué par des épines : tout nous arrive par la permission de Dieu. Les épreuves nous viennent de Dieu.

Bokako-nkɔnzɔ obota bankumu la bankɔlɔngɔ : Dieu nous engendre tous : chefs et sujets.

Dieu étant au-dessus de tous, étant le Père commun de tout le monde, tous sont également admis par Lui.

Nkulwabɔngɔ ekuli nzɔu, boyimoli nko Wang'ilonga : il n'y a qu'un seul qui sait relever l'éléphant quand il est tombé à genoux, c'est Dieu.

L'homme ne meurt que par la volonté de Dieu. Comme l'éléphant est un animal très fort, qui ne tombe que lorsqu'il meurt... Il n'y a que Dieu qui saurait le faire revivre.

Discrétion. — Modestie.

Nkema ale ntondo, mpunga mpekete mba : là où a passé un singe, le mpunga-singe ne doit pas couper des noix de palme.

N. B. Mpunga : singe de petite taille auquel sied la modestie auprès des grands singes.

Là où parle un vieux, le jeune doit se taire. Là où parle le chef, le subordonné n'a rien à dire.

Bowutu ntatake ntond'e liombo : l'étranger ne conduit pas les autres sur le chemin qui va au cimetière.

N. B. Le cimetière se trouve à un endroit dans la forêt qui est connu seulement des villageois, non pas des étrangers.

Dans les affaires dont vous n'avez qu'une connaissance imparfaite, soyez modeste, ne veuillez pas juger par vous seul.

Epelo empa we, mposinge bosinga : on ne tresse pas des cordes sur la cuisse d'autrui.

N. B. Voir plus haut, où on explique la façon dont on fabrique des cordes dans cette région.

Ne pas intervenir dans les affaires d'autrui.

Nkoko ele nko ekoki la munya : la poule prend les « bouchées » à la mesure de son bec.

Soyez modeste et tenez compte de la limite de vos forces ou de vos moyens.

« Avant de construire une tour, il faut en calculer le prix. »

Bongala boyanga nkoi, ntaba mpatu bopupelo : à la cour où règne le léopard, le bouc ne vient pas poursuivre la chèvre.

Ne faites pas le grand devant vos supérieurs. Laissez-y tout tapage et toute étourderie.

Nkoko e londo, mpebakake o betondo bepe : le coq ne chante pas sur deux toits.

Ne pas vouloir s'imposer en maître ailleurs que chez vous.

Boloni la mpwamia, bosuki bonsele : celui qui se bat porte dignement le mantelet sur les épaules, celui qui arrête les batailleurs est nu.

Vous vous démenez comme un fou pour la palabre d'autrui. Vous intervenez dans les affaires d'autrui comme si c'étaient les vôtres.

Egoïsme.

Bobimbi lotono, biimba lolango : amour des fruits, haine du tronc !

On aime les dons tout en haïssant le donateur.

Kono wale : ekanga bakotone ; otongole binzo, ekanga bakolange : soyez malade, la famille vous répudie ; trouvez des défenses d'éléphant, elle vous aime.

Même en famille, l'égoïsme n'est pas toujours absent.

Ontone la bo, ongondanga la mpela : vous ne m'aimez pas pendant la saison sèche (temps d'abondance), vous m'aimerez bien pendant la saison des pluies (temps de disette).

Indique « amour » intéressé.

Ole la mi no ? - Bankuma : mi ! mi ! Owa la mi no ? - Totolo ! : qui veut manger avec moi ? Tous de répondre : moi ! moi ! - Qui veut mourir avec moi ? - Silence complet.

Conclusion : étant riche, on a beaucoup « d'amis » ; le pauvre reste seul.

Ompe ikolo, mi nkope bopali : donnez - moi un ikolo (poisson), moi je vous donnerai une crevette.

Donner un rien pour recevoir beaucoup.

Osombili loponza, osa mbokaki lwanda: vous achetez un loponza (poisson petit) et vous voulez qu'on y ajoute gratuitement un lwanda (poisson grand).

Se dit de quelqu'un qui n'est jamais satisfait.

Bomi o Ntomba mpakulake wali, mpoke ekati: chez les Ntomba, le mari ne frappe pas sa femme, quand le pot est sur le feu (quand elle prépare le repas).

On ne rompt pas brusquement les relations avec quelqu'un, dont on espère retirer de l'avantage ou du profit.

Nsinga aleke bana banki longondo; bankinde, abomba o lopako: le nsinga (poisson) mange les petits du longondo (poisson); quant à ses propres petits, il les garde dans un trou entre les pierres.

Se dit de quelqu'un qui vit au dépens des autres et garde jalousement ce qui lui appartient.

Ce qui est évident.

Bokoko ole o botumba ayamba mbula, ente losese ole o bongala: la charpente de la maison elle-même est mouillée par la pluie, comment le feuillage qui est sur la charpente, en serait-il préservé?

On ne respecte même pas le père, comment l'enfant serait-il respecté?

« Si l'on fait de la sorte avec le bois vert....? »

Lokala loyaki la we ilongo, obobekε, mpanga mi lino, oyaki iyokopopama?: l'ongle qui est venu avec vous ensemble (quand vous êtes né), vous le coupez; ensuite, que ferez-vous de moi, la dent, qui suis venu m'attacher à vous par après?

Si vous maltraitez déjà votre propre frère, que ferez-vous de moi, un étranger?

Epelo ntayene mbili, ente bonkoso?: la cuisse elle-même n'a pas été heureuse, comment la jambe le serait-elle?

Les justes eux-mêmes craindront au jugement dernier, alors, comment seront les méchants?

Lokwa lokondεle mbwa, bonyama bonkuma boleka balulu seleske-seleske: l'os abandonné par le chien, parce que trop dur, toutes les bêtes le convoitent, tandis que la bave leur coule de la gueule (mais ne savent pas le manger non plus).

Ce que les adultes ne savent pas faire, l'enfant ne le saura pas non plus.

Lino la lokala basungele bongambi: la dent et l'ongle se disputent l'ancienneté. Discuter contre les faits les plus évidents.

Bote bole o iseke bole mpo, ente bole o ikutu?: le fétiche qui est conservé dans une corne, est mangé par les souris, combien plus celui qui est gardé dans un simple sachet, sera-t-il mangé?

Notre Seigneur lui-même a été tenté par le diable, combien plus vous, pauvre mortel?

Fautes à expier. — Puntion.

Ba bo ntondo, ole bomi ntimbo; ya we bo mbisa? : à la première saison sèche, vous avez dépensé l'argent de votre mari. Que ferez-vous à la saison suivante?

Vous n'avez pas voulu payer votre première dette, et maintenant, vous me demandez de nouveau de l'argent?

Nkoni i lo nse bolito, w'o mele okakonela : cette charge de bois de chauffage est lourde; c'est cependant vous-même qui l'avez coupée, et qui vous en êtes chargé.

Les fautes de présomption commises dans la jeunesse, seront expiées plus tard.

Owaka nkombe, nko o nkitie ban'a nkoko : l'épervier meurt à cause des poussins qu'il prend. (Il se fait des ennemis qui cherchent à le tuer.)

Celui qui fait du mal, se fait du tort à lui-même. Le voleur est pris et il souffre à cause de l'objet qu'il a convoité.

Ikanga ntamene lobwe l'onjomolo (l'otumoli) : la mouche ikanga n'arrive pas à l'âge de vieillesse, parce qu'elle provoque tout le monde.

Le provocateur est puni tôt ou tard.

Itumba ngandi, ongomina ikoko la nsanga : vous qui incendiez les pêcheries on vous donnera à avaler un ikoko (poisson avec des moustaches épineuses).

Le criminel sera puni.

Isile, babopimaki ngomo, ibango beso ntanta : on ne donne plus le tambour à l'isile (écureuil,) à cause de ses gros yeux (qu'il fait en battant le tambour).

Vous abusez de la faveur de votre supérieur ou d'un bienfaiteur. On vous privera de tout avantage ou don.

Hypocrisie. — Fausseté.

Lolango lo mbeu, betema nkalo : amour des lèvres (dans les paroles), le cœur n'y prend pas part.

Des paroles flatteuses, le cœur rempli d'inimitié.

Lolango liko, lotono nse : de l'amour en apparence; de l'antipathie en réalité.

Mpo akole, akompape : la souris te grignote en soufflant (pour adoucir la douleur).

N. B. Il arrive que les souris viennent grignoter la plante des pieds pendant qu'on dort... Les noirs disent que la souris tâche d'adoucir la douleur, pour ne pas réveiller le « patient ».

Se dit souvent d'un homme qui vous fait souffrir, tout en vous flattant.

Ikoko i bolongo Lule akokola, abamba weka : l'ikoko (poisson) dans la rivière

Lule t'appelle, et il te blesse de ses moustaches épineuses.

L'homme rusé qui vous flatte en vous cherchant du mal.

Bosambo bo mpala: la compassion d'une femme de polygame à l'égard d'une autre femme de ce polygame.

Compassion feinte à l'égard de quelqu'un, dont tout le monde sait que vous le haïssez.

Bosambo bo ntaba: la compassion à l'égard d'une chèvre (qu'on tue et dont vous mangerez un bon morceau).

Compassion extérieure, joie et plaisir intérieur.

Nkoi ayisa babali: le léopard cache ses taches.

Un homme méchant ne se montre pas tel qu'il est.

Illusion.- Désillusion.- Vain Espoir.

Nkolo emimela we, elapo we nk'eko: la pointe vers laquelle vous vous dirigez en toute hâte, en cas de tempête, c'est précisément là que vous sombrez.

Ex.: J'ai espéré guérir par ce médicament et... c'est ma mort. J'ai espéré être heureux avec cet homme, et il me rend malheureux.

Osaki bosongo, ibabu! vous vouliez avoir une canne-à-sucre? vous tenez une tige de roseau!

Vous qui croyiez avoir une bonne femme: c'est une canaille!

Ole o mpio, mbo a we, ole o tie: vous êtes dans le froid et vous prétendez être dans la chaleur.

Vous croyez avoir un bon enfant qui vous aidera plus tard, c'est plutôt le contraire qui arrivera.

Osangwele bonyele (mpaboyebe iye la nde): vous vous réjouissez de l'aurore (et cependant, on ne sait pas ce qui arrivera pendant la journée)

Se dit souvent aux jeunes gens qui se bercent d'illusions.

Bokoko bole ntondo: un arbre est tombé devant vous sur la route.

Jeune homme, des difficultés, des contrariétés, des obstacles, vous attendent.

Bataki la mbaka, bangowoka esingi mbela: ceux qui sont partis avec une torche, faite de copal, appelleront un morceau de bois brûlant (pour avoir un peu de lumière)

N.B. On fait des torches avec du copal, en guise de lampe.

Il est parti pour plaider une cause, sûr de la gagner, et on lui a donné tort.

On a tout en abondance, finalement, on doit se contenter de peu.

Miposa eyokili mi itope, bolembu bonkakema: en voulant manger un itope (fruit), son suc collant s'attache à ma bouche.

J'ai cherché le bonheur et j'ai trouvé de la peine.

Ingratitude.

Mpalo e lopèi, mpia ntundu emo: le couteau n'est tranchant que d'un côté. L'amour et l'amitié qui ne rencontrent que de l'indifférence. Bienfaits et dons non rendus.

Opendie mbwa liamba, akite o bokonda, akolamata: vous aidez un chien à traverser un marais, arrivé à la terre ferme, il vous mord.

Se dit d'un homme qui rend le bien par le mal.

Bote bobika wè la nyate (oboyène o bokonda, obosukola): l'arbre sur lequel vous êtes monté pour fuir le buffle, vous l'abattez.

Faire du mal à quelqu'un qui vous a sauvé la vie.

Okopali, munya nsolo: vous insultez celui qui vous donna, en lui disant: ta bouche sent mauvais.

"Faites du bien à un vilain,

Il vous crache dans la main."

Lokangia l'osebi, nko mbong'el'o munya: on pense au tireur de vin, aussi longtemps qu'on a laalebasse à la bouche.

Bienfaits oubliés, aussitôt qu'on n'en profite plus.

Tole o nzale: "ompake lole; o bokolo:" enda bote!": quand nous sommes en péril au lac, vous me demandez l'instrument qui sert à enlever l'eau de la pirogue; arrivé à terre, vous m'insultez: "quelle drôle de tête!"

Aussi longtemps qu'on a besoin de vous, on vous demande des services; après cela, on vous tourne le dos en médissant de vous.

Justice.— Injustice.

Bawaki la nsuka, ntabamina bana. Mbomb'iyaki basankale, baswasunaka la mbo-ngo: ceux qui ont peiné pour préparer le vin, n'en ont pas bu. Par contre, ceux qui n'ont rien fait, les paresseux, se saouilent.

Se dit souvent des parents qui ont élevé des enfants dont, par après, d'autres profitent.

Mi obataki nyama, ibondo lobanga: moi qui ai pris la bête, quand il s'agit de partager, on me donne la mâchoire.

Même sens que plus haut: celui qui a travaillé n'en profite pas.

Oleki bote bo lokamba, osombolo nkamba libwa: vous avez mangé une tête de poisson seulement, il faut rendre neuf poissons entiers.

Ayant fait des dégâts pour 10 fr., on vous fait rendre 100 fr.

Oleki bafuta loka; emenga awela munya inyaka: c'est le loka (oiseau) qui a mangé la grasse; le pigeon est puni parce que son bec est sale.

L'innocent est puni; le coupable échappe au châtiment.

Ikata ile nkatu: la main du nkatu-singe (qui ne lâche pas ce qu'elle saisit).

Se dit d'un homme qui ne veut pas rendre le bien d'autrui.

Mbula nk'osoni, aluela la bakilo la bakanga: la pluie est sans fausse honte, elle tombe même sur les beaux-parents.

Les juges doivent être impartiaux.

Qui que vous soyez, Dieu vous jugera sans égard pour votre personne.

Botumba, mpabayange ekek'emɔ: On ne construit pas une maison d'un seul côté.

Pour juger équitablement une palabre, il faut entendre les deux parties.

Otikelaki bɔ mpumba iseseke; bokungu asakatana la mpemba: On a donné le champ à l'iseseke (arbuste); le gros bokungu (arbre) y vient occuper la place.

Le faible doit céder la place au plus fort.

La mort.

Nko mpulu empampasana la bolongo, empotombele Wang'ilonga nkwa: tout oiseau qui vole dans les airs, porte finalement ses os à Dieu.

Tout le monde meurt.

Bolemo bo liombo, ntekati ompa l'etati: au champ des morts, chacun a sa parcelle. Tout homme meurt.

Nkɔkɔ, beka beka, angota bosuku; nyam'e bonto, beka beka, ongota o memb'e liombo: le coq, après avoir chanté toute sa vie, arrive finalement dans la casserole. Vous également, pauvre humain, après avoir « chanté », vous finirez au cimetière.

Quoique on ait fait l'important dans sa vie, quoiqu'on se soit rendu intéressant, on finit tout de même par disparaître.

Toyaki mpanze nga bafumba, ilonga ipa la mbaka, itoseya pe: nous étions nombreux comme une caravane de fourmis, une « trappe » sans ressort nous extermine.

La mort a fait des ravages parmi nous.

Esenda eyangelaki bɔ bakonu, etaka la bankanka: le linceuil qu'on réservait aux malades, sera employé pour enterrer ceux qui sont bien portant. La mort a des caprices, elle prend ses victimes, là où l'on ne s'y attend pas.

« La mort vient comme un voleur ».

Patience. - Supporter.

Olote wali la liso bonene: vous ne voulez plus de votre femme à cause de ses grands yeux (n'ayant pas d'autre femme, il faudra finalement revenir à elle, et ses yeux seront toujours également grands.)

Supportons patiemment les épreuves inévitables.

Nsoi i miamina la i ntwatwa (mbo bike i miamina) : la salive qu'on avale, et celle qu'on crache (il vaut beaucoup mieux l'avalier).

Il vaut mieux supporter les petites injustices et les pardonner, que de vouloir traiter tout au tribunal. On pourra dire ce proverbe à quelqu'un qui est en colère, pour le ramener à la patience et au silence.

Lonkundu mpasile l'onano (la benano) : un membre courbé ne devient pas droit d'un coup, en l'étirant.

Un arbre courbé se cassera, si on veut le redresser.

Pourra se dire au père de famille impatient et brutal, qui tâche « d'éduquer » ses enfants à force de coups.

Etomba bangu, ntakolokola nsese : celui qui transporte des feuilles-nsese ne doit pas se plaindre que ça chatouille.

Vous avez choisi un métier, supportez-en les inconvénients. Il ne faut pas se plaindre des conséquences de ses actes, ou de ses fautes ou bêtises.

Présomption.

Empa l'isoko, mpatunge epembe : qui est sans famille (pour soutenir ses revendications), ne tressera pas la ceinture que portent les chefs.

Mesurez vos prétentions ou vos ambitions à vos possibilités.

Twela nkulu nkosa, tolende epelo esinga nde besinga : allez chercher des nkosa (fibres) pour la tortue, voyons sur quelle cuisse elle tressera du fil !

N.B. Dans la région, on fabrique des cordes en les roulant sur sa cuisse. Et comme la tortue n'a pas de cuisse....

Se dira d'un homme qui, malgré les bons conseils qu'on lui donne, s'obstine à vouloir l'impossible: laissez-le poursuivre ses utopies, on verra....

L'homme qui cherche son bonheur en dehors de Dieu, verra un jour qu'il a cherché l'impossible.

Bote bokwa nkema benkenya, nkulu ntangokoka : l'arbre d'où tombent même les singes, la tortue ne saurait y monter.

Ce que fait votre père avec beaucoup de peine, vous, jeune enfant, sauriez-vous le faire ?

Mboloko entawobeli bonkoso, ntobomeseke : la mboloko (antilope) dont vous n'avez pas encore cassé la patte, ne sousestimez pas ses forces et sa rapidité.

Ne méprisez pas l'ennemi que vous n'avez pas encore battu, peut-être est-il plus fort que vous.

N.B. Quand on a pris une antilope dans le filet, on lui brise les pattes. Par ce moyen, elle est définitivement livrée à vos mains.

Yale munya nio, mpopu i mba ipe : le yale (écureuil) à la petite bouche, avec deux

noix de palme dedans.

Ne pas connaître la limite de ses possibilités.

Ekutu bolo, nko ntapomali la bokoko : laalebasse est forte aussi longtemps qu'elle ne s'est pas cognée contre un arbre tombé (où elle se casse).

Vous avez le verbe haut aussi longtemps que vous n'avez pas rencontré quelqu'un qui vous dépasse.

Application chrétienne : pécheur impénitent et Dieu,

Prévoyance. - Précaution.

Ikongo imo, bobenga ngubu : la poursuite d'un hippopotame, avec seulement une lance. Ne pas vous exposer au danger, par manque de précaution.

Lokendo lo mbok'e nzale, kofulia mpaki : pour traverser le lac, il faut d'abondantes provisions de vivres (peut-être, on sera obligé d'interrompre le voyage et d'attendre jusqu'à ce que le lac est devenu calme).

Prévoir les difficultés qui pourraient surgir et prendre ses précautions pour les vaincre. Ce proverbe est appliqué par nos chrétiens aux derniers sacrements.

iNsa isanga, ntoyimili, ntobonekeke nseke : avant d'avoir quitté la pêcheurie définitivement, il ne faut pas encore y faire son grand besoin.

Vous quittez un village, il ne faut pas mécontenter tout le monde, qui sait, un jour, vous devrez peut-être y retourner.

Oleki bo, obembelaka mpela : à la saison sèche (temps d'abondance), n'oubliez pas la saison des pluies (temps de disette).

Prévoir l'avenir et économiser.

Elamboya nkonga, mpakwake bakambo : quiconque prévient les juges à temps, et demande leur avis, n'aura pas tort quand une palabre éclate.

Bona o bwanya, nko opali bosebi ntimbo la ikolo : l'enfant intelligent est celui qui, déjà la veille, a donné au tireur de vin, une petite pièce de monnaie.

Sans tarder, faire tout son possible pour réussir.

Ntopopita nkalamba la balunze, botonga bo bebeke boye mbisa : ne jetez pas tous vos bâtons pour attraper quelques balunze (petits oiseaux); toute une volée de ebeke (grande espèce d'aigle aquatique) s'amènera bientôt.

Ne gaspillez pas votre argent à acheter des objets sans valeur; gardez-le, pour l'employer plus tard avec plus d'avantage.

Le bonheur de la terre comparé à celui du ciel.

Prudence.- Circonspection.- Imprudence.

Otende nyoi, mambi ayoka : vous médisez de la mort, le sol (où vous serez enterré) vous entend.

Vous critiquez quelqu'un en présence d'un membre de sa famille que vous ignorez.

Mpalo e mpia, lokendo l'iyeli : il faut manier un couteau tranchant avec prudence.
Soyez sur vos gardes en présence d'hommes dangereux : voleurs, batailleurs, capricieux.

Eliba ele bolembu, mpulu, loyokoko nzotu e liyania : l'étang où l'on a mis des pièges à glu, oiseaux, baignez-vous y avec prudence.
Soyez prudent là où l'on vous est hostile.

Itupa awa, bianga bekena : le serpent vénimeux est mort, son venin est encore vivant.
Attention pour l'homme méchant, qui semble bon et doux pour le moment.
Pour le palabreur qui est momentanément impuissant.

Otende mundu, bokeke akolenda : Vous médisez du gros mundu (poisson), le petit bokeke (poisson) vous regarde.
Vous médisez du père, son enfant vous écoute.

Mbwa, la ayenga, ntope lokolo : au chien enragé, ne présente pas la jambe.
Évitez l'homme en proie à une grande colère.

Mpulu, nkoyeba we lopumbo, bete benkuma mpokote : oiseau, quand vous saurez voler, sachez qu'on ne se perche pas sur tout arbre.

N.B. Il y a des arbres où l'on a mis des pièges à glu.

Homme, ne vous fiez pas au premier venu. Évitez les hommes-à-palabres qui vous tendent leurs pièges.

Application chrétienne : évitez les corrupteurs.

Itombi i nkengo, Bite bo bosesenge : transporter des nkengo-pots, il s'agit d'être prudent.

Se dira par exemple d'un mariage qui est en « équilibre instable ».

Nkoi ntaleke nyama ndie epêke lokasi. - le léopard ne mange pas sa proie, à l'endroit où s'agit une feuille.

Nkulupa mpalalake ndie epêke lokasi : la nkulupa (antilope) ne dort pas là où s'agit une feuille.

Les deux proverbes peuvent être cités dans les mêmes circonstances.

Prudence et circonspection ! N'allez pas à l'endroit où l'on vous cherche querelle ou aux endroits dangereux.

Mbuli, la ntokela bolomba, mpomene iseke lopongo : mbuli (antilope), si tu n'es pas méfiant (en fuyant tout danger), tu n'auras jamais de grosses cornes (= tu mourras eune).

« Qui aime le danger, y périra ! »

Lombe bosombokano, nko ntakweli ebango : le lombe (espèce de grand lézard) fait le grand, ne craignant rien, simplement parce qu'il n'a pas encore eu d'accident (des pièges).

On est présomptueux et imprudent aussi longtemps qu'on n'a pas souffert.

Qui ne connaît rien, ne craint rien.

Mboloko e mpembe, bosoto la lokombo, bombo bina akwele mbaka ilonga : la fameuse mboloko (antilope), joue avec témérité près des pièges, un jour, elle sera prise.

« Qui aime le danger.... »

Olenda, ntoyala ngoyaki lopeseseni la nkoko : prenez garde ! ne soyez pas comme le cancrelat et la poule. (le cancrelat s'exposait là où était la poule, et fût mangé par elle).

Fuyez le danger. N'entreprenez pas la lutte avec quelqu'un qui est plus fort que vous.

Olote nzwe, ntowutake iyambi e mpako o lobo : si vous craignez les abeilles, ne prenez pas un rayon de miel dans les mains (alors vous en serez entouré de toutes parts).

Secret dévoilé. Secret gardé.

Okunde tie o nse losulu, bolinga angokoyisola : vous voulez cacher le feu sous des masses de mousse, la fumée vous trahira.

Il n'y a pas moyen de cacher son jeu indéfiniment. Les moyens mêmes que vous employez pour tromper votre entourage, vous trahiront.

Bise bo mba, elinge angokoyisola : cachez vos noix de palme en disant que vous n'en avez pas, votre pétrin où vous les pilez, vous trahira.

Biso b'ileko, benkoso o'ongala : le ileko (oiseau), tout en se cachant, reste visible à cause de ses pattes (qui sont rouges).

Vous croyez être caché et tout le monde vous voit. Vos agissements sont mieux connus que vous ne le croyez.

Ituka o nse ikwa, oyisola nko mpese : la petite termitière, cachée sous la broussaille, sera découverte par le feu de brousse.

Un jour, tous nos secrets seront dévoilés. Applic. Chrét. : le jugement dernier.

Ikuku i nsi, mpatu o basi ite, nko belwa : un poisson mort ne descend pas sous l'eau définitivement; un jour, il remontera à la surface.

Itupu obomba nsi; bokonda obomba nyama : le trou sous eau garde du poisson ; la forêt garde des bêtes.

Le cœur de l'homme recèle des sentiments et des intentions inconnues.

Nseke ale o ikundi, ntabosombake nsolo : on ne sent pas l'odeur des matières fécales qui sont encore dans le ventre.

Il n'est pas possible de connaître les intentions secrètes de quelqu'un.

Ikwaso i ntanda e bote : le chatouillement dans ses cheveux (personne n'en connaît l'endroit exact, si ce n'est vous-même)

Vous seul avez enfoui de l'argent dans le sol ; vous seul en connaissez l'endroit exact.

Sens psychologique.

Oyango mbwa, owuta ibimbo? : tu appelles un chien en tenant un bâton dans la main ?

Obunga lotono, mbwa : il n'y a que le chien qui ne voit pas qu'on ne l'aime plus. Ne restez pas là, où l'on ne vous aime pas. N'ayez pas d'illusions à ce sujet.

Nkongoli, tie akotoni; otoyeneke tie nga eboto : nkongoli, mon ami (espèce de mille-pattes), le feu ne veut pas de toi, et toi, tu considères le feu toujours comme frère aîné

Ne croyez pas que les corrupteurs vous aiment; au contraire, ils ne cherchent que votre perte.

Londo mpolu, nko ntokuleli wali : le mari a l'air peureux, aussi longtemps que vous n'attaquez pas sa femme.

L'homme se montre tel qu'il est, le jour où vous lui faites un grand tort.

Bokala, ntaboyeniake isolo : on ne montre pas une issue au poisson bokala (sous-entendu : il s'échappera).

Ne montrez pas le mal au jeune enfant, de peur qu'il ne succombe à la tentation. Ne mettez pas le jeune homme, enclin au vice, dans l'occasion prochaine du mal.

Oyango lopongo, osikisa basi? : tu veux attirer un lopongo (poisson) en remuant l'eau ? (effrayé, il s'enfuira).

On ne gagne pas la sympathie de quelqu'un en le menaçant, en l'effrayant.

Bonga abela boli mposo : le bonga (poisson) dit au boli (poisson) qu'il a des écailles. (et cependant, le bonga en a autant, ou même plus, que le boli.)

Ignorant ses propres défauts, qui sont plus grands, un bonhomme entreprend la correction des petits défauts de son prochain. Tout comme l'homme chauve se moque de son prochain chauve....

«Paille et poutre.»

Solidarité.- Entr'aide. - Collaboration.

Nkapi emu empokendie wato ; Mbomba ekendieli wato, nko esuk'e bele : une seule pagaie ne fait pas avancer la pirogue. Ce qui la fait avancer, un groupe d'hommes réunis.

Beaucoup d'ouvriers ensemble font avancer le travail. Seul, on est impuissant.

Bosingo bo lobo la lobo: les mains se frottent l'une l'autre (pour se laver par ex.)
La main toute seule ne saurait se laver... Dans la vie, on a souvent besoin d'autrui.

Bosei boma bomoyambe mpota, benkuma beyamba balongo: on s'est blessé à un doigt, tous les autres sont maculés de sang.

Ce que fait un seul du groupe, tous en sont rendu responsable.

Otono nkaka, mpulu alenda: vous donnez un coup de bec à la poule, l'oiseau vous regarde...

Vous provoquez un membre de la famille, bientôt toute la famille vous tombe sur le dos.

Bonteti bo bione bosileya beti: une querelle de pygmées entr'eux, extermine les non-pygmées.

N.B. Les pygmées sont des esclaves. Quand ils se querellent, chaque maître prend le parti de son esclave... et les maîtres commencent à se battre entr'eux.

Les enfants se battent... les parents s'entretuent.

Bonteti botumola epomba, mpalo awela: la querelle provoquée par le pétrin, le couteau doit venir à son secours, et tomber victime.

L'enfant provoque, la mère doit venir le défendre.

Atumoli nyo, Ngeli ntayala; bolone betumba, Ngeli yowelake: quand vous provoquez la palabre, Ngeli était absent; quand il s'agit de se battre, vous dites: « Ngeli, viens recevoir les coups à notre place! »

L'un provoque, l'autre doit en souffrir.

La souffrance.

Iyene ekutu, mpoke angoyene la nde: ce dont souffre laalebasse, le pot en souffrira à son tour.

Aucun homme n'est sans souffrance en ce bas monde. Tôt ou tard, vous aurez à souffrir.

Nkonde alela belelo, bisoli betakana la basi: le gavia pleure, ses larmes se perdent dans l'eau.

Souffrance inconnue des hommes, qu'on doit supporter tout seul. Comme on ne voit pas les larmes du gavia qui pleure sous eau, ainsi, certains hommes souffrent d'un mal que leur entourage ne soupçonne pas.

Nse benge, liko bakwa: en bas: des épines; en haut: de la broussaille.

Nulle part on n'est sans souffrance.

Otombe lowulu, la mpo la mpékéseni : vous voulez emporter une maison, vous aurez aussi ses rats et ses cancrelats.

Vous voulez épouser une femme. Avec elle, vous aussi toute sa famille pour vous... ennuyer.

Le bonheur en ce monde est toujours mêlé de quelque amertume.

Etumba e bayengi, nko bonto ompopokake ikaka : la lutte contre les chiques, il n'y a personne qui ne doive se piquer le pied pour les enlever.

Chacun a ses petites peines et contrariétés.

Nsoluèle mbula o bakali : dans les marais de bambous, j'ai attrapé de la pluie sur le dos (sans possibilité de m'abriter).

Sens : j'ai souffert dans ma vie.

Ikako y'osobe ntasamb'etuli; bokonda ntasamba bokoko : une pleine ne manque pas de petits bosquets par-ci par-là; une forêt ne manque pas d'arbre tombé.

Qui que vous soyez, vous aurez toujours quelque chose qui vous fait souffrir.

Bonzemba ekomo, ibala bokabela : restant célibataire (on me soupçonne de) défaut : étant marié, j'ai des palabres.

Chaque chose à son temps. Trop tard.

Apeta ya, loyene; nka mbo, ilinde, botomimele babo : quand l'objet flotte encore à la surface, vous ne faites que le regarder; dès qu'il descend dans les flots, vous commencez à le chercher.

Une maladie non soignée, jusqu'à ce qu'il est trop tard. Vous avez prêté de l'argent, quand celui qui l'a emprunté est mort, vous en parlez...

Bonsanso, ntopopita bayoyo, ekoli ele ntondo : bonsansa (oiseau), ne chante pas encore trop, l'endroit élevé dans la forêt est devant toi (là où il faudra vraiment chanter).

Ayant une affaire en justice, n'en parlez pas trop d'avance.

Ménagez vos forces, un jour, vous en aurez encore besoin.

Esika ele bilo o nse, ntoyokukola; la bekita o liko, ongobata? : quand les chenilles comestibles étaient encore au pied de l'arbre, vous n'avez pas voulu les prendre; une fois monté en haut, en aurez-vous?

Vous avez laissé passer le moment opportun, maintenant, il est trop tard.

Olipaka bokeli, mponde la benge bangoleka : vous voulez dresser un barrage dans le ruisseau, maintenant que les poissons en sont déjà sortis?

Travail inutile, parce que trop tard.

Obataki bobena, osimaka lobango: pendant que vous trouvez une large plage, profitez-en pour avancer vite. (Sous-entendu: bientôt c'est la saison des pluies, les eaux monteront, et il ne vous reste plus de chemin pour marcher.)

Peut se dire, pour indiquer qu'il faut profiter d'une belle occasion, qui peut-être, ne reviendra plus jamais.

Vain et sans utilité. - Peine perdue.

Lokalamba lotaki la bako; bako nko o liko, lokalamba nko o liko: le bâton qu'on a jeté dans l'arbre pour cueillir des noix de kola; le bâton est en haut et les noix aussi...

On vous envoie appeler quelqu'un, et vous ne revenez pas, ni vous ni lui. Efforts inutiles.

Bowa bo baba, liko mpyebe: l'héritage d'une palmeraie, et vous ne savez pas y monter pour couper les noix.

Quelque chose qui ne vous sert à rien.

Bosolo bobatili enkomba, mboti bayotiki la nto: la richesse d'un homme sans enfants n'est utile qu'à ceux qui en ont.

Ikuselo i ntimbo, nkala nko bawu: on se dispute pour ramasser de petites pièces de monnaie; on n'a que les ongles remplis de terre.

Le succès ne s'obtient pas par la précipitation, les impatiences, les disputes. Qui veut trop ramasser, n'amasse rien.

Ndembwa mpitima, ikongo su: je jette ma lance dans l'obscurité: je n'y gagne rien. Effort vain et inutile. Zèle intempestif et inconsidéré.

Mbomba empa la wato, isanga mbisa e bokili: Mbomba qui n'a pas de pirogue et dont la pêcherie se trouve au-delà du lac.

Avoir un bien qu'on ne peut atteindre, ne vaut rien.

Ilonga i mpo, owa la bokeko; bomelē nyama nkombe: le piège aux rats, vous vous imposez toutes sortes d'observances (superstitieuses) et par après, l'épervier s'en van avec les bêtes prises.

Je me mets en peine pour autrui, sans profit personnel.

Ebimba e nkoni empa la besendu; bobumba bo bayaka bompa la mpoke: un fagot de gros morceaux de bois de chauffage sans petits morceaux (qui servent à allumer le feu); un paquet de feuilles de manioc sans casserole (pour préparer).

Vengeance.-Rancune.-Inimitié.

Ompimia bana o lokasi, motike enki mi ngo akono: vous ne voulez pas me servir du vin à l'endroit où nous nous trouvons en réunion de deuil; moi de mon côté, j'ai lais-

sé ma mère souffrante à la maison (dans le cas où elle viendrait à mourir, je ne vous servais pas de vin non plus).

Le mal que vous me faites, je vous le rendrai.

Ondimbe bobeko, mu nkolimbe wamboli : vous faites semblant de me saluer de bon cœur, moi je ferai semblant de rendre votre salut.

« On vous mesurera avec la même mesure, dont vous vous êtes servi, pour mesurer les autres. »

Opondo bokoko, mi etumu e lobo mpapondoke : un arbre tombé finit par pourrir, mais une grande palabre ne pourrit pas.

Le mal qu'on a fait est passé, la rancune reste, la vengeance est toujours possible.

Bontomba, okokula mbaka, oyene nsopele, beno ngene : toi, bontomba (rat), c'est le piège qui t'a tué, et quand tu vois l'huile de palme (dans laquelle on te prépare), tu commences à montrer les dents.

Ayant à subir des injustices de la part d'un fort, on se venge sur un faible.

Ipoma la nkoi, bobeko nko ikango : la rencontre avec le léopard, un seul salut : la lance ! (qu'on lui jette dans le corps).

Contre l'ennemi qui ne cherche que votre perte, on doit se défendre. Application chrétienne : contre le démon...

Boninga amokotumbele lokanga la nsala ; we obotumbela nsembe l'epika : votre « ami » vous a grillé une pintade sans en enlever les plumes ; vous, de votre côté, vous lui préparerez un nsembe (poison) dans de la matière gluante qui vient de la pipe.

Œil pour œil, dent pour dent.

Ndingo la Botanda basaka bosaka, mbe ile w'abale : les gens d'Inongo et ceux de Botanda pêchent ensemble, les cœurs remplis de rancune.

Souvenir des anciennes guerres entre deux villages. Applications individuelles.

Varia.

Oyinaka bokeli, ntoyine etepo : haïssez le ruisseau, non la flaque d'eau (le ruisseau reste, la flaque d'eau disparaît et vous laisse la place).

S'applique à « l'ami » qui vient loger chez vous à titre définitif ou au simple passager.

Mboloko nk'olito, nko la bokonda nk'otale : la mboloko (antilope) n'est pas lourde à transporter, si toutefois, la distance à parcourir n'est pas longue.

Un fardeau, même léger, finit par fatiguer à la longue.

Nkombe bale mba, nkoso balendela : les éperviers sont en train de manger des noix de palme ; les perroquets attendent leur tour.

Les chefs règnent, les prétendants au trône attendent...

Ibale la nzala, mpok'e bokilo, ntongoboka lobo: quoique vous ayez faim, vous ne mettrez pas la main dans le pot de votre belle-mère (pour voler).

A tout prix, il faut éviter de provoquer celui qui a le pouvoir de rendre votre vie malheureuse.

Application chrétienne: à tout prix, évitez le péché.

Bonzali, limba nsenza, olende la bakolanga la bakotoni: **Bonzali**, feignez la mort, vous verrez si l'on vous aime ou non.

L'amour se manifeste le plus clairement en cas de maladie ou de danger.

Ipambu asesa ekoko: le ipambu (fruit) fait ses adieux à la branche (étant mûr, il tombe en bas et ne reviendra plus jamais).

C'est la dernière parole que je vous adresse, le dernier conseil, le dernier avertissement.

Loliaka iloko, nzale esambe iketi: tuez-nous cet iloko (oiseau), que le lac devienne tout calme.

Tranchez cette palabre, pour qu'on soit enfin tranquille.

Yana ebeli la mboka, mpebate lokasi: la jeune tige du bananier qui est près du chemin, reste sans feuilles (parce que toujours coupées ou mangées).

Quand on est entouré de sa famille, on ne devient pas riche, on est "mangé" par elle.

Baliaka ibamba, nko bonto ompowute bokulwa: on tue un ibamba (serpent), il n'y a personne qui ne prend pas un bâton.

Un homme qu'on n'aime pas, attrape une palabre, tout le monde s'acharne sur lui.

Itindi i nkoko, mpabayenke la wane, iyenike nko la mbula: la trace d'une poule ne se voit pas quand il fait beau temps; on la voit seulement quand il pleut.

Certaines fautes ou défauts ne sont pas remarquées en temps normal. Arrive une palabre, tout ce qui était caché est dévoilé.

Iko mpatake o munya, nkoyabela: la noix de kola ne va pas dans la bouche sans se lamenter (le bruit qu'on entend en mâchant),

Un homme, sur le point d'être mis en prison, pourra dire ce proverbe aux juges. "Quoiqu'il arrive, il faut écouter ma défense."

Bolito bo liemi, Mputu empa la nyambi: personne ne peut vous aider à porter la charge de la grossesse.

Chacun doit porter sa croix. Chacun doit se sauver soi-même.

Mpabasimaka bokonu limi: on ne s'étonne pas de "l'avarice" du malade.

Quand vous n'avez rien, on ne s'étonnera pas de ce que vous ne donniez rien.

Bonkusi nsolo, nko bonkani: ce n'est que le pet d'autrui qui sent mauvais.

Les défauts de votre prochain sont insupportables, quant aux vôtres, il n'y a rien de grave.

Ntetelete bayolo nkombe: les ntetelete (petites feuilles, sans valeur) se moquent des nkombe (grandes feuilles, utilisées pour envelopper les chickwanges)

Les hommes jeunes et bornés, se moquent des anciens, sages et expérimentés.

Lia emfunda, apa iswa weni, la mbisa, weni ayitia mbekende: la forêt est stupide. Elle donne à la hache le manche, ensuite, celui-ci revient couper la forêt.

On choisit un chef. Une fois investi, il fait souffrir ceux qui l'ont élu.

Omuna lokoni, opengola bokoko, ole lokoni m'onkina?: tout en cherchant du bois de chauffage, vous laissez de côté un arbre tombé. Est-ce que cet arbre n'est pas du bois peut-être?

Quelqu'un qui cherche le bonheur au loin, et il n'apprécie pas ce qu'il a.

Mpos'e mpulu, iyumbu o bekau : vous désirez manger des oiseaux, leur nid se trouve dans les bekau (lianes très épineuses).

Vous n'atteindrez pas au but sans peine. Sans difficultés, on n'obtient rien.

Tomba nkoni, biše kwa ; voulant porter une charge de bois de chauffage, les lanières de ma hotte se cassent.

Un contretemps vient anéantir tout espoir de réussite. Ex. : voulant commencer une entreprise, je tombe malade.

Nsinga lobo, ibonze lobo, osenya wē ole nko ? étant dans l'eau, au bord de la rivière, je tiens dans une main un nsinga (poisson), dans l'autre, je tiens un ibonze (arbuste) : que faut-il lâcher ?

« On ne peut pas servir deux maîtres. » Entre deux maux, choisissez le moindre.

Mpulu, batungo bankinde, nko nsala : bonto, batungo bankinde, nko munya : l'oiseau se sauve par ses plumes ; l'homme par sa bouche.

Savoir bien parler, c'est parfois l'unique moyen de se sauver.

Etike mpalele mpato : l'orphelin ne s'attend pas à recevoir des colis de vivres.

Ne pas désirer ce que vous n'obtiendrez quand même jamais.

Ilong'esende, ntowak'ipoma bakoto, wē apawoyima bonkasa ? : même si vous n'avez pris qu'un écureuil dans votre piège, ne vous plaignez pas trop, que feriez-vous, si vous n'aviez rien du tout ?

Soyez content de votre sort.

Mpemb'e longo, ngale nk'ek'ekotikili botuli ; wenzo bonki bonto mpayengwe la balako : la fameuse houe n'a que la forme que le forgeron lui a donnée ; le caractère de l'homme ne change pas par des conseils.

Ewusu mpasilake la longo : la mauvaise herbe ne disparaît pas par la houe (elle revient toujours).

On n'arrache jamais ses défauts définitivement.

Beliko be lia, nko bonto bonto itina : toute liane de la forêt a ses racines.

Toute homme a sa famille. Toute chose a sa raison d'être, sa cause, son origine.

Etombetombe : otombe, a mbo : « mpo » ; o senye, a mbo : « bontomba » : voulant l'emporter, on me dit : « ce n'est qu'une souris ; voulant laisser le même objet, on dit : » c'est un bontomba-rat. (dont tout le monde raffole).

Ne pas se fier aux dires des gens.

Nkoko e londo mpebekake o betondo bepe : un coq ne chante pas sur deux toits à la fois.

Ne venez pas vous imposer en maître ailleurs que chez vous.

Bonto okati nkoko, akwa liko i mpulu : un homme qui a des poules, tombe d'un arbre en voulant dénicher des oiseaux.

L'homme dédaignant son bonheur, cherche à se rendre heureux avec des bagatelles, et y trouve son malheur.

Mbok'e liombo, mpabatake nta ipe : le chemin du cimetière, on ne le fait pas deux fois.

Indique décision irrévocable.

Bakongola nzou, batika nkoko mpipa : on réduit l'éléphant à des dimensions minuscules tout en grossissant la poule.

On méprise un homme méritant, le vaurien est mis à l'honneur.

Lokoto lo engambi mpesambe ekoloto y'iko : la poche du vieillard ne manque pas

quelque vieille noix de kola ratatinée.

Le vieillard est économe; il ne dépense jamais tout.

Bosongo bekoso mboto : la canne-à-sucre est comme la bouture dont elle est sortie.

Tel père, tel fils.

Bokoko boleka nsembe, l'itobo nk'oko : là où passe le nsembe (poisson), le itobo (poisson) y passera à son tour.

Influence de l'exemple.

Mpembe ntata, osambia bakela bokai : le fameux ntata (fruit) rend l'oseille sure.

Influence du mauvais exemple.

Ewusu eleki nyang'e ntaba (bona angokele la nde) : l'herbe que la chèvre a mangée (son petit la mangera à son tour),

L'enfant suit l'exemple de ses parents.

Nsende wale, nko ele o lokolo lonki we : l'épine ne fait mal que quand elle est dans votre pied.

On ne connaît que ce qu'on a senti... « Il faut avoir passé par là. »

Momba eyaki ileli, mbiri nko alelake : Momba qui est venu pleurer un mort, il faut qu'il pleure.

Faites ce que vous devez faire.

Liamba isamba nsi, bawuta bamotia : la forêt inondée manque de poissons, on prend des têtards.

Faute de vieux, on prend des jeunes pour gouverner et pour juger.

Mpo bondu, bosoni onka bomele botumba : les souris sont maigres, le maître de la maison est honteux.

Si l'on voit des enfants mal élevés, leur éducateur en est honteux.

Otoni nza, olanga ibala. Osukwe lokolo, ototombe nza bolème : ne voulant plus de votre famille, vous vous mariez. Si par après, vous vous cassez la jambe, vous revenez à la maison.

Aussi longtemps qu'on est heureux, on n'a pas besoin de ses parents. Arrive le malheur, on va les retrouver. Applic. chrét. : Dieu et l'homme éprouvé.

Nzou, babopekela bosambi ? : qui empêchera l'éléphant de poursuivre son chemin ?

Se dit de quelque chose d'irrésistible, d'inévitable.

Solo nsi, mbila mpabasoloke : le poisson, on le choisit; la parenté, on ne peut la choisir.

On doit admettre tout membre de la famille, même les moins bons.

Oyoka mpio, otania tie : celui qui a froid, attise le feu.

On n'est préoccupé que de ses propres intérêts.

Nkoi la nzala, mpambi la mpos'e lobiko : le léopard a faim, la mpambi (antilope) ne demande qu'à vivre.

Conflit d'intérêts opposés.

Losala lotongoli ebosa ; ebosa la bosango, mpulu la bosumbo : l'enfant ramasse une plume; l'enfant est heureux, l'oiseau boude.

La souffrance de l'un cause parfois le bonheur de l'autre.

Iboke isobunga lobo, lokolo mpakandole : un petit paquet que la main ne sait pas ouvrir, comment le pied le saurait-il ?

Si le père lui-même ne sait pas éduquer son fils, comment le sauriez-vous, vous un étranger ?

Br. A. Cocquyt
Inongo

L'emploi du passif dans le langage des Bakongo.

Une particularité frappante du langage parlé des Bakongo est bien l'emploi fréquent de la voix passive, non pas seulement, comme d'aucuns le prétendent, dans les proverbes, mais aussi dans le langage courant. Ne confondons pas avec les verbes neutres dont l'usage est très fréquent dans toutes les langues bantoues : ils sont éventuellement accompagnés d'un complément restrictif et se rendent en français par le verbe « être » : yéla, être malade ; fwá, être usé, mourir, tabuka, être rompu, etc. Il s'agit de la forme passive en *wa* avec ses différentes modifications terminales en : ilu = ilwa ; ulu = ulwa ; eno = enwa ; elo, olo = elwa ; eso, isu, usu = eswa, iswa ; unu, inu = inwa ; qui garde toute sa signification passive, tout en étant accompagnée d'un complément déterminatif ou restrictif, car nous ne tenons pas compte non plus du nombre assez restreint de verbes en *wa* qui ne sont conjugués qu'à la voix passive, mais n'ont pas le sens du passif ; yúkwa : être habitué à ; kólwa : être ivre ; yitukwa : s'étonner (rarement on entend aussi yituka) ; lembwa : v. aux. exprimant la simple négation ; fúlwa : manquer de ; kútwa : v. aux. défectif : faillir ; kóndwa : manquer d'un bien désirable ; kámbwa : équivalent de kóndwa. Que les formes passives soient fréquemment employées dans les proverbes, je n'ai qu'à compulser un peu la liste de mes proverbes, recueillis dans différentes régions que j'ai parcourues durant mon long ministère. En voici quelques-uns :

1. Kiula usimwa sondoma, nkonki miandi ku mivwanga ko : La grenouille a reçu la défense de s'accroupir, ses habitudes ne finissent pas.
2. Mbwa uzengwa nkila, nganzi katumususu : On a coupé la queue au chien, il a été excité à la colère.
3. Wavéwa ngóla, díá va konanène : Tu as reçu un siluride, mange-le où il est crochu.
4. Una ye nwa, kavilwa nzila ko : Celui qui a une bouche ne peut pas être trompé de chemin.
5. Lóngwa ngangu, wánuka ye ngangu : Vous avez acquis de l'esprit, il faut que vous vous trouviez momentanément avec de l'esprit.
6. Bonga i vila, kayilwa ka i vila ko : Prendre c'est perdre, (mais) recevoir en cadeau, ce n'est pas perdre.
7. Kitubwa tadi, mu meso kimónékene : Ce vers quoi une pierre est jetée, a été vu par les yeux.
8. Wafúdiswa dísu, nga kítula dio mbambi aku a nsika ? On a soufflé dans notre œil, est-ce que vous en avez fait un sifflet pour siffler ?
9. Mfwa wáki mu mínga, kansi kungyákulwa yinsafi : Le lépreux est en train de nager, mais le fait que des branchettes soient saisies par lui, (S. entendu) est difficile.
10. Lolo wana luváyi, weti tèkila kwa nkento wafwilu mwána zóno ! Voici une bandouillère (pour porter un enfant), et vous allez la vendre à une femme dont l'en-

fant est mort hier !

Ces exemples suffisent pour établir le fait incontestable que les formes passives, parfois très difficiles à rendre en français, sont fréquemment employées dans les proverbes.

Nous sommes convaincus qu'il en est de même dans le langage courant.

Il n'y a pas longtemps, transféré dans un autre poste de Mission, j'entendis distinctement la réflexion d'un noir : Tata usobelo fulu : Le Père a été changé de place. Inutile de dire qu'au point de vue psychologique l'emploi du passif se prête fort bien à traduire les manières d'être des personnes et des choses, à exprimer les changements et les influences subies par les unes et les autres. Vitu dizikulu kwa tembo = la porte a été fermée par le vent. L'esprit éveillé par la parole d'autrui, a vite discerné le sujet qui importe et c'est ce sujet qui est instinctivement décrit dans toutes ses attitudes passives. Lelo nsóni zingi kavóndelo, kadi nkónu anene kazéngolo ye mbongo zingi kadilu kwa mbazi a nkanu = Aujourd'hui il a subi beaucoup de honte, car il a été gravement condamné et il a perdu (litt. a été mangé) beaucoup d'argent au tribunal. Même l'interrogation fréquente : « Wilu e ? » (as-tu entendu) n'est autre chose qu'une forme passive. Littéralement il faudrait traduire : es-tu entendu, es-tu sujet d'audition ? On répond de même au passif : Ngwilu (dio), je suis sujet d'audition (quant à cela) -

Au hasard de la conversation journalière, quelqu'un demande : Où est le couteau ? On lui répond : Yele landwa = on est allé le chercher (litt. il est allé être cherché) - Où est votre mère ? Wele butiswa = elle est allée être aidée pour accoucher. - Les anges disaient aux bergers : Lubútulu Mvuluzi = un Sauveur vous est né. Cette tournure du passif applicatif, qu'on trouve chez Laman, n'est guère employée par les Congolais, qui, dans le langage courant, visent avant tout à la clarté, beaucoup plus que dans les proverbes. Un mundibu très avisé me disait : Père, nous avons aussi la forme : tuwutilu = nous est né, mais elle est tellement compliquée et prête à confusion que partiquement elle est abandonnée - En montrant sur un arbre un fruit inconnu, le jeune homme qui vous accompagne dira spontanément : Mbutu yoyo ka idiwanga ko = ce fruit n'est pas comestible. Fwá, mourir, admet la construction applicative passive pour bien faire ressortir que tel est le sujet à qui se rapporte la mort d'autrui : Matundu wafwila nkento = Matundu a perdu sa femme. Du verbe neutre kía = être clair, faire clair, le Mukongo fait une locution à forme passive pour dire qu'on est resté en veille jusqu'à la pointe du jour : tukielolo. De même quand la danse a duré toute la nuit jusqu'à l'aube du jour, on racontera avec une certaine pointe de fierté que les danses ont été illuminées par la clarté du jour : makinu makielolo. "Nous avons été dans la pluie", se traduira : tunokeno mvula. L'expression impersonnelle "on...." qui n'a pas d'équivalent en kikongo, est rendu tout simplement par le passif, éventuellement continuatif. Ewu mfúta ka uyokwanga ko = On ne brûle pas cette brousse. Tuasílu nsiku : mbizi ka yivondwanga dioka ko = Défense nous est faite de tuer encore du gibier. C'est surtout au négatif et à propos de tout que le passif est très employé pour placer l'interlocuteur devant un fait établi : nkento wowo ka sompolo ko = cette femme n'est pas mariée ; nzó ka yatúngulu ko = la maison n'est pas faite ; ngúba ka zukúnunu ko = les arachides n'ont pas été plantées ; nlèle ka misúkulu ko = le linge n'est pas lavé ; mbevo ka pásulu ko : le malade n'a pas été opéré.

A côté de cette forme authentiquement passive, il y a toute une conjugaison à la voix moyenne, très employée dans la langue courante pour indiquer soit une attitude physique ou morale (télama, être debout, - fukama, être à genoux, - sondama, konkama : être accroupi, kolama : être désobéissant), soit l'effet continu et statique d'une action

posée: *vangama*, être fait, - *sonama*, être écrit, - *kangama*, être lié. etc. La plupart des linguistes ne parlent pas de conjugaison et appellent tout simplement ces verbes en -*ama* des verbes d'état, semi-passifs. De fait, ces verbes qui admettent fort bien des compléments restrictifs (*bakama nganzi* = être pris par la colère, - *telama moyo* = être agité dans son intérieur, - *kangama ntima* = être offensé, - *kangama meno* = avoir les dents serrées) ont le propre d'exprimer un état durable, un effet continu et statique d'une action posée. L'effet transitoire d'une action posée est rendu par les verbes en *uka*: *minuka* = être avalé, - *tábuka* = être rompu, - *kituka* = se changer, - *wútuka* = être mis au monde, etc. verbes où la forme en *ama* est inexistante. Cependant il est aisé de distinguer la coexistence des deux formes dans: *zangama* et *zanguka* avec - selon le témoignage des Congolais interrogés - le sens respectivement statique et transitoire d'être surélevé.

CONCLUSION.

Laman, dans son Introduction au volumineux dictionnaire Kikongo-Français écrit p. LXX au sujet des Babembe: On évite le passif aussi bien dans le langage écrit que dans le langage parlé. C'est possible, mais j'en doute un peu. En tout cas, les Bakongo que je connais: Manianga, Bandibu et Mimboma font un emploi très fréquent de la forme passive. J'ose même dire qu'il prédomine, vu le caractère encore très passif du Mukongo. Comme tel il reste encore toujours le sujet égocentrique des impressions qu'il subit, beaucoup plus qu'il n'agit par initiative ou réflexe insuffisamment exercé et développé. Quand on se trouve devant des élèves à instruire, on est stupéfait de la passivité des sujets. Et il faut toute une mise en œuvre - très fatigante - des moyens pédagogiques pour provoquer une réaction salutaire et secouer l'étourdissement effarant des esprits.

Les possibilités infinies du langage parlé, la grammaire infiniment riche du Kikongo, nous donne à réfléchir sur la perfectibilité de notre connaissance de la langue, surtout à nous missionnaires qui aspirons à exercer sur les noirs une influence religieuse et morale. Il est certain que le Congolais dit tout ce qu'il veut dans sa langue, et impose fatalement des limites à notre pouvoir d'assimilation. Reconnaissons-le en toute humilité; nous ne saurons jamais parler comme parle le Congolais. Mais si le devoir grave nous est imposé de nous approcher de ces âmes, il est de toute nécessité de secouer la paresse de notre esprit et d'assimiler quelque peu l'expression si variée et si symbolique de sa pensée, les formes multiples à l'infini de sa langue. Feu le P. Bittremieux C.I.C.M. répondit un jour à mon étonnement sur le mystère de la langue Kikongo: Père, à qui le dites-vous? Et voilà sûrement un homme qui a passé sa vie à étudier la langue du Mayombe. Cependant « *sufficit laudabilis voluntas* ». Notre influence sur les Congolais serait autrement réelle et profonde, si nous parlions un peu plus leur langue si riche et si nuancée, si, effaçant de plus en plus et avec plus d'abnégation notre caractère d'étrangers, nous puissions mieux réaliser la sympathie d'un pasteur qui comprend ses ouailles et qui se donne la peine de communiquer avec eux dans tous les domaines qui les intéressent.

J. Decapmaker, CSSR.

KONZO (via Lufu)

Documenta

Achat - vente de Fillette.

Trop souvent encore, on entend parler de pères indigènes qui, en dépit de tous les décrets et de toutes les lois, VENDENT leur fille mineure comme une vulgaire marchandise. Heureusement de tels abus ne restent pas toujours impunis. Nous publions ci-dessous un arrêt pris le 18 septembre 1953, par la Cour Criminelle de Yaoundé. Ce verdict ne peut qu'encourager tous ceux qui luttent pour la libération de la femme africaine; espérons qu'il fera réfléchir ceux qui veulent la maintenir en esclavage.

LA COUR CRIMINELLE APRÈS AVOIR DÉLIBÉRÉ CONFORMÉMENT A LA LOI

statuant, avec la participation des assesseurs autochtones titulaires conformément au décret du 27-11-1947, publiquement, contradictoirement en matière criminelle, en dernier ressort et à la majorité des votants:

Considérant que de l'information et des débats il résulte la preuve que MVONDO Michel a volontairement dans le courant de l'année 1952 à Mfou donné en mariage à Nloui Mevo sa fille Akaba Rosalie, née le 27-5-1944, donc âgée de 8 ans et non nubile au moment des faits.

Considérant que Nloui, de son côté, a volontairement, dans le courant de l'année 1952, à Mfou, épousé la jeune Akaba Rosalie, née le 27-5-1944, qui n'était pas encore nubile.

Considérant par contre qu'il existe un doute sur le point à savoir si Nloui a consommé le mariage qu'il avait contracté avec la jeune Akaba Rosalie; que ce doute doit lui profiter;

Considérant en conséquence que le crime, et, par suite, la complicité du crime reproché aux accusés ne sont pas établis;

Considérant que le fait de donner en mariage et celui d'épouser une personne non nubile constituent les délits prévus et réprimés par les articles 3 du décret du 13-11-1945 et 1^{er} du décret du 26-4-1923 ainsi conçus:

Art. 3 du 13-11-1945 : "Tout mariage contracté en violation des dispositions qui précèdent sera considéré comme une mise en servitude suivant les termes articles 1, 2 et 3 du décret du 26-4-1923. Quiconque aura donné en mariage ou aura épousé une personne non nubile ou non consentante sera passible des peines qui répriment les faits de traite dans les conditions prévues par les articles 1, 2, 3, 4, 13 et 14 dudit décret du 26-4-1923".

Art. 1^{er} du décret du 26-4-1923 : "Quiconque, sur les territoires du Cameroun, aura conclu une convention ayant pour objet d'altérer soit à titre gratuit, soit à titre onéreux, la liberté d'une tierce personne, sera puni d'un emprisonnement de 5 à 10 ans et d'une amende de 500 à 5.000 francs. La tentative sera punie comme le délit. L'argent,

les marchandises et autres objets ou valeurs reçus en exécution de la convention ou comme arrhes d'une convention à intervenir, seront confisqués".

Qu'il y a donc lieu de disqualifier les faits reprochés aux prévenus et de les déclarer coupables des délits ci-dessus spécifiés:

PAR CES MOTIFS

Après en avoir délibéré conformément à la loi et avec la participation des assesseurs titulaires autochtones;

Acquitte le nommé Mloui Mevo, né en 1917 à Mfou (subdivision de Yaoundé), de Bikoula Nganda et de Mevoo, cultivateur, mari, demeurant à Mfou, jamais condamné, et le nommé Mvondo Michel, né en 1925 à Olonguina (subdivision de Yaoundé), de Bengono et de Ebogo, planteur, marié, demeurant à Olonguina, jamais condamné du chef de crime de consommation de mariage sur une femme impubère et de complicité de ce crime;

Les déclare, par contre, coupables d'avoir:

1. Nloui Mevo, dans le courant de l'année 1952, à Mfou, contracté mariage avec une fille non nubile, la nommée Akaba Rosalie, née 27-5-1944;

2 Mvondo Michel, dans le courant de l'année 1952, à Mlou, donné en mariage au nommé Louis Mevo, sa fille Akaba Rosalie, née 27-5-1944, non nubile;

Délits prévus et punis par les articles 3 du décret du 13-11-1945 et 1^{er} du décret du 26-4-1923;

Les condamne, en conséquence, à la peine de 6 ans d'emprisonnement chacun;

Les condamne en outre solidairement aux entiers dépens;

Fixe au minimum la durée de la contrainte par corps s'il y a lieu de l'exercer;

Le tout par application des articles 3 du décret du 13-11-1945 et 1^{er} du décret du 16-4-1923 sus-énoncés, dont lecture a été donnée en audience publique par M. le Président, et des articles 52 et 55 du Code Pénal, 363 et 194 du Code d'Instruction criminelle, 2 de la loi du 22-7-1867;

Enfin, M. le Président a averti les condamnés qu'ils avaient un délai de trois jours pour se pourvoir en cassation, et que passé ce délai ils n'y seraient plus recevables;

Traduction de l'arrêt et de cet avertissement a été donnée aux condamnés par l'interprète; Ainsi jugé et prononcé en audience publique les jour, mois et an que dessus;

En foi de quoi le présent arrêt a été signé par M. le Président, les membres et assesseurs, qui l'ont rendu, et par le Greffier. (Selon Afrique Nouvelle n° 328; Dakar 18 novembre 1953).

Au Congo Pelge aussi existe une loi protégeant la jeune fille impubère. Mais ici également la loi est souvent enfreinte et son application est si peu fréquente qu'elle reste lettre morte dans les régions que nous connaissons de près. (N.d.I.R.)

Un nouvel art Africain se cherche.

Voici trente ans, était fondé par les Bénédictins un Atelier d'Art Indigène à Ndanda dans le double but d'enraciner fortement la pensée et le sentiment chrétiens dans l'âme des Africains et en même temps de leur fournir l'occasion d'apporter leur contribution à la vie religieuse culturelle de la communauté naissante.

Quand les missionnaires arrivèrent dans ces régions de l'Est Africain, ils remarquèrent chez les Mawia-Makondé, de très anciennes traditions artistiques. De tout temps, chez eux, la femme servait de thème favori aux sculpteurs-sur-bois pour les masques des cérémonies d'initiation. Le corps humain en général servait habituellement de motif de décoration pour l'ameublement des habitations. Ils reproduisaient également des éléphants, des lions, des léopards, des chats, des oiseaux, des serpents. Les cases des devins et des guérisseurs étaient souvent décorées de manière fantastique et le moindre des pots à eau recevait sa décoration.

L'Atelier d'Art Indigène de Ndanda fut créé pour christianiser ces dispositions natives en offrant aux Makondé une technique plus perfectionnée et des thèmes nouveaux. Les premiers résultats ne furent pas très encourageants. La sculpture proposée d'un Christ crucifié donna des résultats étonnants. Loin d'être de simples copiages de crucifix européens, les œuvres non seulement avaient un « facies » bantou nettement accusé, mais rappelaient étrangement les masques païens. Les membres étaient disproportionnés et stylisés. Cependant quelques élèves cherchèrent à se dégager de ces formes trop grossières et inexpressives. Il y a cinq ans, un Père demanda à un jeune artiste de lui faire une statue de la Vierge avec l'enfant. Le jeune homme, après s'être refusé, se mit tout de même au travail et fit une statue d'ébène de 45 centimètres de hauteur représentant la Sainte Vierge vêtue et portant l'Enfant Jésus à la manière des mamans indigènes. L'expression de figure de la Madone bantoue est splendide. Depuis lors d'autres statues de grande valeur artistique ont été faites : une Pieta, un Saint-Benoît, une Sainte-Scholastique.

A côté des sculpteurs, d'autres artistes font des objets religieux : candélabres, boîtes à hosties. Ils se servent d'un tour indien qu'ils ont fabriqué eux-mêmes. L'art profane est également encouragé à Ndanda ; et le Père qui est chargé de cette branche, encourage beaucoup à reproduire des scènes de la vie courante : homme et femme travaillant aux champs, femme à ses occupations ménagères, famille, repas, danses.

La plus grande partie des productions d'art sacré est employée dans les postes de mission.

Le principal travail du Directeur de l'Atelier d'Art consiste à suggérer des thèmes, à encourager les hésitants, à insister sur l'exactitude technique, mais surtout à préserver ses élèves de la tentation de copier les œuvres européennes, comme l'engouement moderne les y invite si fortement. Il est à noter qu'en général le sens esthétique s'est développé chez nos chrétiens et qu'ils distinguent fort bien les productions d'art stylisé à l'ancienne mode et les productions anatomiquement correctes.

Il y a actuellement six sculpteurs à l'Atelier d'Art de Ndanda, trois chrétiens et trois païens, ainsi que trois autres artisans chrétiens. Il est normal qu'ils cherchent à se dégager des anciennes traditions. A mesure que le Christianisme s'approfondira dans les mœurs, il y aura un retour vers les vieilles traditions artistiques du terroir et des productions originales en sortiront. (Fides, 29-11-52)

Moralité à la ville et à la campagne.

Parmi les Africains (britanniques) eux-mêmes l'exemple le plus frappant de l'inadaptation religieuse est la poursuite combinée de la satisfaction sexuelle et de la stabilité et fidélité dans le mariage, dans des conditions qui excluent grandement leur réalisation simultanée. Le

grand excédent des hommes dans les centres, et des femmes dans les districts ruraux, empêche un grand nombre de personnes d'obtenir la satisfaction sexuelle si ce n'est par des aventures extra-matrimoniales Dans la ville les célibataires et les veufs sollicitent les femmes mariées et leur ouvrent la carrière profitable de prostituées. A la campagne des femmes abandonnées et des jeunes filles trouvent souvent extrêmement alléchante la prévision de liaisons passagères.

Cependant, beaucoup d'Africains condamnent l'adultère, la fréquence des divorces, la prostitution, le concubinage, et les déplorent autant que les Européens.

Telle est l'inadaptation que les efforts faits pour maintenir la chasteté (qui continue d'être estimée) produisent souvent l'effet opposé. L'immortalité sexuelle est la plus prononcée dans les villes. A la campagne, les femmes en excédent vivent généralement sous les yeux de parents plus âgés, dont l'influence les incite continuellement à observer soit la moralité traditionnelle soit la nouvelle morale chrétienne. Aussi, souvent les parents, anciens et chefs essaient-ils de retenir les femmes de peur qu'elles ne soient corrompues dans la ville. Mais la cause principale de l'immortalité est la disproportion des sexes dans les villes comme dans les campagnes. Toute femme qui est empêchée d'aller à la ville rend par le fait l'immortalité plus inévitable dans les deux milieux. (WILSON: *The Analysis of Social Change*, 1945, p. 22-23).

Coopération Technique en Afrique.

La Commission Internationale pour la Coopération Technique en Afrique au Sud du Sahara (C. T. C. A.) dont le bureau central est à Londres, a tenu sa séance semestrielle de juin à Paris. Ces séances ont lieu alternativement dans chacun des six pays membres: France, Angleterre, Belgique, Portugal, Afrique du Sud, Rhodésie du Sud. La Commission, issue de la collaboration franco-britannique durant la guerre, existe dans sa forme présente depuis deux ans et demi. Elle vise à échanger les informations, l'équipement technique et le personnel. Son bureau de Léopoldville s'occupe de la maladie du sommeil, celui du Kenya se consacre aux épizooties; son bureau pour les Sols se trouve à Paris, avec une station expérimentale en création au Congo Belge; son Institut du Travail est situé à Bamako (A. O. F.) mais avec un directeur britannique. La commission subsidie le conseil scientifique inter-africain, dont le siège est à Nairobi, en attendant d'être transféré au Congo Belge. Ce conseil est moins dépendant des gouvernements que les autres branches.

Le but est l'unification des efforts par dessus les frontières. Parmi les résultats on peut signaler: la distribution de vaccins et la lutte contre la maladie du sommeil sans égard aux frontières. La Séance prochaine, à Pretoria, sera consacrée au problème de l'habitation; une autre est prévue en Gambie sur l'alimentation; celle de février prochain, à Bamako, traitera des conditions du travail. Les divers gouvernements se communiquent les informations sur les moyens employés dans la lutte contre les nombreux fléaux de ce continent. (Selon Manchester Guardian, 1 July 1952).

Langues et enseignement en Afrique Française.

Dans NOTES AFRICAINES, 60, M. A. Hauser, donne un aperçu de la situation linguistique dans l'enseignement en Afrique française noire.

Après avoir rappelé la distinction entre langue vernaculaire (langue maternelle d'un groupe linguistique) et langue véhiculaire (langue qui s'est étendue à un autre groupe linguistique et dont, en général, la grammaire est simplifiée à outrance et le vocabulaire beaucoup réduit), l'auteur décrit la situation à Brazzaville. Dans ce centre il coexiste une langue vernaculaire principale, le *kilari* (dialecte du groupe Kongo), et quatre langues véhiculaires : *lingala*, *kikongo*, *monokutuba*, *sango*. Les Balari sont 12.000 sur 20.000 habitants de l'agglomération Bacongo, et 1/3 de celle de Poto-Poto.

Le *lingala* parlé à Brazzaville est le même que celui parlé au Congo Belge, où cependant "un certain *lingala* reconstitué grammaticalement plus ou moins heureusement et qui ne correspond pas même au *lingala* des *Bamangala* (sic!) actuels est la langue officielle de l'enseignement primaire des provinces de Léopoldville (sauf le Bas-Congo) et de Coquilhatville" (sauf une partie de la région Mongo. Réd.)

Le *kikongo* utilisé par la mission protestante est une moyenne (créée artificiellement) de ce qui se parle entre le Stanley-Pool et l'Océan, de part et d'autre du Congo.

"Le *monokutuba* est un *kilari* simplifié avec renouvellement de 50 % de son vocabulaire par du *lingala*, grâce à l'immigration d'indigènes des régions où s'emploie le *lingala* comme langue véhiculaire. Le *monokutuba* s'étend actuellement le long de la voie ferrée aux dépens du *kikongo* véhiculaire

Le *sango*, originaire de l'Oubangui-Chari, où il est la langue véhiculaire, est introduit à Brazzaville par les militaires. "Il progresse à Brazzaville et sur le bas Oubangui, aux dépens du *lingala*, sous une forme et avec un fonds très simplifiés.

Un essai vient d'être fait à Brazzaville d'instruction sommaire à des enfants en langue véhiculaire par la mission catholique, qui emploie le *lingala* courant. Le *monokutuba* est préconisé à cet effet .. par un professeur de l'enseignement public secondaire.... ce qui correspond mieux à l'état de langue présent du centre urbain de Poto-Poto. "(60.000 habitants).

« Des essais analogues sont en cours au Cameroun, en langue vernaculaire ».

Et l'auteur ajoute : « Les avantages d'une instruction sommaire en langue vernaculaire ou véhiculaire là où c'est possible... et là où l'élève ne comprend pas encore le français, sont évidents :... une plus grande rapidité de compréhension de la part de l'élève (et la possibilité d'emploi d'une méthode globale ou semi-globale) et une moindre difficulté d'expression de la part du maître. Ce processus est aussi bien valable pour des adultes que pour des enfants.... Le point de vue culturel ne peut qu'y gagner lorsque les Africains savent fixer leur propre langue.... Enfin, d'un point de vue pédagogique, l'étude d'une langue vernaculaire dispense de la constitution préliminaire d'un vocabulaire dit de base alors que cela devrait se faire pour toute autre langue.. »...

« Il existe en A. O. F. des langues qui, dans quelques centres urbains ou quelques zones rurales sont devenues vernaculaires » (l'auteur veut sans doute dire : véhiculaires) : le wolof, le soussous, le bambara, le peul, le haoussa. « D'autres sans être véhiculaires sont parlées par des groupes ethniques importants : comme les Mossi. « Il serait possible et souhaitable de donner une instruction sommaire en ces langues sur leurs aires respectives d'extension là où le français ne serait pas compris des débutants. »... Et l'auteur de conclure :

« A l'heure où s'ouvre une campagne d'éducation de base à travers la fédération, ces propos voudraient ne pas être inutiles ».

Les vernaculaires dans l'Enseignement.

Voici le résumé des conclusions d'un Rapport d'Experts de l'UNESCO (1951) sur cette question complexe :

1. La langue maternelle est, pour chacun, le moyen naturel d'expression et l'un des premiers besoins de l'individu est de développer pleinement sa capacité d'expression.
2. Chaque élève devrait commencer ses études scolaires dans sa langue maternelle.
3. Il n'existe rien dans la structure d'une langue, quelle qu'elle soit, qui l'empêche de devenir un véhicule de la civilisation moderne.
4. Aucune langue n'est impropre à satisfaire aux besoins de l'enfant au cours de ses premiers mois d'école.
5. Il convient que l'Unesco étudie spécialement les problèmes que pose la fourniture en quantité suffisante de livres scolaires et d'autre matériel d'enseignement.
6. Si la langue maternelle est, à tous égards, propre à servir de véhicule de l'enseignement universitaire et technique supérieur, il faut l'employer à cette fin.
7. Dans d'autres cas, la langue maternelle sera utilisée dans la mesure où l'on dispose de livres et de matériel d'enseignement.
8. Si une école comprend, dans chaque classe, des enfants appartenant à des groupes linguistiques différents et s'il est impossible de regrouper les enfants, la première tâche des maîtres doit être d'enseigner à tous les élèves une langue unique, de manière assez poussée pour que cette langue puisse être employée comme véhicule de l'enseignement.
9. Une lingua franca ne peut remplacer de façon satisfaisante la langue maternelle que si elle est déjà familière aux enfants avant qu'ils n'entrent à l'école.
10. Les adultes illettrés doivent commencer l'étude des rudiments dans leur langue maternelle, puis se mettre peu à peu à une autre langue, s'ils le désirent et s'ils ont les aptitudes requises.
11. Il convient que les autorités de l'enseignement s'efforcent de persuader un public réticent d'accepter que l'enseignement soit donné dans la langue maternelle, mais elles ne doivent pas imposer cette méthode.
12. Les adolescents et les adultes, comme les enfants des écoles, ne peuvent conserver le souvenir des rudiments appris que s'ils disposent d'un nombre suffisant de livres de lecture, tant pour se distraire que pour s'instruire.
13. Tout enfant dont la langue maternelle n'est pas la langue officielle de son pays, ni une langue mondiale, a besoin d'apprendre une seconde langue.
14. Il est possible d'acquérir une bonne connaissance de la seconde langue, alors même qu'on ne l'utilise pas dans l'étude des matières générales.
15. Pendant la première ou la deuxième année scolaire, on peut enseigner oralement la seconde langue en tant que matière du programme.
16. Le temps consacré à la seconde langue doit être graduellement accru, et si cette langue est destinée à devenir le véhicule de l'enseignement, il convient d'attendre pour cela que les élèves se soient suffisamment familiarisés avec elle.

17. Il y a lieu d'employer des méthodes modernes efficaces pour l'enseignement de la langue maternelle et d'une langue étrangère. Un maître n'est pas qualifié pour enseigner une langue pour la seule raison qu'elle est sa langue maternelle.
 18. Lorsqu'il existe plusieurs langues dans un même pays, il y a avantage à ce que leur graphie soit aussi uniforme que possible.
 19. Pour faciliter l'impression, il est souhaitable que la graphie d'une langue comprenne un nombre de signes aussi limité que possible et que ces signes s'écrivent sur une seule ligne.
 20. Pour les besoins d'un Etat plurilingue désireux d'adopter une langue nationale, il convient de simplifier, à des fins pédagogiques, le matériel employé pour l'enseignement de cette langue, afin que les élèves puissent parvenir peu à peu à une maîtrise complète sans avoir à désapprendre quoi que ce soit.
-

Bibliographica

UNESCO : L'Emploi des Langues vernaculaires dans l'Enseignement.

171 p. Paris 1953. 300 fr. fr.

Ce petit volume présente le rapport d'une réunion d'experts sur la question. Ce rapport est illustré par quelques études de cas particuliers (Expérience Tarasque au Mexique., Modernisation de l'Arabe, Formation d'une langue Indonésienne, Le Pidgin de Nouvelle-Guinée, Unification des Dialectes, Akan de la Côte d'Or, L'Expérience finno-ougrienne, celle d'Iloilo aux Philippines).

En guise d'Introduction à l'usage du profane, les auteurs résument le problème en partant de la nature et du but du langage. La situation de fait à travers le monde est exposée dans le premier chapitre. Cet aperçu est sommaire mais porte sur tous les points essentiels. Comme cet exposé émane d'un comité de linguistes et de pédagogues, il présente naturellement les sains principes, dont le premier est le respect de la langue vernaculaire, avec cependant des concessions aux situations de fait, surtout de nature politique. Car l'Unesco est intimement liée aux gouvernements qui la maintiennent. Ce lien fait sa force sans doute; mais il est regrettable du point de vue scientifique, l'objectivité y perdant inévitablement, on le constate à nouveau dans la présente brochure qui limite ses informations aux seules sources officielles. Malgré ce défaut, cet ouvrage constitue un bon aperçu général d'un problème complexe dont il est beaucoup discuté mais dont peu de personnes connaissent les données.

G. H.

J. ITTMANN: Volkskundliche und religiöse begriffe in nordlichen waldland von Kamerun. D. Reimer in Berlin 68 p. Prix M. 10,60. 1953.

Cet ouvrage forme le cahier supplémentaire n° 26 de la série de l'ancienne Zeitschrift für Eingeborenen-Sprachen, devenue Afrika und Übersee. L'auteur, ancien missionnaire et linguiste bien connu, y présente les notes recueillies concernant la vie sociale et religieuse des tribus camerounaises Ewondo, Duala, Basa, Kundu et leurs voisins, la base étant la langue des Duala.

Ces renseignements sont groupés sous les termes disposés alphabétiquement. Nous avons donc un vocabulaire explicatif de la terminologie sociale, religieuse, magique et de ce qui s'y rattache. La fin du volume présente la liste inverse allemand-indigène, mais alors évidemment sans les explications plus ou moins développées de la première partie : indigène-allemand.

Les divers vocables sont accompagnés aussi d'interprétations grammaticales et, éventuellement, étymologiques.

La transcription phonétique et tonétique est bien soignée selon l'alphabet international de l'Institut africain.

Cet ouvrage est une mine de données. L'arrangement alphabétique n'est pas favorable à obtenir une vue d'ensemble des croyances et de l'organisation de ces tribus; mais il permet la conservation et la publication de renseignements variés et nombreux qui sinon resteraient inutilisés dans les fiches.

G. H.

I.R.C.B. Atlas général du Congo. Bruxelles 1951-53.

1. Carte de Densité de la Population, par P. Gourou, 200 fr.

Cette carte se base sur les documents officiels. La trame est constituée par les « circonscriptions » indigènes (secteurs ou chefferies autonomes); des unités inférieures (chefferies, sous-chefferies, groupements) ont cependant été parfois utilisées. L'auteur s'est attaché à re-placer dans leur circonscription les extra-coutumiers des petits centres, recensés à l'échelon de la Province (ce qui a certainement laissé de la place à des erreurs). La notice se termine par des conclusions démographiques forts intéressantes.

2. Carte des Tsé-tsés, par Cl. Henrard, 250 fr.

Cette carte donne la distribution de toutes les espèces de tsé-tsés de la Colonie. La notice décrit ces aires et fait observer que de nombreux espaces restent à être explorés dans ce domaine.

3. Carte des Campagnes antiesclavagistes par R. Cambier, 200 fr.

Elle indique non seulement les routes suivies et les batailles de cette campagne, mais encore celles des deux révoltes Batetela et de la campagne contre les Mādhistes. La notice retrace sommairement l'historique de ces événements.

4. Carte des productions végétales, par J. A. Henrard, 250 fr.

La notice donne l'historique de ces productions et les statistiques depuis 1935. Certains détails de la carte pourraient être améliorés. Nous ne voyons pas d'huileries à bras indiquées à l'Equateur, et il manque des huileries mécaniques. A Coq il y a une raffinerie d'huile, mais pas de presse. On ne sait où localiser les plantations de caféiers dans ces parages. La zone des palmeraies de la région de Coq-Ingende et vers le Nord est beaucoup trop restreinte. Elle a la même densité et étendue que vers Boende. Etc.

5. Carte des Frontières, par P. Jentgen, 200 fr.

Établie avec la collaboration de M. A. Massart, cette carte donne un aperçu des modifications des frontières ainsi que des actes qui les ont déterminées. La notice donne brièvement les explications nécessaires et est le résumé d'un fascicule consacré à ce sujet dans les Mémoires de l'Institut. Nous regrettons qu'un nom important pour cette étude, Panta, est absent de la carte.

G. H.

I. F. A. N. Etudes sénégalaises et mauritaniennes.

Outre ses belles publications générales : Bulletin, Notes africaines et l'imposante collection des Mémoires, l'IFAN publie, pour chacun de ses centres régionaux, une collection de monographies.

Nous avons devant nous celles du Centre Sénégal et celles du Centre Mauritanie.

Voici les sujets traités dans les premières : Agriculture traditionnelle et Riziculture mécanisée dans la Vallée du Sénégal (L. Papy), Rationalisation de la culture de l'arachide au Sénégal (P. Péliissier), Les Pêcheurs Lebou (importante monographie d'une tribu en évolution, par G. Balandrier et P. Mercier), Le Problème de l'Eau au Sénégal (G. Brasseur).

Les études mauritaniennes présentent: une importante monographie technologique et linguistique sur l'anatomie, la reproduction et l'utilisation du chameau au Sahara occidental (par V. Monteil), un « Précis » sur la Mauritanie (par Mokhtarould Hamidoun).

Ces séries sont appelées à apporter une importante contribution à la connaissance scientifique de l'Afrique noire.

G. H.

C. DUPARQUET: Viagens na Cimbebasia. 186 p. - Museu de Angola, Luanda, 1953.

Ce volume donne la traduction en portugais de divers écrits publiés par le grand missionnaire spiritain, surtout dans les "Missions Catholiques". Ce sont principalement des relations de voyages dans l'Angola méridional et l'actuel S.W.A. Il s'y trouve de nombreuses observations géographiques, historiques, etc.

La traduction est due à Mr. G. de Sousa Dias qui a écrit aussi une longue introduction critique mettant les textes traduits dans leur cadre historique. Une importante notice historique est ajoutée de la main du P. Noirtin, C.S. Sp. Le tout est abondamment illustré et pourvu des cartes dressées par le missionnaire explorateur.

Cette traduction sera surtout utile aux chercheurs Portugais puisque l'activité du P. Duparquet s'est principalement exercée dans leurs territoires.

G. H.

Législation foncière de l'Etat Indépendant et Droit naturel.

I LÉGISLATION FONCIÈRE

1. Décrets 1885 et 1889.

Le décret du 1-7-1885 stipule que « nul n'a le droit d'occuper des terres vacantes, ni de déposséder les indigènes des terres qu'ils occupent ; les terres vacantes doivent être considérées comme appartenant à l'Etat ».

Le décret du 3.6.1906 explique : « Sont terres occupées par les indigènes les terres que les indigènes habitent, cultivent ou exploitent d'une manière quelconque conformément aux coutumes et usages locaux ».

Dès l'origine de l'occupation l'Etat semble avoir convoité les forêts congolaises. Déjà en janvier 1882 le Roi Léopold II demanda à Pechuel « d'obtenir des indigènes le droit d'exploiter les forêts, les mines, et, en fait, toutes sortes de richesses végétales et minérales dont les indigènes ne se serviraient pas pour leurs besoins personnels » (Thomson : Fondation de l'Etat Indépendant, p. 86). Les contrats conclus avec les chefs du Kwilu-Niari cèdent « le droit de cultiver les terres non occupées, d'exploiter les forêts, d'y récolter le caoutchouc, le copal, la cire, le miel, et généralement tous les produits naturels qu'on y rencontre » (ib. p. 102)

Ces forêts, le jeune Etat se les approprie pratiquement par le décret du 17-10-1889 :

« 1. L'exploitation du caoutchouc, de la gomme copale et autres produits végétaux dans les terres où ces substances ne sont pas encore exploitées par les populations indigènes et qui font partie du domaine de l'Etat notamment dans les îles situées dans la zone qui est comprise entre Bolobo et l'embouchure de l'Aruwimi, et dans les forêts qui s'étendent dans cette zone le long du fleuve et de ses affluents, pourra avoir lieu en vertu de concessions spéciales données par l'administrateur général du département des finances.

« 2. Quiconque aura, sans concession valable ou sans observer les conditions stipulées dans la concession, exploité ou fait exploiter du caoutchouc, du copal ou d'autres produits végétaux dans les îles et forêts susdites, sera puni d'une amende de 50 à 2.000 francs, sans préjudice de tous dommages-intérêts et les produits ainsi récoltés seront saisis et confisqués ».

2. Interprétation administrative.

La plus haute explication de ces textes nous est donnée par Van Eetvelde lui-même :

« Les forêts du Bas-Congo et du Kasai, où les indigènes avaient l'habitude d'exploiter le caoutchouc avant l'arrivée des Européens, ne sont pas forêts domaniales... L'Etat ne revendique son droit que sur les forêts sans maîtres, celles où les indigènes n'avaient pas récolté une livre de caoutchouc » (Mouvement géographique du 31-7-1892, p.68).

Et voici une note plus explicite :

« Monsieur Lemaire,

« Il est fâcheux que le Gouverneur Général ait déclaré illégale la mesure de M. Lemaire en se basant sur la circulaire des Finances du 11 mars 1891. Cette circulaire dit, il est vrai, que les indigènes ont le droit de recueillir le caoutchouc dans les bois qui bornent leurs villages et qui sont censés faire partie intégrante de ceux-ci. Mais pour que les bois entourant les villages soient censés faire partie intégrante de ceux-ci, il faut qu'ils soient occupés, c'est-à-dire qu'ils aient donné et donnent lieu à une exploitation suivie, et ce n'est aucunement le cas pour le district de l'Equateur auquel la décision était applicable. Il n'existait là aucune exploitation de caoutchouc avant la promulgation du décret de 1889, pas plus que dans la plupart des districts du Haut-Congo. C'est donc à tort que la circulaire de mars 1891 a été invoquée à propos de la mesure Lemaire, et on a complètement perdu de vue, dans l'espèce, la circulaire du 3 novembre 1891, écrite avec l'approbation et d'après les ordres du Roi. Celle-ci déclare nettement qu'on ne peut regarder comme une exploitation le fait d'aller de temps à autre récolter du caoutchouc dans une forêt située dans le Haut Congo ; des actes de ce genre, dont la légalité n'est du reste pas reconnue par l'Etat, ne peuvent engendrer aucun droit pour les indigènes et constitueraient tout au plus une simple « tolérance ». Il est donc hors de doute que d'après la législation existante et conformément à l'interprétation qui lui a été donnée par le Gouvernement, il n'existe d'autres forêts à caoutchouc dans le district de l'Equateur que celles faisant partie du domaine public. Quand la circulaire de mars 1891 parle des droits des indigènes sur les bois de leurs villages, elle n'avait en vue que les régions où il pouvait y avoir des exploitations en règle par les indigènes en vue de trafiquer de leur caoutchouc » (Bulletin de l'Institut royal colonial belge, 1953, p.501).

3. Semblant d'enquête.

Pour apaiser les réclamations du commerce, un décret du 5. 12. 1892 prescrit qu'une

enquête sera faite par le gouverneur général dans le délai qu'il fixera, en vue de déterminer les droits acquis aux indigènes en matière d'exploitation du caoutchouc et d'autres produits de la forêt dans les territoires du Haut-Congo, antérieurement à la promulgation de l'ordonnance du 1. 7. 1885. Ces droits seront consignés dans un registre spécial tenu par le conservateur des titres fonciers, et l'inscription en portera constatation légale, dans les limites qu'elle déterminera (Louwers: Lois en vigueur dans l'E. I., 1905, p. 647).

Ici encore les forêts sont présumées appartenir à l'Etat et l'indigène doit prouver la non-vacance. D'ailleurs, après la réponse de Van Eetvelde, que nous venons de citer, cette enquête ne peut être que de pure forme. Aussi, le directeur de la justice, M. Tschoffen, qui, dans le Bulletin Officiel de 1896, p. 8 en consigne le résultat, est bien prudent: "L'an 1894, le 28 juillet, le gouverneur général nous ayant déclaré close l'enquête prescrite par le décret du 5. 12. 1892, nous, directeur de la justice, avons examiné les pièces nous remises comme composant cette enquête et avons constaté qu'il n'y est pas relevé que les indigènes exploitaient du caoutchouc dans un but commercial, avant la promulgation de l'ordonnance du 1. 7. 1885, si ce n'est dans la partie méridionale du Lunda, au delà des sections navigables des rivières, et au sud de Luebo, dans le bassin de la Lulua".

Dans son "Etude sur la situation de l'Etat Indépendant" Cattier écrit: "il est pénible de devoir constater et il est aisé de prouver que le décret du 5. 12. 1892 ne fut qu'une leurre" (p. 31). Il est tragique de devoir constater qu'un argument tellement ridicule a pu servir de preuve de la vacance de la presque totalité des terres indigènes. Vermeersch, dans sa "Question Congolaise" n'hésite pas d'écrire: "En résumé, nous le constatons bien à regret, l'attribution à l'Etat des terres soi-disant vacantes nous met, au Congo, en présence d'une immense expropriation dont l'indemnité reste encore à régler. Nous évitons à dessein une qualification plus grave".

4. Commission d'enquête.

La période entre 1892 et 1904 est un âge d'or pour l'Etat Indépendant et pour les sociétés. L'immense expropriation leur livre tous les produits du territoire et tous les indigènes sont là pour les leur ramasser. Les critiques contre le régime ne semblent venir que d'étrangers envieux et d'opposants politiques. Elles deviennent pourtant assez fortes pour obliger le Roi-Souverain à instituer une commission d'enquête. Et le Rapport de cette commission est le réquisitoire le plus accablant publié chez nous sur le régime. "Quiconque eut allégué, il y a un an, la dixième partie des faits aujourd'hui définitivement établis, se fût exposé à des poursuites.. Le Rapport de la Commission d'enquête a sonné le glas de la politique coloniale poursuivie", écrit Cattier dans la préface de son livre cité.

Au lendemain de la signature de ce Rapport, le 31. 10. 1905, le Roi institue la "commission des réformes", qui doit "étudier les conclusions du Rapport de la Commission d'enquête, formuler les propositions qu'elles nécessitent et rechercher les moyens pratiques de les réaliser" (Bulletin Officiel, 1905, p. 286).

Selon cette commission "il appartient à l'Etat de déterminer quelles terres doivent être considérées, aux termes de l'ordonnance du 1. 7. 1885 et du décret du 14. 9. 1886, comme terres occupées par les populations indigènes et de faire délimiter ces terres, de sorte que les décisions de l'Etat sur cet objet, simplement déclaratives d'une situation et de droits préexistants, échappent à tout recours, soit des indigènes, soit des non-indigènes propriétaires ou concessionnaires" (Rapport au Roi du 3. 6. 1906).

5. Décret 1906.

Ce même jour, 3. 6. 1906 le Roi signe le décret suivant :

" 1. Sont terres occupées par les indigènes, aux termes des dispositions précitées, les terres que les indigènes habitent, cultivent ou exploitent d'une manière quelconque conformément aux coutumes et usages locaux.

Il sera poursuivi sur place à la détermination et à la constatation officielle de la nature et de l'étendue des droits d'occupation des indigènes. La procédure selon laquelle ces droits seront déterminés et le mode selon lequel ils seront constatés, seront fixés ultérieurement par le Gouverneur Général..

2. Le Gouverneur Général ou le Commissaire de District délégué à cette fin, en vue de tenir compte des modes de cultures des indigènes et de les encourager à de nouvelles cultures, sont autorisés, quels que soient les droits d'occupation des indigènes, en vertu de l'article premier, à attribuer à chaque village une superficie de terres triple de l'étendue de celles habitées ou cultivées par eux, et même à dépasser cette superficie triple avec Notre approbation. Cette extension de terres sera indiquée au croquis...

4.. Il sera fait, au moment de la délimitation des dites terres, un relevé des plantes à latex et à résines qui y existent. Ce relevé, comprenant tous les détails utiles, sera annexé au croquis..

En vue de constater la propriété des indigènes sur le caoutchouc provenant de ces terres, il leur sera délivré, par le chef de poste le plus voisin, un certificat d'origine des quantités récoltées..

6. En dehors des terres qui leur seront attribuées, les indigènes peuvent couper le bois destiné à leur usage personnel.. Ils peuvent pêcher dans les fleuves, rivières, lacs, étangs et chasser dans les terres et forêts domaniales..».

6. Interprétation administrative.

Le 8.9. 1906 le Gouverneur Général remet aux commissaires de district ou à l'un des fonctionnaires placés sous leurs ordres le soin de procéder à la délimitation des terres occupées par les indigènes et à la constatation officielle de la nature et des droits d'occupation des indigènes sur les terres qu'ils habitent, cultivent ou exploitent.

Dans le cas où ils croiraient devoir faire appel à l'intervention des magistrats, si le nombre de substituts était insuffisant à un certain moment, ou si ces magistrats étaient trop absorbés par leurs fonctions ordinaires, des fonctionnaires administratifs, qui recevraient commission de substituts suppléants, seraient chargés de cette tâche (Bulletin Officiel, 1906, p. 378).

Dans une circulaire du même jour, 8.9. 1906, le Gouverneur Général explique ce qu'il faut comprendre par exploitation : « Le décret garantit aux indigènes la jouissance des terres occupées par eux, quelle que soit la forme de cette occupation et quelles que soient les formes tangibles sous lesquelles se concrète l'utilisation, qu'elle soit individuelle ou collective..

« Il faut entendre par droits d'occupation, les droits que confère aux indigènes une occupation exercée d'une manière permanente avant la promulgation de l'ordonnance du 1.7. 1885, quelles que soient l'étendue de cette occupation et la jouissance plus ou moins complète qu'ils en tiraient.

« Ce que la loi garantit aux indigènes, c'est la continuation de cette occupation

avec les avantages qu'ils en tiraient, peu importe la forme de ces avantages, qu'ils consistent en cueillette, passage, exploitation du sous-sol, etc.» (Bulletin Officiel 1906, p. 381).

Mais à côté de cette généreuse explication, citée par tous les défenseurs du régime foncier, il y avait des instructions du même jour : « Le Gouvernement... n'a jamais contrarié l'usage que faisaient les indigènes des forêts et des terres. Sans tirer de celles-ci une utilisation complète et rationnelle, ils parcouraient autour de leurs villages des espaces assez étendus, se livrant à la récolte de certains produits naturels, principalement des noix palmistes. Cette utilisation, assez superficielle, graduellement étendue, s'exerçait souvent loin des villages ; il s'en est suivi qu'autour de la plupart des villages il y a une aire de parcours confinant à celle des villages voisins et se confondant même quelques fois avec celle-ci.

« Le Gouvernement n'entend pas révoquer la tolérance dont les indigènes ont profité jusqu'à présent, mais il importe de définir exactement la nature des droits des indigènes et le régime des terres qui en sont affectées en déterminant les conditions sous lesquelles ces terres pourraient passer en cas de vente ou de location en mains de tiers acquéreurs.

« L'enquête locale à laquelle vous vous livrerez, conformément à ma dépêche prérapplée, devra fixer les caractères propres de ces droits originaires indigènes. Ce n'est évidemment pas une propriété même collective. Ce n'est pas davantage un usufruit ou une servitude. C'est plutôt un droit réel sui generis grevant la propriété au profit d'une ou plusieurs collectivités » (Bulletin Officiel 1906, p. 385).

Il s'agit bien de déterminer une fois pour toutes les droits préexistants des indigènes et de donner à cette détermination « une interprétation large et libérale, conforme, sans doute, à l'esprit qui a dicté les lois... » (Rapport de la commission d'enquête). Les enquêteurs sont avertis d'avance que ces « droits d'occupation » ne peuvent être que des tolérances ou des droits sui generis grevant une terre... vacante.

7. Interprétations juridiques.

Le Rapport au Roi de 1907 reflète bien l'esprit de l'Administration : « Laissant de côté les disputes d'école sur le point de savoir si les indigènes exerçaient sur le sol des droits de propriété au sens juridique de ce mot, l'Etat a voulu maintenir et reconnaître officiellement les avantages qu'en fait le droit coutumier leur attribuait... »

« On voit que l'Etat s'est gardé de contrarier les indigènes dans leur vie sociale et économique et que l'attribution des terres vacantes au domaine ne s'est nullement réalisée au détriment des droits des natifs. Est-il besoin de réfuter l'erreur de ceux qui prétendent que les forêts du Congo appartiennent aux indigènes ? Sauf dans quelques régions du Haut, où, après une enquête qui a porté sur tout le territoire, l'exploitation des forêts leur a été réservée (il s'agit de l'enquête ordonnée en 1892 !), les indigènes ne connaissaient ni le caoutchouc ni la plupart des autres produits. C'est l'Etat qui leur en a enseigné la récolte. Partout où ils tiraient certaines ressources du sol, la continuation de cette jouissance leur a été accordée. Il en est ainsi notamment dans le Bas-Congo, où ils récoltaient des noix palmistes sans occuper le sol d'une manière permanente. Cette jouissance ne leur a jamais été retirée, et les terres sur lesquelles elle porte ne sont vendues ou louées par l'Etat que sous réserve de la charge qui les grève au profit des natifs » (Bulletin Officiel 1907, p. 197).

Au lieu de trancher définitivement la question des terres indigènes, le décret de 1906 l'a compliquée. Depuis lors, les textes légaux semblent même éviter ce terme de « terres indigènes » pour parler de « terres grevées de droits réels soit d'habitation, soit de culture, soit d'exploitation ».

Déjà la codification des dispositions concernant le régime foncier, publiée dans le Bulletin Officiel 1893, p. 208, parle de « terres occupées par les populations indigènes et sur lesquelles celles-ci ont un droit d'occupation ».

Le décret de 1906 ordonne « la constatation officielle de la nature et de l'étendue des droits d'occupation des indigènes ».

Le décret du 31.5.1934, sur l'enquête de vacance, dit que « l'enquête a pour but de constater la vacance des terres demandées en cession ou concession ainsi que la nature et l'étendue des droits que les indigènes pourraient avoir sur ces terres ».

L'introduction de cette théorie des « droits sui generis », qui ne trouve aucune base dans le décret de 1906, mais qui semble créée pour pouvoir restreindre les « terres indigènes », a eu depuis lors la faveur de l'Administration. Elle est si vague qu'elle permet pratiquement de considérer toutes les terres convoitées comme terres grevées de droits sui generis, droits qu'on n'a alors qu'à racheter aux indigènes. Le décret sur l'enquête de vacance est entièrement conçu dans ce sens.

Le Recueil à l'usage des Fonctionnaires et des Agents du service territorial, 1925, p. 292 définit les droits sui generis comme « des droits spéciaux que les indigènes peuvent avoir sur les terres environnantes, tels que des droits de passage ou d'accès, des droits de pêche dans telle rivière ou de chasse dans telle forêt, qu'ils exercent à titre privatif d'une façon permanente et périodique ».

Pour Th. Heyse, au contraire, les terres grevées de droits sui generis sont « des terres que les indigènes réservent pour une exploitation quelconque ou en raison d'une utilité spéciale, sans qu'ils aient le droit d'en interdire l'usage à d'autres groupements tels que droits d'affouage, droits de passage ou d'accès, des droits de pêche dans telle rivière, ou de chasse dans telle forêt, qu'ils exercent, sans droits exclusifs, d'une façon permanente ou périodique » (Land Tenure Symposium Amsterdam 1950, p. 11).

Une autre théorie exige que pour être exploitée dans le sens du décret de 1906 et donc terre indigène, il faut que les avantages qu'elle procure aux indigènes soient tirés du sol.

Manifestement créée pour soustraire les terrains de chasse aux terres indigènes, cette théorie trouve des arguments: 1° Dans le Rapport au Roi de 1907: « Partout où les indigènes tiraient certaines ressources du sol, la continuation de cette jouissance leur a été accordée ». Mais l'argument porte à faux puisque la suite de l'alinéa cité montre clairement que le Rapport y parle de terres domaniales « grevées au profit des natifs ».

2° Dans le décret de 1906 qui tolère que les indigènes coupent du bois, chassent et pêchent en dehors des terres qui leur ont été concédées. Mais l'argument pêche pour la même raison que ces tolérances sont autorisées sur des terres préalablement déclarées domaniales.

3° Dans la raison que le passage, la chasse ou la pêche ne sont pas des indices certains de propriété. Mais ce nouvel argument prouve trop, car l'habitation ou la culture non plus ne sont, dans ce sens, des indices de propriété.

La théorie tombe d'ailleurs dans l'absurde. Car là où elle donne un moyen d'existen-

ce régulier aux cultivateurs et aux pasteurs, en leur concédant des terres de culture et de pacage, elle en refuse totalement aux Pygmées et Pygmôides et à tous les chasseurs et pêcheurs, qui se voient réduits à vivre de tolérances éminemment révocables.

II

ET LE DROIT NATUREL

1. Temoignages autorisés.

Depuis que l'Etat a commencé à revendiquer les forêts du Congo comme terres vacantes lui appartenant, il y a eu toujours des voix autorisées à lui contester cette vacance.

Mais notons d'abord que, jusqu'à l'élaboration du régime foncier sur les forêts vacantes, toute cette occupation du pays s'est réalisée sous l'évidence de la propriété indigène des forêts.

Si les 450 traités avec les chefs indigènes cèdent la souveraineté, nous voyons que chaque fois que l'Association veut occuper un terrain, elle l'achète aux indigènes.

Après la promulgation de l'Etat Indépendant, les sociétés et les missions achètent leur terrain aux indigènes. Et le décret du 14.9.1886 stipule que « les contrats faits avec les indigènes pour l'acquisition ou la location de parties du sol ne seront reconnus par l'Etat et ne donneront lieu à enregistrement qu'après avoir été approuvés par l'administrateur général du Congo ». Et l'arrêté du 8.11.1886 dit que « le conservateur des titres fonciers procédera à l'enregistrement... des terres que les indigènes ont cédées ou céderont à des particuliers ».

Et la grande idée qui a fait naître et approuver l'Etat Indépendant et qui a inspiré l'Acte de Berlin est bien celle de permettre à l'Europe de commercer librement avec les indigènes des fruits et produits qui leur appartiennent.

Il est impossible d'inclure dans ces pages tous les témoignages en faveur des indigènes et de leur possession des forêts. Il faudrait citer tous les missionnaires protestants et catholiques, tous les coloniaux qui ont eu réellement affaire avec les indigènes...

« Défendre aux indigènes de vendre l'ivoire et le caoutchouc provenant des forêts et des savanes de leurs tribus et qui font partie de leur sol natal héréditaire est une véritable violation du droit naturel » (Mouvement géographique 1892, p. 71). « Les indigènes sont les véritables possesseurs du sol... Il n'y a pas de forêts sans maîtres en Afrique » (Wauters, dans Mouvement géographique 1892, p. 68).

Cattier, o. c. p. 50 : « C'est par une violation flagrante des droits et des intérêts des indigènes que, à partir de 1891, l'Etat n'a considéré comme occupées par les indigènes que les parcelles du sol couvertes de huttes ou cultivées ».

Vermeersch trouve l'argument tiré de la non-exploitation du caoutchouc radicalement faux; « Dans la partie du Kwango que nous évangélisons depuis plus de treize ans, les terres et les bois sont propriété séculaire des indigènes. Je n'y connais pas de terres vacantes » (o. c. 115).

Dans « Blancs et Noirs », Jadot cite Salkin et Rolin. Le premier reproche à notre législation de faire table rase de la propriété indigène en instituant la domanialité de la pres-

que totalité du sol congolais et demande de renoncer à cette domanialité des terres prétendument vacantes, (pp.72,79). Le second parle des expédients législatifs et administratifs assez gauches pour raccorder la domanialité des terres dites vacantes - conception doctrinale qu'énoncent et proclament des juristes et des administrateurs étatistes, mais qu'ils n'oseraient et ne pourraient mettre pleinement en pratique - avec le fait social et économique de la possession coutumière du sol par les indigènes.

Et Jadot lui-même: « En dehors des bandes ordinairement inutilisables de forêts-frontières, il n'y a pas de terres vacantes de droit foncier chez nos bantous » (p. 58). « Les nations colonisatrices, qui prétendent respecter la propriété des indigènes, ne peuvent concéder de terres à ce titre » (p. 69).

Vanderyst, dans *Revue Congo* 1922, p. 222 : « la terre appartient à la communauté. Il n'existe pas de terres vacantes dans le Congo occidental ».

Westerman, dans *The African to day and to morrow*, 1934, signale p. 26 que les africains connaissent les limites des territoires de leur groupe, et qu'ils considèrent cette terre comme une propriété à transmettre à leurs descendants ».

P. Hulstaert, dans *Aequatoria* 1946, p. 22 : « Il n'existe pas de terres vacantes dans le sens juridique de cette expression chez les Mongo ». Et il cite e.a. le R.P. Van Wing. *Etudes Bakongo* I, p. 127.

G. Malengreau, dans « Les Droits fonciers coutumiers chez les indigènes du Congo belge » (1947) plaide chaleureusement l'occupation de la quasi totalité des terres par les indigènes.

Possoz, dans *Problèmes d'Afrique centrale* 1951 II, p. 119 : « la révolte congolaise sera un jour de droit foncier ».

2. Domaine patriarcal.

Dans la terminologie devenue classique de Le Play la famille patriarcale est un régime de communauté de famille, où le père, chef de famille, gouverne seul le patrimoine qu'il ne peut aliéner. A la mort du père, le gouvernement du patrimoine passe au fils aîné.

Ici, chez nos Nkundo-Mongo, la famille patriarcale est une communauté de famille, formée par les consanguins patrilinéaires, dont le patriarche, chef de famille, possède et gouverne le patrimoine familial. A la mort du patriarche, le patrimoine passe à son plus proche puiné juridique.

Chaque famille patriarcale occupe son propre patrimoine foncier. Ces patrimoines sont d'étendue variée, mais bien délimités et peuvent englober des champs, jachères, palmeraies, marais, cours d'eau, sources, marigots pour rouir le manioc, terrains de chasse, etc.

Le chef, le capita, le conseil des notables n'ont aucune autorité foncière en dehors de leur propre territoire familial, pas plus que chez nous un gouverneur de province ou un bourgmestre.

La fiction que les terres appartiennent à la tribu, à la chefferie ou au village reste une des grandes causes de la confusion qui continue à régner sur le problème foncier. Pourtant nos textes légaux et administratifs la continuent :

3.6. 1906 : « sous l'autorité de leurs chefs » ;

3.6 1906 : terres d'extension à attribuer aux villages ;

Ord. 30. 9. 1922 : « Les indigènes sont représentés par les chefs ou sous-chefs investis ou non investis, des chefferies ou sous-chefferies intéressés, assistés, si telle est la coutume, des notables et des anciens. Le consentement des sous-chefs est, si la coutume indigène l'exige, approuvé dans l'acte même par les chefs » .

31.5.1934 : L'autorité chargée de l'enquête convoque les chefs, les notables et tous les indigènes intéressés ».

3. Occupation effective.

Toute la législation foncière de l'Etat indépendant a complètement perdu de vue que pratiquement toutes les populations congolaises vivaient en grande partie de la chasse, la pêche et la cueillette. S'il avait - et pas toujours - sa plantation de manioc ou de bananes, pour tout le reste il devait vivre de sa forêt. Il n'avait aucun magasin où il pouvait se procurer le nécessaire, l'utile et le superflu. Vrai Robinson des bois, pour son logement, vêtement et nourriture, il n'avait que son domaine forestier. C'est ce domaine qui devait lui procurer les sticks, les feuilles, les lianes pour la construction et l'entretien de sa maison et des dépendances ; les ustensils de ménage, de culture, les engins de chasse et de pêche ; les poteries, les nasses, les nattes ; les médicaments, les stimulants, les ornements ; les fibres pour ses vêtements, et toutes ces mille choses qui composent la vie.

Rien que pour son champ de manioc, quel agronome peut affirmer avec certitude, combien d'années de jachère il lui faut pour se reconstituer ? Et il faut compter que dans le domaine patriarcal il y a des terrains qui ne sont pas bons pour la culture ; il faut compter avec les crues, les animaux sauvages, les facteurs imprévisibles, les raisons magico-religieuses, les scissions des groupes, l'augmentation de population. Les forêts primaires sont loin à chercher.

On se plaint de ce que l'indigène ne consomme pas assez de nourriture carnée, qu'il est sousalimenté. Avez-vous déjà suivi un chasseur indigène, une chasse commune ? une clôture de chasse avec ses multiples filets et trous ? Et croyez-vous que les bêtes restent longtemps sur les lieux chassés ?

Et comme la chasse, la pêche aussi se déplace, mais elle avec les saisons.

Et en dehors du pain de manioc, de la viande et du poisson, sa forêt doit donner à l'indigène ses légumes, ses fruits, champignons, miel, chenilles, termites, huile et tout ce qui peut un peu agrémente leur déjà si pauvre nourriture.

4. Vraie Propriété.

Ce qui précède prouve bien que ces patrimoines familiaux sont effectivement occupés et utilisés d'après les possibilités et les besoins des indigènes.

Mais alors, pourquoi ne pas aller au fond de la question ? Pourquoi toujours refuser à l'indigène ce qui lui revient en droit naturel, ce qui constitue sa vraie richesse, sa vraie liberté sociale, sa vraie prospérité, la propriété de ses terres ?

" Le législateur n'a pas voulu définir ou rechercher la nature juridique des droits des indigènes sur les terres, mais il a simplement prescrit certaines règles d'application pratique, qui doivent avoir pour effet de conserver aux indigènes tous les droits utiles qu'ils exercent sur les terres, notamment au point de vue des nécessités de leur existence et du libre exercice de leurs droits coutumiers " (Th. Heyse, o. c. p. 8).

Mais pour la nécessité de leur existence et pour le libre exercice de leurs droits coutumiers - préexistants à toute législation écrite- ils ont besoin de la propriété foncière, de la reconnaissance légale de cette propriété, et du respect de cette propriété.

" La propriété est une garantie essentielle de la dignité humaine. Car, pour qu'un homme puisse se développer humainement, il lui faut une certaine liberté et une certaine sécurité. L'une et l'autre ne lui sont assurées que par la propriété " (J. Leclercq: Travail, Propriété, p. 130). En lui enlevant la propriété des terres dont il a besoin pour vivre et se développer, on a enlevé chez lui toute liberté économique et toute sécurité sociale, et on a fait des indigènes des prolétaires, vivant dans une dépendance complète qui les pousse à la négligence, la paresse et la désertion.

En droit naturel, ce droit qui domine la loi, la terre patriarcale est une vraie propriété :

1° Elle est occupée avec l'*animus domini*, l'esprit de propriété, par le patriarche et sa famille, qui l'ont héritée légalement et qui la transmettront aussi légalement à leur descendance; qui la défendent comme propriété contre toute atteinte.

Cette propriété est exclusive et complète: sans l'autorisation du patriarche, personne ne peut l'habiter, la cultiver ou l'exploiter de quelque manière que ce soit.

Souvent on a prétendu que « l'indigène ne songe pas à revendiquer la propriété du sol dans le sens que nous attachons à ce mot, pas plus que nous ne pensons à nous prévaloir d'un droit de propriété sur l'air, ou sur la pluie qui tombe des nuages. Chez nous, il y a toujours assez d'air et d'eau. En Afrique, il y a toujours, dans la société indigène, assez de terre » (cité par L. Franck, dans ' le Congo belge ', I, p. 132). C'est la boutade de quelqu'un qui n'a jamais assisté à une palabre foncière ou qui n'a jamais interrogé un indigène qualifié.

2° L'occupation de la terre patriarcale est suffisante pour justifier la propriété. Nous avons essayé de décrire cette occupation. « En droit naturel, il n'est pas indispensable que j'épuise l'utilité d'une chose ou d'une terre pour pouvoir la dire mienne; il suffit que je la fasse servir, d'une façon réelle, mais de mon choix, à ma personne, et que j'aie la volonté d'interdire à tout étranger un usage quelconque indépendant de mon consentement. Dès lors l'occupation effective est jointe à l'intention, et l'on a tous les éléments constitutifs du titre originaire de la propriété » (Vermeersch, o. c. p. 113). « Le propriétaire qui cultive la moitié de son domaine et laisse l'autre moitié en réserve de chasse ou en jachère n'est pas moins propriétaire de cette moitié-ci que de cette moitié-là » (Jadot, o. c. p. 69).

3° Cette propriété patriarcale est reconnue comme telle par toute la société indigène, consacrée par la coutume et les usages et sanctionnée par les lois coutumières.

« Le droit foncier indigène est donc bien un droit de propriété » (Jadot, o. c. p. 54).

E. Boelaert.

Notes sur le Régime Foncier au Lac Léopold II.

I. Introduction

Les présentes notes se rapportent à deux tribus fixées en territoire d'Inongo, celle des Bolia et celle des Basengele, formées de différents groupements coutumiers et constituant aujourd'hui les secteurs des Bolia et de l'Olongo-Lule. L'intérêt de ces notes nous paraît résider dans l'interférence des coutumes de ces deux peuplades, l'une - les Bolia - à régime originellement patriarcal, l'autre à régime mixte, l'organisation politique reposant sur la succession patrilinéale tandis que la propriété terrienne est soumise à la matrilinearité. Les Bolia ont conquis jadis une population matrilinéaire composée de divers éléments où prédominent Badia et Baboma, population appelée Mosengele, nom qu'elle conserva après la conquête. La clarté de l'exposé postule de ce fait un bref aperçu historique préalablement à l'étude du régime foncier.

II. Notes historiques

Les Bolia sont originaires d'une région forestière, appelée Mondombe, située à l'Equateur ; elle porte également le nom de région des Baseka-longomo ou Bakutu, région des Bolendo-Bolongo qu'il ne nous a pas été possible de situer avec précision. Lorsqu'ils se mirent en branle pour émigrer vers le sud, ils étaient, prétendent-ils, accompagnés des peuplades Bolendo et Bolongo actuellement fixées en territoire d'Oshwe ⁽¹⁾. Cette migration qui semble avoir été provoquée par la poussée des guerriers Nkundo les mena par la Lolaka qu'ils traversèrent près de Waka, dans la haute Lokoro aux environs de Lokolama. De là, les Ibenga (groupement Bolia) descendirent la Lokoro jusqu'à son embouchure où ils se fixèrent pour former l'actuel groupement coutumier des Ibenga en secteur d'Inongo. Les autres Bolia prirent plus au Nord pour déboucher sur la rivière Ngangi. Après avoir occupé temporairement une partie du territoire de Kiri, ils en furent chassés par les Besongo et les Waya, peuplades Ekonda, et occupèrent finalement la région qui territorialement porte le nom de secteur des Bolia (anciennement secteur Mbala). Une fois fixés dans leur habitat actuel ils subirent de nombreuses attaques des populations Ntomba de l'Equateur. ⁽²⁾ Vaincus à différentes reprises ils quittèrent la région - qu'ils réoccupèrent par après - et arrivèrent dans une plaine appelée depuis Bosandaekofo où cinq des principaux notables, suivis des leurs, se dispersèrent vers l'Ouest et le Sud-ouest pour con-

1) Cfr. L. Gilliard « Au Lac Léopold II, les Bolia Mort et intronisation d'un grand Chef » Congo 1925 . 2 p.223.

2) Cfr. R. Philippe « Les Ntomb'e Njale du Lac Léopold II » : *Æquatoria* 1953 n° 2 pp. 41-48

quérir le pays occupé par les Basengele. Après cette dispersion le chef des Bolia-Ibeke, l'Ilanga y'Olia (1), retourna d'où il venait, soit les environs du village d'Ibeke y'Olia. Les notables émigrés devinrent les chefs des cinq groupements basengele : Gongo, Penge, Bokote, Mbelo et Bilubi (2). Le conquérant de Gongo, Kengulu, se vit cependant obligé de composer avec les premiers occupants, propriétaires coutumiers du sol, car celui-ci ne produisait plus rien depuis qu'il les avait chassés de leurs terres. Finalement il dut reconnaître le droit de propriété des Basengele qui restèrent chefs de terre - avec système matriarcal originaire - tandis que les conquérants Bolia s'attribuaient le pouvoir politique sous la forme patriarcale. Bien qu'un certain antagonisme subsiste sporadiquement (3), les deux populations se sont assez bien amalgamées.

III. Les Bolia

Les Bolia groupés dans le secteur qui porte leur nom se divisent en plusieurs groupements coutumiers : Ngangi (également appelés Bakwala), reconnus comme formant la sous tribu aînée, Bolia-Ibeke, Nkile, Ibenga (en secteur d'Inongo) et Lukanga, étroitement apparentés aux Bolia, mais n'ayant pas émigré simultanément.

L'organisation politique des Bolia repose sur l'institution des « nkumu » descendants directs des ancêtres souches de chacune des sous-tribus. Cette dignité de « nkumu » les ancêtres la reçurent directement du couple fondateur de la tribu des Bolia que la légende désigne sous les noms de Ambawanga (femme) et Bolambila (homme). Toutefois cette dignité ne résulte pas d'un droit de naissance, mais ce droit existant elle s'acquiert après diverses épreuves magiques et oniriques. Ces conditions paranaturelles remplies le candidat « nkumu » reçoit une série d'insignes concrétisant son bokofo (pouvoir).

Les clans régnants qui portent le nom de bokundi (plur. bekundi) pour ce qui se rapporte à l'institution des nkumu offrent une organisation spéciale, la succession du chef de clan appartenant à son fils aîné tandis que les autres bekundi sont au pouvoir. Dans l'ekanga (clan familial, plur. bikanga) la succession du chef de clan décédé appartient à l'aîné vivant de la génération la plus ancienne, en lignée masculine. L'ekanga se compose des lignées masculines et féminines du même ancêtre formant ainsi les éléments "isafu" (plur. basafu) et "nkadi" (plur. nkadi). Comme chez les Ntomb'e Njale l'appartenance des enfants au clan paternel ou au clan maternel au point de vue social, dépend du régime matrimonial de la mère (4). En effet, la femme "isongi" pour laquelle une forte dot a été payée entre dans l'ekanga de son mari avec ses enfants, tandis que la femme "esenga" pour qui on a payé une dot peu élevée demeure socialement dans son clan ainsi que sa progéniture. Il en résulte que dans le premier cas, les enfants sont "basafu" alors que leur parenté "nkadi" dans le clan maternel se perd rapidement. Le phénomène inverse se passe dans la seconde éventualité. Cette différence a une très grande importance pour la fille d'une femme "isongi" qui est "nkadi" dans le clan maternel, comme si sa mère était également "nkadi" dans l'ekanga de son époux.

Le chef de clan « Elombeekanga » est donc l'aîné de la génération la plus ancienne dans l'élément isafu (lignée masculine) tandis que la garde des biens du clan est

1) Nom de bokofo (pouvoir) du chef des Bolia Ibeke.

2) Réduit à une agglomération appelée Bilubi, ils n'existent plus en tant que groupement organisé.

3) Masimba, chef lieu du secteur de l'Olongo Lule, possède deux capita, l'un bolia, l'autre mosengele.

4) Une étude paraîtra à ce sujet dans les numéros 3 et 4 de la revue Aequatoria année 1954.

confiée à l'élément nkadi, plus précisément au « nkadiekanga » aîné des nkadi. C'est à lui que le chef de clan devra s'adresser si une de ses décisions devait avoir pour conséquence l'aliénation d'une quelconque partie du patrimoine clanique.

Les villages étant originellement constitués par des individus appartenant au même clan, l'autorité y est exercée par le chef de clan portant alors le titre de « elombeese » (ese = village). Toutefois cette autorité n'est plus guère que théorique, chaque village ayant son « nkumu » secondaire, descendant du fondateur ou du conquérant de l'agglomération, dans ce dernier cas, si le village existait déjà au moment de l'arrivée des Bolia. Ce « nkumu » exerce le pouvoir politique. Si le village comprend plusieurs clans familiaux (bikanga) il se forme autant de bekundi se succédant au pouvoir ou l'exerçant simultanément.

Si le village a été fondé par l'ancêtre conquérant, le « nkumu y'obele » ⁽¹⁾ exerce outre le pouvoir politique celui sur la terre ; si le village préexistait à l'invasion, le nkumu est seulement chef politique, la possession de la terre étant toujours l'apanage de la descendance du premier occupant. C'est au chef de terre que reviennent les redevances sur les produits du sol, de la chasse et de la pêche. Dans son domaine, le cas d'abattage d'éléphant mis à part, le nkumu y'obele a droit aux mêmes tributs que l'llanga ⁽²⁾ dans son « bompndjele » ⁽³⁾.

Ces tributs, que nous énumérons ci-dessous, peuvent paraître exorbitants : toutefois il ne faut pas perdre de vue que ce sont là les seules ressources des nkumu dont le train de vie exige de nombreuses dépenses auxquelles ne sont pas astreints les autres membres de la tribu.

I.- Produits du sol : a) Nsafu : un petit panier chaque fois que l'arbre rapporte.

b) Nsali : (petit fruit rouge de forêt) un petit panier est dû par celui qui a trouvé l'arbre.

II.- Produits de la chasse :

a) nsombo (phacochère) : une cuisse, la partie supérieure du cou, le ventre, une partie du dos, les intestins, l'estomac.

b) mbuli (antilope) : une cuisse.

c) mbende (antilope) : une cuisse.

d) mpanga (antilope) : une cuisse.

e) nyate (buffle) : une cuisse.

f) ikaka (pangolin) : une cuisse et un tronçon de queue.

g) diobo (civette) : une cuisse et la glande.

h) lowa (serval) : une cuisse et un tronçon de queue.

i) iwenge (loutre grise) : une cuisse et un tronçon de queue.

j) mpongo (aigle) : la moitié de l'animal.

k) nkuma (python) : trois tronçons et la queue.

l) elia (grand singe) : une cuisse.

m) nkoi (léopard) : l'entièreté de l'animal lui revient mais il doit payer au chasseur un « ilenge » ⁽⁴⁾ De la bête il conserve la peau, les dents et une

1) Sans élimination « nkumu y'obele », les bobele étant des cauries dont sont ornés ses bracelets et sa ceinture.

2) Nom de bokofu (pouvoir) du chef des sous-tribus Iheke-Bolia. Ngangi et Nkile, respectivement Ilanga y'Olia, Ilangangangi et Ilangankile.

3) Nom que porte le village principal - nous dirions chef-lieu - de la sous-tribu, où réside le chef.

4) ilenge : valeur monétaire composée de 10 bingetele ou petites barres de cuivre de 10 cm. environ.

cuisse, partageant le restant entre les habitants du village.

n) njou (éléphant) : une cuisse. Une défense revient par moitié au chasseur l'autre étant partagée après vente entre les habitants du village. Sur tout éléphant abattu le chef de sous-tribu a droit à une défense, une cuisse, la trompe, la queue et 9 paniers de viande.

A côté du "nkumu y'obele" nous trouvons le chef de terre - parfois, nous l'avons vu, ils se confondent, - qui porte le titre de "nkumu loboko", fonction qui peut être exercée tant par un homme que par une femme. Comme pour les autres nkumu sa désignation dans la descendance du fondateur du village se fait à l'intervention des mânes des ancêtres dont il sera le représentant. Il appartient toujours à la descendance en ligne féminine (nkadi) du fondateur du village. Son pouvoir consiste à provoquer l'intervention des mânes des ancêtres en vue de rendre la fertilité au domaine de l'ekanga ou d'en provoquer la stérilité. C'est à lui que le nkumu y'obele s'adresse en cas de disette, de pénurie de gibier ou de poisson afin de remédier grâce à son pouvoir magique à une situation difficile pour le clan.

Ce n'est qu'exceptionnellement qu'il a droit à une partie du tribut dans un petit nombre de villages, mais à chacune de ses interventions il reçoit en paiement de ses services diverses valeurs parmi lesquelles doit obligatoirement figurer une poule blanche.

La propriété individuelle n'existe que pour les produits du travail, telles les maisons, ou les objets acquis grâce au produit du travail comme les outils et les armes. Si le produit est dû au travail commun des époux, ils en ont la propriété conjointe, mais dans la proportion de un tiers pour l'épouse et deux tiers pour le mari.

La terre est propriété collective du clan premier occupant du sol: il n'existe sur elle aucun droit individuel, sauf sur le sous-sol dont les produits appartiennent à leur découvreur mais retombent dans le patrimoine du clan possesseur de la terre après le décès de celui-ci. Les fruits de la forêt, arbres, lianes, plantes diverses, en d'autres termes les produits spontanés de la terre appartiennent à qui les récolte: chaque individu possède en effet le droit de prendre les matériaux nécessaires à ses besoins, même sur une terre appartenant à un autre clan. Il peut les vendre s'il le désire et réaliser ainsi, grâce à ce qu'il récolte en forêt, une opération lucrative. Il ne résulte toutefois pas de cette faculté que la propriété du sol soit amoindrie en quelque façon: c'est l'abondance de ces produits spontanés liée à la faible densité de la population qui permet un régime aussi libéral.

L'occupation d'une terre dépend de l'assentiment du clan possesseur exprimé par le chef de terre qui d'ailleurs ne la refusera pas car l'accroissement de population qui en résulte aura pour conséquence une augmentation du tribut perçu et donc une augmentation du patrimoine clanique.

La chasse est libre, c'est à-dire non soumise à autorisation préalable, mais grevée du tribut dont il a été question ci-dessus. Il y a lieu d'y ajouter qu'au premier indigène à qui il fait part de ses exploits cynégétiques le chasseur doit remettre un morceau de la bête, pris dans la région lombaire. Quant à l'animal trouvé, il appartient à qui l'a trouvé.

En cas de chasse collective tout le produit est remis à son organisateur qui doit procéder au partage. Une cuisse de chaque bête revient à celui qui l'a tuée ou blessée en premier lieu; celui qui l'aurait blessée une seconde fois se verrait attribuer un morceau pris dans la région lombaire, la même part revenant à celui qui se saisit le premier de la bête tuée. Si l'animal a été blessé une troisième fois, le chasseur intéressé

reçoit les flancs et un quatrième a droit au cou.

L'organisateur, après avoir prélevé sa part, soit deux épaules et une cuisse de chaque bête abattue, fait trois parts du restant dont une revient au « nkumu y'obele », la deuxième à lui-même, la troisième étant partagée entre tous les chasseurs.

De même que la terre, les cours d'eau appartiennent à différents clans, plus précisément aux clans propriétaires des terres riveraines. Si la pêche individuelle est libre de toute entrave, le droit d'établir des barrages appartient aux seuls propriétaires, qui ont évidemment la faculté de le mettre en location.

Sur le produit de la pêche individuelle aucun tribut n'est dû, tandis que les poissons récoltés au moyen de barrages sont partagés entre les participants à cette pêche collective, à l'exception de trois parts qui reviennent au nkumu.

IV. Les Basengele

Ainsi que nous l'avons rapporté plus haut, la tribu des Basengele est formée de deux éléments de populations qui se sont d'abord superposés et ensuite partiellement fondus. Un substrat formé de populations matriarcales, les Badia et Baboma, se vit submergé par les Bolia patriarcaux venus de l'Est. Il en résulta chez les Basengele l'élaboration d'un système mixte tenant des organisations matriarcales et patriarcales.

De même que chez les Bolia, l'organisation tribale des Basengele est centrée sur des notables revêtus de la dignité de nkumu : les fondateurs des sous-tribus (cfr plus haut) reçurent chacun cette dignité du grand nkumu Bolia Lobonge, Ilanga y'Olia, lors de la scission d'une partie des Bolia qui partit à la conquête du territoire mosengele.

Les sous-tribus basengele citées plus avant sont partagées en « bekundi » ou clans régnants où les mêmes règles que chez les Bolia sont en vigueur pour la succession à la dignité de nkumu. Toutefois suite à l'influence du matriarcat le « nkadiékinda » c'est-à-dire le chef de famille à organisation matriarcale, souche du bokundi, a le droit de s'opposer avec les autres nkadi à l'accession au pouvoir d'un candidat qu'il ne désire pas voir à la tête de la sous-tribu. La prérogative de planter autour de la parcelle du nkumu, les bembele (espèce d'arbres toujours verts) destinés à indiquer l'enclos du chef appartient aux nkadi du candidat, qui éventuellement peuvent refuser de les mettre en terre. En définitive, descendant en ligne masculine de l'ancêtre fondateur, l'accession au pouvoir d'un nkumu dépend de ses alliés en ligne maternelle.

Outre l'existence des clans régnants (bekundi), l'organisation sociale des Basengele comprend également des « bikinda » (sing. ekinda) hérités des premiers occupants du sol : l'ekinda se compose de tous les descendants en ligne maternelle des sœurs du fondateur du groupe. Les descendants en ligne paternelle (élément isafu du clan) leur restent apparentés mais appartiennent principalement à l'ekinda de leur mère, où ils sont nkadi. Toutefois, comme chez les Bolia, une femme « isongi » appartient au clan de son mari ainsi que toute sa descendance qui, s'il s'agit d'une fille, devient ainsi nkadi dans le clan de son père et non dans celui de sa mère. Les fils sont basafu dans le clan paternel mais ne sont nkadi dans aucun clan.

Le chef de clan, le « nkadiékinda » est l'aîné de la plus ancienne génération descendant du fondateur par les femmes. Il gère les biens du clan, il en est le possesseur, en son nom, et le représente.

Lors de l'arrivée des Bolia, une grande partie du sol était occupé par les clans Badia-Baboma qui en furent chassés par les envahisseurs. Toutefois après d'infructueux efforts de cultures, de nombreuses chasses sans abattre un seul gibier, de multiples tenta-

tives de pêche dans les rivières et les mares, les conquérants se virent obligés de rappeler les autochtones cachés dans les forêts et parmi eux, les chefs premiers occupants de la terre envahie.

Forcés par les circonstances, ils confirmèrent dans leurs droits de premier occupant du sol les chefs basengele qui à leur tour se soumièrent au pouvoir politique des envahisseurs. Ces derniers cependant exercèrent un pouvoir total, politique et foncier, sur les terres qu'ils trouvèrent encore libres à leur arrivée.

A la lumière de ces renseignements mi-légendaires, mi-historiques nous pouvons conclure que le droit à la propriété du sol revient au clan premier occupant, les individus n'ayant qu'un droit d'usufruit sur cette même terre. Le clan possesseur est représenté par un chef de terre qui jouit rarement du pouvoir politique et qui est l'aîné de la plus ancienne génération en vie des descendants en ligne féminine du fondateur du clan. Quand il n'est pas chef politique il réside en dehors du village (1).

Le premier devoir du chef de terre est de veiller à la rentrée des revenus destinés au patrimoine du clan, propriétaire de la terre dont lui-même ne peut disposer en rien sans avoir pris l'avis de tous les membres « bankadi » du clan, c'est-à-dire de tous ceux appartenant au clan par leur mère. Les membres « basafu », parents en lignée masculine, n'ont aucun droit d'intervention ce concernant.

Ce droit de propriété du clan trouve son expression dans la redevance qui lui est due pour l'exploitation de son sol : redevances de pêche, de chasse, de récolte (cultures). C'est ainsi que la récolte des produits spontanés n'est soumise à aucune redevance, alors que l'exploitation rationnelle de ceux-ci entraîne la débite d'un droit. Chacun choisit le terrain qu'il préfère, sans devoir en référer au chef de terre mais toutefois sans empiéter sur une terre déjà choisie par un autre. Le chef de terre n'intervient donc pas dans la répartition des parcelles entre ses parents ou clients. L'abondance des terres et la faible densité de la population permettent l'adoption d'un régime aussi libéral, d'autant plus que le fait de culture ne donne aucun droit à la propriété du sol. Le seul droit du cultivateur sur le terrain qu'il occupe repose sur l'interdiction faite à quiconque non seulement d'empiéter sur ses cultures mais encore de l'occuper lorsqu'il est en jachère tant que la forêt ne l'a pas à nouveau envahi.

La redevance (niungu) due au chef de terre pour les cultures ne s'applique pas aux plantes ordinaires, bien que les plus abondantes, telles le manioc et les bananes. Par contre les cultures de courges, d'arachides et de tabac sont taxables, de même qu'actuellement celle de l'*Urena lobata* ; ces produits ayant une valeur beaucoup plus élevée que les premiers, la redevance, genre dîme, est plus rémunératrice. Elle est fixée à un « panier » de chacun des produits taxables.

Chez les Basengele, le propriétaire du sol est inconditionnellement propriétaire du sous sol, aucun droit ne revenant à l'inventeur éventuel d'une mine.

La fertilité de la terre dépend du bon vouloir des ancêtres dont seul le chef de terre peut s'assurer la bienveillance, lui seul ayant des droits sur la terre, propriété collective du clan composé de tous les membres défunts, vivants et futurs. Revêtu d'une fonction sacerdotale dans le culte mâniste de la tribu, c'est à lui que les cultivateurs s'adressent en cas de disette ; après lui avoir offert un présent, afin qu'il apaise les mânes courroucés et rende ainsi la fertilité aux champs.

1) Le chef des terres de Gongo Osengere, chef lieu du groupement des Gongo, du clan Balensa, premier occupant, réside à Gandemputu.

Cependant malgré l'importance de cette redevance sur les cultures, les droits perçus sur les chasses sont les plus rémunérateurs, car ils s'étendent à toutes les bêtes tuées. Moyennant acquittement de ce droit n'importe qui peut chasser n'importe où, à moins qu'il ne s'agisse d'une chasse collective auquel cas l'autorisation du chef de terre est requise. Il se fait en outre représenter parmi les chasseurs, par un chef de chasse appelé « nyimoli ». Quand le chef politique n'est pas chef de terre il a droit à une partie des redevances dues à tous les chefs de terre soumis à son autorité.

Jetons un coup d'œil sur les différentes redevances dues en cas de chasse :

- a) **individuelle** : sur les cochons, antilopes et buffles : une patte de derrière,, une patte de devant y compris la cuisse et l'épaule, la machoire et la poitrine.
sur le léopard : outre les morceaux cités ci-dessus, la peau et les dents.
sur l'antilope « panga » les mêmes droits plus la peau.
Sur ces droits le chef de terre remet en général la moitié au chef de sous-tribu.

b) **collective** : sur les petites antilopes telle que mboloko ou bengele : la moitié de la bête, l'autre moitié étant partagée entre ceux qui ont abattu la bête. Le chef de terre prélève la moitié de sa part qu'il partage entre les autres chasseurs. Du restant il prélève encore un tiers qu'il remet au chef de chasse.

sur les grandes antilopes, cochons et buffles : une patte de derrière dont le chef de terre remet la moitié au chef politique et la moitié de ce qui lui reste au chef de chasse. Les chasseurs qui n'ont pas participé à l'abattage de la bête reçoivent une patte de devant. Le reste est partagé entre ceux qui ont abattu la bête.

c) **la chasse à l'éléphant** : le chef de terre reçoit une patte de derrière. Le chef politique reçoit une patte de devant. Le premier reçoit encore deux quarts de la trompe, de même que le second qui se voit en outre attribuer la bouche. Chacun des deux a encore droit à la moitié du foie, de l'estomac et des rognons ainsi que d'une défense.

L'autre défense appartient au chasseur ainsi que la viande sauf le cou qui revient à ceux qui ont aidé le chasseur.

Les rivières sont sujettes à un droit de propriété particulière qui ne coïncide pas avec la propriété terrienne riveraine. La pêche en rivière ne peut se faire qu'avec l'autorisation du chef de l'eau et ce moyennant une redevance variable d'un village à l'autre. Par contre la récolte du petit poisson en marais est libre n'étant soumise à aucun droit, mais il est de bon ton pour le pêcheur de faire un présent au chef de la terre englobant le marais.

Ces deux populations - Bolia et Basengele - relativement peu nombreuses occupent de grandes superficies de terre où dominent la forêt partiellement inondée et les marais. Cependant les terres exploitables sont vastes et largement suffisantes pour fournir leur subsistance à tous les habitants. Il en résulte pour chacun la faculté de chasser, cultiver et pêcher où il veut moyennant le versement d'un tribut au chef de terre ou de l'eau, tribut venant enrichir le patrimoine clanique. Cette situation démographique et topographique favorable explique que le droit de propriété sur la terre se traduise uniquement par le droit à une redevance en cas d'usufruit du terrain : l'occupation illicite de terre est un litige judiciaire totalement inconnu dans ces deux sous-tribus, les contestations ne s'élevant jamais qu'à propos du paiement des redevances.

René PHILIPPE.

Sur le Droit Foncier Nkundo.

La question des droits fonciers indigènes déjà tant de fois débattue reste cependant entière. Elle devient même de plus en plus épineuse à cause du Paysannat indigène et du nombre croissant de colons, qui s'établissent de préférence dans les régions densément peuplées où donc les terres ne sont plus abondantes. Malgré cette situation urgente l'étude du droit foncier coutumier ne semble guère jouir de la faveur des chercheurs. Nous avons cependant eu la satisfaction de relever l'intéressante étude de M. Corbisier publiée dans Problèmes d'Afrique Centrale, XVI, 3, 1953. Non seulement cet auteur s'en prend à la théorie de la propriété collective du sol, mais signale en outre la propriété foncière individuelle chez les Barega. Récemment un haut fonctionnaire expliquait que chez les Bashis de Kabare (Kivu), si les paturages et les bas-fonds sont communautaires, les flancs des collines sont strictement individualisés, de façon que même pendant une absence prolongée (chez le Blanc, à l'armée, etc.) personne d'autre n'a le droit de cultiver cette terre. Il avait hâte d'ajouter qu'on aurait tort de parler là de propriété individuelle - ce qui n'était sans doute pas de mise en regard de la théorie « officielle » - il s'agirait uniquement ... « d'un droit perpétuel d'usage exclusivement personnel. »

Pour les Mongo nous avons expliqué (*ÆQUATORIA*, IX, 1, 1946) que la forme générale de la propriété foncière est la propriété familiale, celle du patriarche en sa qualité de chef de famille. Cette propriété peut être plus ou moins étendue, selon la superficie des terres disponibles (ce qui est fonction tant de la densité de la population que de l'abondance relative des marécages). L'extension du groupe familial varie de cas à cas, puisque la scission des groupes ne se fait pas sur la base de principes, mais est dictée par les circonstances : étroitesse de l'espace, séparation à cause de guerres, dissensions intérieures persistantes, impossibilité d'empêcher un mariage entre membres du groupe.

Déjà par là on peut comprendre que le régime se rapprochera d'autant plus de la propriété individuelle que le groupe deviendra plus petit. Un facteur qui peut y contribuer encore est une mortalité extraordinaire, quelle qu'en soit la cause par ailleurs. Il existe ainsi des groupements anciennement importants qui sont maintenant réduits à 3, ou 2 hommes adultes, parfois même à un seul. Cela ne donne pas origine *ipso facto* à la propriété individuelle. Il faut autre chose pour transformer un fait en principe juridique. Mais d'autre part, pour celui qui connaît la capacité qu'a l'indigène de s'adapter aux circonstances, il n'est pas douteux que si les faits se reproduisent assez fréquemment dans une région donnée, il peut en résulter un changement dans la conception juridique. Or ces groupes éteints ou presque ne sont nullement exceptionnels depuis la colonisation.

*
**

Comme nous l'avons exposé dans notre étude citée ci-dessus, sur la terre familiale n'importe quel membre peut exploiter une parcelle non encore exploitée par un autre membre ; l'autorisation du patriarche étant acquise d'avance et pouvant même être pré-

sumée si d'autres ne revendiquent aucun droit particulier. Le droit de continuer sur cette même parcelle après jachère persiste aussi longtemps qu'il désire ; nul autre membre fût-ce son propre frère ne peut revendiquer cette parcelle ; à son droit de membre de la famille s'est ajouté un droit individuel provenant de l'incorporation de son travail à la terre. Dans une région où les terres ont déjà une grande valeur, comme aux abords de Coquilhatville, il suffit d'une réduction considérable des groupes familiaux, pour arriver très facilement à une évolution de la coutume vers un régime foncier individualisé. Et de fait, les terres dont dispose le village-témoin de Bokala sont si restreintes que tout est en champs ou en jachères (dont le cycle diminue d'année en année, signe qu'il y a vraie pénurie, comme d'ailleurs l'œil le moins averti peut s'en rendre compte). Les parcelles sont toutes contigües et individualisées, séparées par des limites et abornées (coutumièrement, évidemment), même là où des membres ont des terres en location ; car plus d'un n'ayant plus la disposition des terres ancestrales, passées en concession, n'a d'autre ressource que de louer une terre à une famille apparentée, ce que celle-ci, en esprit d'entraide, accorde aisément et gratuitement. Si cette situation persiste, il est naturel qu'elle donne origine à la propriété foncière individuelle, non seulement en fait, mais aussi en droit ; car les descendants, étant de plus en plus serrés, maintiendront les droits de culture, etc. sur les parcelles individuelles héritées de leur père ; il n'y aura même plus place pour une terre commune, et l'idée en disparaîtra.

Et l'on peut prévoir que, pour éviter des disputes entre les fils, un père pourrait par testament partager la terre pour les champs ou pour la chasse. Le testament est connu des Mongo. Mais je n'ai pas connaissance d'un cas où le sujet en était le partage des terres. Ni le partage des veuves. Et cependant un cas s'est présenté il y a quelques années où un certain Bompedelongo a, avant sa mort, partagé ses femmes entre ses fils, « afin d'éviter la dispute après ma mort ». On peut donc admettre que, dans l'évolution en cours, l'application pourra se faire un jour aux terres.

Pour illustrer comment les circonstances peuvent influencer l'évolution du droit, aussi bien en Afrique qu'en Europe, on peut se rappeler le fait bien connu que les pêcheries sont beaucoup plus individualisées que les terres. Nous en croyons voir la raison dans le fait que les pêcheries sont plus rares, aussi plus convoitées parce que constituant une excellente source d'alimentation qui est en même temps d'une exploitation relativement facile et productive.

Ce qui fait encore que les pêcheries passent plus facilement d'un propriétaire à un autre, à titre d'indemnité, de contre-dot, etc. Ce phénomène avait déjà été noté dans notre Mariage des Nkundo, 1937, p. 152, puisque des cas m'en avaient été signalés dans la région de Flandria. Il y est remarqué encore incidemment que des pêcheries peuvent être propriété individuelle, (nous avions entendu raconter dans cette région-là e.a. un cas de cession d'une pêcherie à titre d'honoraires à un médecin *nkanga*). Egalement que des parties de palmeraies pouvaient à titre de contre-dot passer d'une famille à une autre. Une note y stipule que cependant jamais une forêt n'était ainsi traitée.

★
★ ★

Or, nous avons eu récemment connaissance d'un cas qui démontre le contraire. Notons dès l'abord qu'il s'agit d'un cas déjà ancien, datant d'avant l'arrivée des Blancs, quoique certainement pas longtemps avant cet événement, car les détails (noms, etc.) sont encore trop bien connus. Il s'agit d'une partie de la forêt Ekokombe sur laquelle est installé l'actuel village de Lifumba. Cette forêt est comprise dans le domaine de la famille Baseka Jwafa,

groupement Bonsole d'Ifeko. Le patriarche Bondoi is'e'Eanga donna une partie de sa forêt Ekokombe à titre de dot à un certain Malomalo is'Ikwata. Ce Malomalo était l'esclave de Ikomo a Mpoke, notable de Boleke (groupement Boloki) ¹⁾. Il s'était établi à l'intérieur des terres, entre l'actuelle école vétérinaire et le village de Lifumba. A cause du fait qu'il s'agit d'un esclave on raconte parfois que le patriarche Bondoi a donné cette forêt à Ikomo a Mpoke ; tout comme on attribue aussi la cession au père de Bondoi, Ejim'okonda wa Ngo-lo, ce qui en droit revient au même.

Non seulement nous avons ici un cas typique de cession de terres, mais encore un exemple jusqu'où pouvait aller le droit de propriété de l'esclave.

Un cas de cession différent est venu à notre connaissance dans la même région. Il s'agit de la forêt Boleke, propriété des Bolombo et limitrophe de l'actuelle ferme de l'Etat du même nom. Un certain Lokali la vendit à Efelo, grand « bokulaka » de Boangi, qui y installa son esclave Walo w'afeka avec sa famille (il en reste un neveu avec sa nombreuse progéniture). Cette transaction a dû avoir lieu au début de la colonisation.

Vers la même époque une terre limitrophe fut vendue à Esle Lomamé is'ea Lombé, esclave des Boangi, par Bonyanga des Baseka Baonjwaka de Bokala, pour la somme de 3.000 fils de cuivre *ngelo*. Ce même Bonyanga céda encore un terrain plus petit, sur l'autre côté du sentier, à Bombilo wa Esobeni, du groupe Ikenje des Boyeka. Comme prix on me cite la somme de 1.000 *ngelo*.

A l'époque moderne, les Bokala, à court de terres, ont remis la question sur le tapis. J'ignore comment ils ont expliqué le cas à l'Administrateur territorial (si un procès-verbal a été dressé de cette affaire, il serait hautement intéressant d'en connaître la teneur). De toute façon la terre a été attribuée de nouveau au village de Bokala (l'A.T. n'a sans doute pas pu concevoir que la terre ait été la propriété d'une subdivision du village).

Citons encore dans la même région, un cas plus spécialisé qui tient le milieu entre le don et la dot; les indigènes doivent cependant la classer dans la catégorie "dot", puisqu'il s'agit d'une cession au père d'une épouse. L'événement s'est encore produit assez longtemps avant l'arrivée des Européens dans la région, comme il est clair par les données au sujet des personnes. On peut y voir aussi l'histoire typique d'un de ces gestes magnanimes que les anciens patriarches *nkundo*, comme d'autres Cyrano de Bergerac, affectionnaient.

Dans une expédition guerrière, un certain Batonjwaka de Bonsole captura Jema, fille de Mpongo ea Mboloko de Boyela près de Nkombo (Beloko). Le père voulait que sa fille au lieu de rester esclave devienne l'épouse légitime de Batonjwaka. A cet effet il vint lui rendre visite et amena deux autres de ses filles (ou ses deux autres filles?) : Bompembe et Balelampunga à titre de *bibisa* de leur aînée; en même temps il apporta une énorme quantité d'animaux domestiques à titre de *nkomi*, priant Batonjwaka de bien vouloir devenir son gendre. Ce qui fut accepté. Cette transaction donna naissance aux trois groupements Batonjwaka Jwafa et Efunda, chacun se réclamant d'une des épouses de l'ancêtre. Il doit donc s'agir ici d'un événement fort ancien.

Or le vieux Mpongo ea Mboloko n'avait pu se résigner à vivre loin de ses trois filles et était venu s'établir avec les Bopoto, village Boloki éteint habitant la terre où sont maintenant installés les Bantoi. Comme il possédait une certaine quantité d'esclaves qui avaient besoin de forêts pour leurs cultures et leurs chasses (terres dont manquaient les Boloki), il demanda une partie de forêt à son "gendre" Bokonda, fils de sa fille Bompembe; ce qui fut accordé gracieusement par pure affection, me dit l'historien Bonkolé des Bokala. Cette terre est actuellement englobée dans la ferme de l'état de Mongo.

Il n'est pas absolument certain s'il s'agit effectivement de ce même personnage Mpongo. Car il arrive qu'on attribue un fait à l'ancêtre ou au groupe sous le nom du fondateur. Ici il me semble un peu étrange que ce même Mpongo ait vécu si vieux que pour pouvoir recevoir ce présent d'un des petits-fils qui déjà à ce moment devait posséder une certaine autorité et donc avoir un certain âge pour pouvoir ainsi disposer d'une terre. Cependant mes informateurs maintiennent qu'il s'agit du même personnage. Quoiqu'il en soit cette incertitude au sujet de l'identité des intéressés est moins importante pour les indigènes (les familles sont un point de repère plus solide que les individus qui passent) comme aussi pour nous: ce qui prime c'est qu'un fait peut être raconté comme historique (et il en a toutes les marques, de sorte que nous ne pouvons le mettre raisonnablement en doute) et que la transaction est admise sans protestation par les indigènes.

Enfin un dernier cas, toujours dans la même région: celui de Ekot'oningo, épouse de Yoolo de Bonsombe (Boloki). Cette femme originaire du groupe Bokwango était très riche, étant l'héritière unique d'un grand "bokulaka" ²). Afin d'acquérir des terres de cultures pour ses esclaves elle acheta une terre entre l'amont du ruisseau Bamelempaka, la forêt Boske et les terres des Bolombo, là où se trouve actuellement le village de Boangi. C'est le même Bokonda (que nous avons déjà rencontré) qui lui a vendu cette terre.

Ce cas ne montre pas seulement la possibilité de vente de terres, mais même leur acquisition par des femmes! Ce fait doit également s'être produit peu avant l'arrivée des Européens. ³) Il ne soulève point d'objections de la part des indigènes. C'est le premier cas que j'ai jamais appris de pareille capacité juridique dans la personne d'une femme, ce qui m'avait jusqu'ici paru, comme sans doute à tous les coloniaux, comme une impossibilité dans la mentalité et le droit nègres. De quoi on peut conclure qu'il nous faut une grande dose de prudence et laisser toujours dans nos généralisations une place pour des exceptions. On peut y apprendre encore que le droit Mongo possédait en lui-même assez de souplesse pour permettre pareilles évolutions avant notre intervention, et cela en une matière qui, selon nos idées et d'après tout ce que nous croyions connaître de la coutume indigène, était la plus éloignée de pareil développement vers les conceptions européennes.

On pourrait, enfin, en déduire qu'il ne serait point si difficile d'amener une évolution progressive, sans heurts, du droit foncier Mongo vers une conception plus conforme à nos idées (je ne discute pas ici si cette transformation serait favorable pour l'indigène et pour sa paix sociale; question qui n'est pas résolue) si le gouvernement voulait sérieusement la favoriser. En tout cas, on voit les immenses possibilités du droit foncier Mongo (et sans doute de nombre d'autres peuplades congolaises, qu'il serait intéressant d'étudier sous cet angle).

Certains Boloki contestent des faits que nous venons de raconter. Ils prétendent que les Nkundo n'étaient pas possesseurs de ces terres, que leurs domaines ne dépassaient pas le ruisseau Bamelempaka. On comprend aisément les motifs de leur attitude, quand on considère que de grandes étendues de terres leur ont été enlevées et qu'il ne se sentent plus tranquilles au sujet du peu qui leur reste. Le déplacement récent du village de Boyela pour permettre l'extension de la cité européenne de Coquilhatville, et l'occupation arbitraire de terres indigènes à Ifeko par les Télécommunications les ont fortement impressionnés. Ils en concluent que le danger menaçant la possession tranquille de leurs terres n'est nullement imaginaire. On peut comprendre ces motifs et même s'émouvoir de ce danger. Mais c'est là une toute autre question.

D'autres Boloki - et non des moindres - ne nient pas les faits que nous avons relatés et m'ont même affirmé que la version des Nkundo est vraie, mais que ces voisins puissants se sont parfois montrés ingrats du secours reçu pour la traversée de la rivière; ils ont parfois empiété sur le domaine des Riverains. Cela n'est nullement invraisemblable. Mais on ne doit cependant pas accepter l'affirmation comme monnaie sonnante. Le plus solide argument invoqué est la position de l'arbre de *l'impoto* bien à l'intérieur des terres, vers l'actuel cimetière indigène de Coq. Or cet arbre se trouve normalement entre les deux tribus; mais il n'est pas dit qu'il devait être exactement à la limite. J'ai même connu un cas contraire chez les Lifumba.

A l'encontre de la thèse Boloki on doit se rappeler que partout les Riverains n'ont eu que des terres fort restreintes; ils ne s'intéressaient ni à la culture ni à la chasse, se concentrant sur la pêche, la poterie, l'extraction du sel, etc. Il serait pour le moins fort étrange que les Boloki aient constitué une exception à cette règle universelle.

Enfin, les cas que nous avons relatés ci-dessus selon la version Nkundo sont - dans la situation actuelle - nettement en leur défaveur. S'il s'agissait d'une invention, celle-ci serait si stupide que cette hypothèse doit être résolument écartée. D'autre part, l'affirmation de certains Boloki tendant à reporter la limite au-delà du Bamelempaka est toute à leur avantage. Il me semble que ces considérations peuvent ajouter leur poids aux autres arguments.

* *

Il n'est pas légitime de généraliser ces faits ni d'en tirer la conclusion qu'ils doivent s'être présentés ailleurs chez les Mongo. Les situations peuvent varier et varient sans aucun doute grandement non seulement dans un grand groupe ethnique comme celui-ci, mais même à l'intérieur de ses subdivisions. Il se peut très bien que les cas cités soient les seuls connus dans toute la région de Coquilhatville. De toute façon les indigènes d'ici prétendent qu'il est loisible à un patriarche d'aliéner sa terre, mais évidemment uniquement la sienne, non celle de son frère ou de ses proches parents. Et il doit toujours agir dans l'intérêt de la famille, dont la conservation et le bien-être lui incombent comme premier devoir; il doit donc toujours veiller à garder assez de terres pour l'usage de sa famille. Aussi on voit que deux des transactions décrites ont été faites dans la ligne des intérêts familiaux. Quant aux autres j'en ignore les motifs; on dit simplement que le patriarche avait besoin de valeurs (ce qui peut encore être commandé par l'intérêt familial: dot, indemnité à payer, dettes à purger, etc.)

L'éclosion de pareilles évolutions nous semble être le fait de circonstances très locales et particulières, comme nous l'avons déjà dit au début. Normalement, quand les terres sont abondantes et que les habitants sont peu nombreux, on ne songe pas à l'appropriation individuelle; tout concourt pour maintenir aussi longtemps que possible la cohésion du groupe et la communauté des intérêts. Si l'on se rappelle comment se forment ces groupements primitifs, en partant de la famille-ménage, où toute l'autorité réside dans le « père », et quand on voit comment cette idée de base reste vivace même lorsque la société évolue vers le clan et la tribu, voire vers un état primitif, on ne s'étonne nullement que l'indigène conserve naturellement l'idée de la propriété familiale, communautaire. Mais on a tort d'en déduire l'impossibilité d'autres adaptations aux circonstances. D'ailleurs, la constatation de la diversité étonnante des situations politiques et sociales en Afrique noire suffit à condamner la théorie facile de l'uniformité et de

la rigidité du droit indigène, malgré la persistance de certains principes de base. Nous avons le tort de vouloir ériger en dogmes des cas d'espèce parce que cela cadre avec nos idées ou favorise nos intérêts.

* *

Si l'on examine dans le détail la composition des divers groupements Nkundo, on se rend compte immédiatement de leur grande complexité, de la diversité d'origine de leurs éléments constitutants. En faisant abstraction des diverses catégories de « sujets », nous trouvons très souvent dans ces groupements des citoyens appartenant originairement à d'autres groupements, mais venus s'installer à titre d'origine commune, de parenté par alliance, de consanguinité féminine, etc. Au dire des indigènes, ces groupements nouveau-venus ont reçu des terres des premiers propriétaires : *baolatsikela ngonda*, *baolatenela belelo* : ils leur ont cédé la forêt, ils leur ont tracé des limites. De sorte que les groupes survenus sont considérés comme propriétaires au sens plein du mot. Cela n'inclut pourtant pas que cela soit toujours le cas ; l'occupation peut être temporaire ou se limiter à la location, bien que normalement elle deviendra définitive et propriété au sens strict du mot, puisque entre parents les indigènes ne sont nullement chiches, ils cèdent volontiers leurs droits « aux fils de leur mère ».

Tous ces groupements composites ne pourraient d'ailleurs vivre en paix si la question des droits fonciers n'était pas résolue entre eux. Et il est contraire à l'esprit général de l'organisation nkundo que des groupes équivalents, indépendants les uns les autres, soient pour la question foncière dans une situation de vassalité.

* *

D'autre part les autochtones affirment d'une manière générale que des transferts de propriété avaient jadis lieu assez fréquemment. Et comme motifs ils citent non seulement le versement d'une dot ou une contre-dot (*nkomi*), et la cession gratuite à des parents par alliance (*bakilo*), dont nous venons d'exposer des cas historiques, mais encore la vente afin de pouvoir satisfaire à certains besoins dans des circonstances graves : famine, palabres avec indemnités à payer, caoutchouc à obtenir pour les impositions de l'Etat Indépendant (et ainsi sauver sa vie, disent-ils).

A proprement parler, les ventes de domaines fonciers en cas d'extrême nécessité ne prouvent pas le droit : car l'homme se met parfois dans l'illégalité, voire dans l'immoralité répugnante, parce qu'il ne voit pas d'autre issue, ne pouvant se résoudre à l'héroïsme de la mort. Que des enfants aient été vendus ou mangés par leurs parents en cas de famine ou de siège, en Europe, en Chine ou en Afrique, ne prouve point la légitimité de cette action dans le droit ou la morale de ces peuples. Mais si pareilles actions nous sont signalées par ailleurs, en dehors de toute nécessité, et approuvées par la population, nous pouvons y voir une confirmation.

Mais d'un autre point de vue ces cessions de droits fonciers, même en cas de nécessité, ont leur importance théorique dans l'opinion qui base l'inaliénabilité des terres sur des croyances religieuses : protection des terres par des génies qui y résident ou par les mânes dont les corps y sont enterrés. Si le vendeur, poussé à bout par la crainte d'une mort imminente, fait fi de toute autre considération, on ne conçoit pas cette même attitude de la part de l'acheteur, qui lui n'est pas dans cette nécessité et que donc la crainte de représailles retiendrait de l'acquisition d'une terre ainsi grevée.

La crainte des sanctions religieuses ou superstitieuses ne peut donc être invoquée comme raison de l'inaliénabilité de terres, que les autres faits constatés suffisent d'ailleurs à nier. Ce qui ne veut pas dire que les Nkundo ne croient pas fermement aux génies protecteurs et aux mânes veillant sur la bonne marche de la famille et de la société ; mais pour eux aussi il existe des accommodements avec le ciel ; et ces esprits sont assez intelligents pour comprendre l'utilité manifeste d'une évolution conseillée par les circonstances... D'ailleurs, si la croyance à la protection des génies et des mânes avait produit cette inaliénabilité rigide qu'on nous enseigne, comment peut-on expliquer la conquête de terres sur des groupements étrangers, leur dépossession par d'autres groupes issus d'ancêtres tout différents ? On ne voit pourtant pas dans l'histoire des peuplades congolaises qu'elles aient pour cela hésité à refouler d'autres tribus et à leur ravir leurs terres. Qu'on réponde que des sacrifices ou autres rites expiatoires et propitiatoires devaient intervenir pour apaiser les esprits, très bien si les faits sont démontrés ; mais on ne peut en déduire l'inaliénabilité, bien au contraire, puisque la transaction est alors sanctionnée même par les génies ou les mânes.

Nous répétons que c'est surtout dans des régions où les terres sont moins abondantes qu'on est susceptible de rencontrer des exemples de ces transactions. Mais ces cas exceptionnels sont suffisants pour affirmer que les Nkundo admettent le transfert de la propriété foncière. C'est aussi dans ces mêmes régions que des conflits de propriété sont les plus probables. Les indigènes affirment couramment dans la région de Coq que certains hommes cupides essayaient d'accaparer des terres voisines, surtout en déplaçant insensiblement les bornes des champs. Un homme plus actif, circulant en forêt continuellement pour la chasse, etc., tâchait d'étendre son domaine au détriment du voisin plus paresseux. Il ne faut donc pas s'étonner de ce que des disputes ont plus d'une fois éclaté au sujet de la propriété foncière (comme entre Ifeko et Mbandaka). Il faut plutôt s'étonner que des Européens, pour refuser de reconnaître le droit de propriété aux indigènes sur les forêts et de leur confirmer par acte la possession des terres indigènes, invoquent parmi les arguments le danger des disputes innombrables qui ne manqueraient pas d'être soulevées entre voisins...

* *

CONCLUSIONS.

Quelques conclusions se dégagent naturellement de ces données.

1. Que les indigènes revendiquent la propriété de toutes leurs terres, forêts comprises, et que des limites séparent les domaines des diverses familles, était déjà connu, et est confirmé par ce que nous venons de voir ; de fait, les explications des indigènes sont incompréhensibles sans ces présupposés.

2. Il résulte encore de ce qui précède que les terres sont généralement propriété des familles, mais qu'elles tendent à devenir individuelles quand les circonstances conduisent à cette évolution.

3. Le transfert de propriété foncière a été pratiqué dans cette région. Il nous faut donc reviser notre dogme de l'inaliénabilité des terres dans le droit coutumier congolais en général, quitte à examiner jusqu'où et dans quelles tribus s'étend ce phénomène.

4. Le droit de propriété des femmes ne peut plus être nié dans le droit coutumier congolais, comme principe universel, même dans les sociétés patriarcales. L'application de fait reste à être déterminée par enquête « géographique ».

5. Ces faits nous fournissent un nouvel exemple de la souplesse et de l'adaptabilité du droit coutumier. Au lieu de vouloir tout réglementer à coup de décrets et mener les indigènes dans les voies du progrès dictatorialement selon nos conceptions et avec nos mesures législatives imposées du dehors, pourquoi refusons-nous de nous servir du moyen plus naturel, et donc plus simple et plus efficace, du moins comme résultat définitif, d'une évolution de la coutume ?

Nous demandons à la psychologie, la psychanalyse, la philosophie, l'ethnologie, etc. l'explication du comportement parfois déroutant (pour nous) des Africains. Ne serait-il pas temps de soumettre à un examen analogue notre propre comportement non moins bizarre en face des problèmes indigènes ?

6. Si nous synthétisons tout ce que nous avons trouvé jusqu'ici au sujet du droit foncier indigène, nous pouvons en dégager un schéma d'évolution historique. Tout se présente comme si, au début un groupement familial, une famille patriarcale, s'établit dans une forêt vacante ⁴) et se l'approprie, sans cependant en connaître toujours l'étendue. Les limites se fixeront avec les circonstances de l'exploration ou la rencontre d'autres groupes, qui nécessitera le tracement de frontières. Aussi longtemps que les terres sont amplement suffisantes le besoin d'une subdivision n'est pas sentie. Ce besoin surgit en premier lieu lors de dissensions à l'intérieur du groupe devenu déjà nombreux, où donc le degré de parenté devient plus éloigné ; où l'introduction d'étrangers de plus en plus nombreux ou du moins d'épouses venant, de par l'exogamie, d'autres familles, amène des intérêts étrangers, et donc des germes de dissensions (on n'a qu'à voir quel danger de désunion existe dans un ménage polygamique entre enfants de mères différentes) ; où les membres ne se connaissent plus si intimement, où donc aussi les liens de consanguinité et les relations se relâchent fatalement, jusqu'au moment où la dissension devenue permanente ne laisse d'autre solution pacifique que la scission en deux groupes autonomes : dont la conséquence inéluctable (sinon la paix ne sera qu'illusoire, ce que le Nkundo veut éviter à tout prix) est la division du domaine foncier. La tendance au fractionnement peut devenir très forte dans certaines circonstances, et elle l'est effectivement devenue dans les régions où la population s'est fortement accrue : comme les environs de Coq. où nous avons puisé les éléments de cet article.

Notre propre examen suggère donc, dans les grandes lignes, les mêmes conclusions que l'étude citée de Mr Corbisier pour les Barega ⁵). Nous constatons de même la propriété individuelle développée dans la population dense des Bashi. Des communications personnelles d'indigènes affirment chez les Baluba du Kasai et les Bakongo la même tendance que chez les Nkundo de l'Equateur.

Oserait-on entreprendre une enquête approfondie de cette question au moins dans les ethnies plus importantes de la Colonie ?

G. Hulstaert, M.S.C.

1) Comme les esclaves des Boloki étaient en majorité originaires des tribus Nkundo de la région Ingende-Busira (autre indication qu'il s'agit d'événements arrivés à l'époque proche de la venue des Blancs) ils cherchaient à s'établir plus à l'intérieur où ils pourraient s'adonner à leurs occupations coutumières (cultures, chasse, etc.) et s'installaient ainsi fréquemment à une certaine distance de la rivière, se soustrayant ainsi plus ou moins à l'autorité directe de leurs maîtres qui n'osaient pas trop s'aventurer loin des rives ou qui prenaient le parti plus sage de laisser à leurs alliés (bakilo) des villages de l'intérieur le

soin de « surveiller » les esclaves (il faut se rappeler que chez les Mongo l'esclave jouissait ordinairement d'une grande liberté de fait).

2) Pareilles femmes riches, disent les autochtones, n'étaient pas si rares anciennement. Cette affirmation n'est pas nouvelle pour moi; mais j'avais toujours compris qu'elle s'appliquait à des femmes riches en biens meubles: champs, ustensiles, animaux domestiques, voire anneaux de cuivre, le tout acquis en partie par industrie personnelle; mais surtout par héritage d'une famille riche éteinte, et dont elle était restée l'unique héritière. Déjà en 1931 on m'avait expliqué ainsi la signification du mot *ekumo*, appliqué à pareilles personnes, chez les Bakaala et entendu plus tard aussi chez les Boangi. Mais le cas de Boningo est le premier que j'apprends montrant la possession de domaines fonciers.

3) Le chef Nsaka des Boyeka, fils de Lobengi le frère de ce Yoola (Yoola, disent les Nkundo) a encore connu, dans son jeune âge, Boningo très vieille femme. Il connaît sa renommée de femme très riche. Avec son mari elle avait acheté beaucoup d'esclaves; mais il ignore si elle possédait des richesses par héritage paternel.

4) Vacante, c'est-à-dire sans propriétaire; souvent ce sera une forêt où l'on ne rencontre personne, qui n'est pas exploitée etc. au moment de l'arrivée; mais d'autres fois cette forêt ne sera devenue vacante que par l'expulsion violente des occupants antérieurs, soit que ceux-ci aient été vaincus dans une bataille soit qu'ils aient fui les conquérants. Aux yeux des indigènes et de leur droit, la forêt est vacante, car le droit clanique ne connaît le droit de l'étranger que moyennant un pacte ou une convention « internationale » (au fond, comme chez nous les relations entre les états sont régies par les conventions, des traités, etc. et non par le droit interne, la loi nationale).

5) Citons ses propres paroles: « Le premier principe à retenir est que la propriété individuelle existe chez nos indigènes. » (l.c.p. 13).

Documenta

En Uganda.

En septembre 1953 le grand conseil (lukiko) du Buganda soumit au gouvernement britannique un **memorandum** pour exprimer l'anxiété publique au sujet des projets de fédération des trois territoires de l'Est africain.

Le memorandum rappelle que le Buganda n'a jamais été une colonie. « Les traités de 1894 et de 1900 en ont fait un protectorat. Maintenant le gouvernement soumet le protectorat à une législation étrangère et dispose des ressources économiques sans même consulter le peuple, ce qui montre que nous ne sommes plus reconnus comme un état. Désormais nous sommes contre notre volonté entraînés dans tous les changements de la politique coloniale, à notre désavantage. La réorganisation du conseil législatif a miné notre constitution, comme il est clair par la nomination du Katikiro du Buganda au conseil en 1946, contrairement aux vœux du Lukiko. Par des actes inconstitutionnels le ministère des colonies essaie un nouveau système contraire aux termes du pacte de 1894, conclu uniquement en vue du protectorat. On continue à vouloir nous fédérer avec des pays voisins, malgré notre opposition radicale. »

Sans doute pour briser la résistance à cette action arbitraire du gouvernement, celui-ci déporta simplement le roi (analogie frappante avec la politique française au Maroc). Le congrès national de l'Uganda publia une protestation le 30.11.53. :

Le Congrès national de l'Uganda a appris avec une appréhension profondément douloureuse l'action entreprise par le Gouverneur en déportant le Kabaka du royaume de Buganda. Ce fait est presque sans précédent dans l'histoire coloniale. Le roi légitime et bien-aimé du Buganda a été écarté de son pays sans qu'il ait même été autorisé à s'adresser à son propre peuple.

Apprenant cette nouvelle, l'opinion mondiale pourrait croire à un crime grave contre le gouvernement et la constitution. Il n'en est rien. Le gouvernement britannique a pris une attitude violemment dictatoriale et a indiqué clairement qu'il ne veut plus de discussions pacifiques.

Le Congrès national espère que malgré cette provocation le peuple de l'Uganda restera calme cette fois. Il y a encore de l'espoir que l'Uganda obtiendra son endroit à l'autonomie sans recours à la violence. Quoique le gouvernement britannique ait préféré insulter le Kabaka et son peuple, il y a une chance que cette décision sera renversée et que des excuses convenables seront présentées. C'est pourquoi nous faisons appel au peuple de l'Uganda pour qu'il s'abstienne de toute action violente qui nuirait à ses droits légitimes. La justice est du côté du Kabaka et de son peuple....

Il a toujours été la politique du Congrès national de l'Uganda de travailler au progrès de ce pays par des moyens pacifiques et constitutionnels. Il continuera d'agir ainsi. Et il espère que le gouvernement britannique aidera à ramener une situation normale, afin que l'Uganda puisse faire des progrès pacifiques vers l'indépendance, ce qui a été toujours la politique déclarée des gouvernements britanniques successifs. A cette fin le Congrès Na-

tional de l'Uganda demande au Parlement britannique de nommer une commission, dont les membres appartiennent à tous les partis et qui ferait une enquête sur la situation actuelle en Uganda. (Les Journaux)

Grondeigendom.

In « Onze Kolonie en de Kolonisatie », serie voordrachten en lezingen gehouden in het koloniaal universitaire centrum, en uitgegeven in 1946 door Standaard, schrijft Jos. Nicaise :

« Eigenlijken grondeigendom kennen de inlanders niet. Volgens hun opvatting is evenwel geen enkel stuk grond zonder eigenaar. De rechten op den grond zijn een soort collectieven eigendom van de gemeenschap als zodanig.... Volgens inlandse opvatting zijn die rechten ook uitsluitend en absoluut, zelfs al is er in werkelijkheid geen feitelijke occupatie of uitbating.. Merk op dat dit exclusieve eigendomsrecht evengoed uitgeoefend wordt op jachtgronden, wouden en rivieren : een vreemdeling die komt vissen in de rivier van een bepaalden clan, is een dief ».

Chasse et Pêche.

Pêche...

Le 13-8-1926 le Gouverneur de la Province de Stanleyville écrit (T.F. 3663/B31/2771) :

« Sur la parcelle choisie (il s'agit d'une île absolument déserte, où il ne se trouve aucune habitation ni plantation) il y a des étangs que les indigènes vident pendant la saison sèche pour avoir du poisson.

« Il y a donc un droit de pêche de nature spéciale, uni en somme à un droit foncier puisque l'exercice de la pêche est ici un acte de jouissance (propriété) du fonds.

« Or les natifs désirent ne pas abandonner ce droit, je ne vois pas la possibilité de le leur conserver et en même temps de permettre à la Société de supprimer les étangs par la réalisation de son exploitation agricole.

« C'est dire que le bloc choisi n'est pas disponible dans toute son étendue, et que la Société doit modifier son choix de façon à laisser aux natifs la propriété et l'usage des parties inaliénables ».

Chasse :

Le 22-1-1906 le Commissaire du district de l'Equateur, Bruneel, écrit au Commandant du corps de police de l'Abir : « Le taux à payer pour les antilopes peut être très modéré, étant donné que les forêts étant la propriété de l'Etat et éventuellement de certaines sociétés, le gibier qui s'y trouve n'appartient pas à l'indigène qui ne doit être payé que pour le travail qu'il fournit ».

Société tribale et législation sur le travail.

Le législateur a besoin des lumières de l'ethnologie pour prévoir et comprendre les réactions suscitées par son intervention dans la société primitive. Ainsi : le salaire ne joue aucun rôle dans cette société où l'économie de profit est inconnue. L'introduction du salariat permettra à l'individu d'échapper à ce que nous nommons la tyrannie du groupe mais en même temps le déprive de la sécurité que son groupe lui donnait (l'auteur aurait, ce nous semble, pu ajouter qu'elle soumet l'indigène à la tyrannie de l'économie européenne et à la contrainte de l'état moderne, Réd.) Elle le rend absolument dépendant du marché de la main-d'œuvre et affaiblit la cohésion du groupe. Elle modifie, voire détruit l'autorité, le travail d'équipe, l'assistance mutuelle, l'hospitalité, les arts, les relations familiales, la propriété, l'héritage, la solidarité, etc.

De même nous aurions intérêt à nous rendre compte des effets de notre enseignement sur des cultures qui ne connaissent pas l'écriture. L'introduction du livre détruit le respect pour l'âge. Les vieux sont les dépositaires de la tradition, du savoir, de la sagesse. La parole imprimée balaye le prestige du sage et même de sa fonction stabilisante dans la société. Nous n'avons rien à mettre à la place; nous ne nous rendons pas même compte que nous sommes entrain de rompre l'équilibre culturel (vraiment ? l'enseignement n'est-il pas, au contraire, fréquemment présenté comme un excellent moyen pour miner la culture ancestrale ? Réd.) Les meilleures réglementations ne peuvent être jugées que sur leurs effets et puisqu'elles n'agissent que sur des individus dans un complexe culturel, il serait sage d'éviter de légiférer comme si ce complexe n'existait pas.

L'Européen n'a cessé de répéter que l'Africain est paresseux et qu'il doit apprendre la « sainteté du travail » au besoin par l'appui de sanctions pénales à titre éducatif. Tout ce raisonnement et la législation qui s'y appuie sont pleins de malentendus. La loi du travail n'est pas inconnue de l'Afrique tribale. Sans travail dur et persistant aucune population africaine n'aurait survécu. Tout ce que l'Africain possède a dû être arraché à un milieu tenacement hostile; que ce soit sous forme de chasse, de pêche, d'abatage, de fabrication de pirogues ou d'armes, d'outils, de poterie, ou la construction de huttes, etc. La loi du travail que nous lui apportons comme un nouvel évangile est simplement notre conception et notre forme du travail, que nous essayons de lui imposer sans nous rendre compte qu'à ses yeux elles sont révolutionnaires, voire sacrilèges, et sans nous soucier des répercussions sur chaque aspect de sa culture.

Quoique cela puisse paraître paradoxal, la rémunération est une considération secondaire pour l'Africain tribal, et elle est souvent inexistante. Il ne compte pas être payé pour l'obéissance à ses ancêtres, qui sont ses vrais employeurs, pas plus qu'un moine ne demande à son supérieur aucun paiement. Le salaire fait partie de notre conception du travail. Après avoir solennellement proclamé la sainteté du travail et ajouté un mécanisme peu alléchant de sanctions pénales pour ruptures de contrat, nous terminons sur un appel, non à la vertu du travail, mais au désir du gain. L'Africain a une dose remarquable de logique et il voit clairement qu'il n'y a rien de sacré dans le motif du profit et que les règles coutumières ne s'appliquent point aux contrats basés sur le salaire. A moins d'être totalement déraciné par le salariat, le travailleur se sent encore lié par ses devoirs envers son groupe d'origine et une part de son salaire ira à des personnes qui ne sont

pas considérées comme dépendantes dans nos codes. Nous n'avons aucune idée des inconvénients et des souffrances morales que nous infligeons au travailleur africain par la façon dont nous calculons son budget et fixons son salaire minimum. Il ne suffit point que la législation sur le travail soit humaine dans son intention. Elle doit aussi agir humainement avec prévision de tous les changements et déchirements qu'elle apportera à l'équilibre social et culturel.

L'Africain sait très bien ce qu'est un contrat. Sa culture en connaît maint exemple. Il est donc faux de penser que l'idée du travail sous contrat doit lui être inculquée par la menace de punitions. Mais dans la loi tribale, les obligations contractuelles, au contraire des devoirs publics, sont basées du commencement à la fin sur le marchandage. Employeur et employé constituent une association, l'employeur étant considéré comme une sorte de chef de clan dont il a les fonctions de bienfaiteur et de protecteur : ses devoirs ne sont donc pas jugés remplis lorsqu'il a payé le salaire dû ; une autre conduite est sentie comme une injustice, ce qui engendre l'amertume et la révolte. C'est ainsi que le contrat d'emploi peut produire des fainéants, des rebelles, des voleurs et des chicaneurs dans une main-d'œuvre originairement excellente.

Nous avons développé une idée de la justice qui est assez inhumaine et que nous exprimons par l'adage : *cuique suum* ; Cette notion de la justice ne crée pas les liens entre les hommes ; elle tend plutôt à les rompre. Aussi avons nous été forcés d'ajouter l'équité et même aussi la bienveillance, la solidarité, l'altruisme, l'humanité, etc., mais sans expliquer pourquoi l'homme devrait être plus juste que la justice et s'obliger à ce qui n'est pas obligatoire. Dans la philosophie de la culture africaine il est difficile de trouver trace de ce concept abstrait de la justice. Dans le clan, qui est la source primaire, et souvent unique, des droits et des devoirs, le principe n'est pas que chacun doit recevoir ce à quoi il a droit, mais ce dont il a besoin dans les circonstances données, eu égard, au rang, à l'âge, aux nécessités, aux périls, aux malheurs, etc. Pour l'Africain qui est toujours traité dans son clan comme une personne humaine, il est choquant d'être considéré comme un instrument. Aussi ne peut-il comprendre les exigences de son employeur, p. ex. par regard à la ponctualité, dont il ne connaît pas l'équivalent dans sa vie tribale. Mais comme une entreprise industrielle ne peut marcher sans ponctualité, le travailleur devrait pouvoir s'adresser à une sorte de « forum » pour exposer son cas particulier et expliquer ses retards, ses absences, etc. Ce qui serait bien plus efficace que le tribunal avec ses sanctions.

La solidarité est un élément essentiel de la culture bantoue. Même les détribalisés se groupent en sociétés. Pourquoi alors les travailleurs ont-ils si difficile d'accepter le syndicalisme ? Les sociétés indigènes sont de nature amiable : elles ne sont dirigées contre rien ni contre personne. Le syndicat est un instrument de protestation, de lutte contre l'employeur. Dans la culture bantoue pareille notion paraîtrait aussi innaturelle et ridicule qu'une alliance défensive des enfants contre leurs parents. L'autorité est indivisible. Excepté lorsqu'il a été grandement influencé par la propagande européenne, le travailleur africain ne songe pas à protester ni à saboter. Il ne demande que de pouvoir exprimer ses griefs et son point de vue. Là où le syndicalisme a failli, un système de conseils de travail serait presque certainement couronné de succès.

La tâche du législateur est assez ardue. Ne deviendrait-elle pas impossible si les règlements devaient tenir compte de tout ce que les ethnologues découvrent dans les cultures indigènes ? Pourtant l'ethnologue culturel peut éviter au législateur de grossières erreurs en lui montrant que ce qui paraît être sans importance ou même ridicule est au contraire très important aux yeux et dans la culture de ceux pour lesquels la loi est faite. La loi

est toujours dure, si même elle donne protection. Nous essayons de diminuer sa sévérité par une fiction politique : la loi est l'expression de la volonté populaire. En Afrique où même cette fiction n'existe pas et où la loi paraît un intrus, est-il déraisonnable de demander que la législation soit précédée par une étude approfondie ? (Résumé de : P. Charles, *International Labour Review*, LXV 4).

N.d.I.R. Que cet extrait soit un hommage à la mémoire du grand missiologue et ami du Congo.

Langue Indigène ou Français ?

Les indigènes eux-mêmes veulent être éduqués en français, dit-on. Mais comment en serait-il autrement. Leur a-t-on jamais donné une autre possibilité d'accéder à un niveau culturel satisfaisant ? Encore maintenant, lorsqu'on parle d'indigènes « civilisés » ne considère-t-on pas comme tels, uniquement ceux qui sont plus ou moins « assimilés », comme si c'était là une chose toute naturelle, et un postulat sur lequel on puisse bâtir les textes légaux de l'immatriculation ? Est-il donc impossible de concevoir une forme de civilisation qui soit africaine et non européenne, et de juger du degré de civilisation d'après des critères qui ne soient pas purement « occidentaux » ? Il nous paraît cependant inévitable qu'un jour ou l'autre, on doive accorder des droits sociaux et des droits politiques, non seulement aux indigènes qu'un contact prolongé avec les blancs a plus ou moins « européanisés », mais à ceux qui ont évolué dans leur milieu ancestral et sont arrivés à un degré de maturité suffisant. Nous ne voyons pas pourquoi dans la société indigène future un artisan chrétien qui a appris à lire, à écrire et à raisonner, n'aurait pas les mêmes droits qu'un scribe qui tient les livres dans une entreprise européenne. En attendant, les idées que les Noirs se forment de la supériorité des études en langue française, sont purement et simplement le reflet de nos propres préjugés.

Que l'on ne nous fasse dire cependant que nous désirons proscrire l'enseignement du français aux indigènes ! Ce serait là une absurdité ! Il est évident que la connaissance d'une langue européenne leur est indispensable dans leurs contacts avec les blancs, et que cette connaissance leur offre à la fois l'avantage de faciliter la compréhension et l'entente réciproques, et celui de les initier à une culture dont ils peuvent apprécier dans une certaine mesure la valeur.

Mais l'enseignement du français n'est pas la même chose que l'enseignement en français. (J. Larochette : *Problèmes d'Afrique Centrale*, n° 10, p. 29).

Changements politiques en Afrique Occidentale.

Les jours où les gouvernements ne faisaient guère plus que garder l'ordre et percevoir les impôts sont passés. L'emprise du gouvernement devient plus forte et est sen-

tie de plus en plus. La tension exercée sur le système actuel de l'administration indigène va augmentant ; tant les gouvernements que les peuples se mettent à la tâche de créer une nouvelle organisation.

L'effet de ces changements est de modifier la direction du courant de l'autorité. Jusqu'hier, dans la Côte de l'Or et encore ailleurs en Afrique occidentale, la source de l'autorité était en dehors de tout contrôle effectif. L'administration fonctionnait suivant les ordres passés de haut en bas. Si (comme il le faut dans une société démocratique) la machine doit tourner sur la puissance fournie par le peuple, c'est le peuple lui-même qui doit créer cette puissance. Ce n'est pas simplement une question d'africaniser les services, mais d'africaniser le pouvoir derrière les services. Ceci demande une organisation politique à tous les degrés. Si le gouverneur et ses fonctionnaires supérieurs doivent être remplacés par des ministres africains, il faut qu'il y ait des moyens pour choisir les ministres, pour les contrôler et les tenir ensemble. Si les fonctionnaires administratifs sont à remplacer par des conseils élus dans les localités, le peuple doit fournir la force motrice derrière les conseillers.....

Le danger est réel que les politiciens se constituent un parti personnel qui puisse leur assurer le succès électoral sans les soumettre à un contrôle. Cela n'est pas la démocratie...

(Dans la Côte de l'Or) par une inversion bizarre le principal parti d'opposition a échangé ses positions avec le parti au pouvoir, au sujet de l'autonomie immédiate qui était le premier enjeu de la lutte électorale... L'abatage obligatoire des cacaoyers malades a été suspendu, mais Kwame Nkrumah, chef du gouvernement (qui avant les élections avait violemment critiqué l'abatage !) a expliqué que l'abatage reste nécessaire.

Les débats dans l'Assemblée n'atteignent pas un niveau élevé... Très peu de députés se placent au-dessus de généralités, de demandes locales ou d'invectives. Particulièrement déplaisant est un certain nombre d'attaques personnelles contre des fonctionnaires européens, cités nommément et souvent en exigeant qu'ils soient congédiés. (selon Venture, vol.3, n° 6, p.1-3).

La dénatalité en Belgique

D'après les statistiques démographiques, le chiffre des naissances n'a cessé de décroître en Belgique, depuis 1905 jusqu'à ces dernières années. D'autre part, la durée moyenne de la vie augmente et tend à multiplier le nombre des vieillards.

Le manque de respect envers la famille et le mariage, que l'on constate non seulement dans une certaine littérature, mais encore dans la presse et à la radio, est, d'après le « Conseil supérieur de la Famille » qui vient d'étudier le problème de la dénatalité, une des causes les plus importantes de ce phénomène.

Le rapport du Conseil supérieur de la Famille cite encore, parmi les autres facteurs responsables de la régression démographique : les difficultés accrues de la vie moderne qui empêchent une préparation sérieuse des jeunes à la vie conjugale et familiale, le relâchement de la moralité publique, la crainte d'une situation matérielle et sociale diminuée, un attachement excessif au bien-être matériel ainsi que l'angoisse des parents devant l'avenir de leurs enfants. (Courr. Afr. n° 25).

Bibliographica

NATIONS UNIES : Études spéciales sur les conditions économiques et le développement économique dans les territoires non autonomes-1952.
VI. B. 2,-466 pp.

Un des buts principaux des Nations Unies est bien de favoriser la prospérité des habitants des territoires non autonomes, d'assurer leur progrès économique et social (p. 4).

On ne peut donc apporter aucune entrave, ni à l'activité actuelle, ni au développement ultérieur des communautés indigènes (p. 289).

« Dans la société autochtone, la terre constitue la ressource essentielle; il existe entre la terre et le bien-être des populations un rapport remarquablement direct et immédiat; la terre touche à tous les aspects de la vie des autochtones. Au point de vue économique, la terre joue un rôle analogue à celui qu'elle joue dans les collectivités plus spécialisées, en ce sens qu'elle est utilisée pour faire face aux besoins de l'agriculture, du pâturage, de l'industrie, du commerce et de l'habitation; mais, contrairement à ce qui se produit dans les régions les plus industrialisées, la terre constitue fréquemment, dans la société autochtone, la seule forme de capital et le seul moyen d'existence. Par son importance, la terre dépasse les bornes du domaine strictement économique; dans un grand nombre de sociétés autochtones, les valeurs d'ordre économique, social, politique et religieux s'unissent pour former un système de notions étroitement entrelacées; ainsi, la terre a sa place dans l'ensemble de la structure religieuse, sociale et politique » (278).

« Les malentendus auxquels a donné lieu cette situation complexe ont laissé un héritage de difficultés et de suspicions entre les populations autochtones et les puissances administrantes... »

« Les droits personnels des autochtones sur la terre sont variables; ils vont du droit du membre d'un groupe (famille, clan, tribu) à récolter les produits de la région forestière sur laquelle le groupe a un titre, au droit individuel qui ressemble à la propriété au sens occidental du terme... » (281).

« Les collectivités traditionnelles avaient le droit d'utiliser les sols forestiers pour leurs cultures; le droit d'incendier la forêt pour les besoins agricoles, le parcours des troupeaux et la chasse; le droit d'exploitation ou de récolte pour la satisfaction des besoins collectifs ou individuels des usagers et dans des buts commerciaux » (p. 187), « De temps immémorial la collectivité déterminée avait la jouissance de cette forêt » (p. 198).

Après de si belles affirmations, on s'attendrait bien à voir l'O. N. U. défendre les droits des indigènes sur leurs terres. Mais toute cette belle phraséologie s'évanouit sous un seul trait de plume: « la forêt n'était pas l'objet de droit de propriété » (p. 186, 197). Elle n'a donc pas de maître; elle est donc vacante; elle peut donc être appropriée par chaque Etat dont c'est le devoir sacré de favoriser la prospérité des autochtones et d'assurer leur progrès économique et social. Ainsi, au Congo belge, l'Etat a pu déclarer vacantes toutes

les terres non habitées ou cultivées par les autochtones, soit plus de 95 % des terres (Sur une superficie totale de 234 millions d'hectares pas 4 millions sont donnés comme cultivés par les indigènes).

E. Boelaert.

Land Tenure Symposium Amsterdam 1950. 152 pp. - Universitaire Pers Leiden, 1951.

L'Afrika Instituut de Leiden a voulu réunir quelques experts et techniciens pour confronter les problèmes qui se posent dans différents pays tropicaux par rapport à l'organisation et l'évolution du système foncier.

Le présent Symposium nous donne les études présentées :

Th. Heyse : Notions générales sur le régime foncier du Congo belge et du Ruanda—Urundi et législation sur les terres indigènes.

M. Evrard : Note sur la législation foncière de la colonie du Congo belge.

L. P. Mair : Agrarian Policy in the British African Colonies.

L. P. Mair : Note on native rights in land in the British African territories.

A. Angladette : Le régime foncier des territoires français d'Afrique.

A. Angladette ; Note sur les conditions, modalités et effets comparés des régimes de l'immatriculation des immeubles et de constatation des droits fonciers des indigènes dans les territoires tropicaux de l'union française.

J. M. Pieters : Land policy in the Netherlands East Indies before the second world war.

La première impression qui se dégage de la lecture de ces études est bien qu'après tant d'années d'occupation on ne connaît encore que très vaguement le système foncier des indigènes : leurs idées sur la propriété, les titulaires des propriétés et l'extension de ces propriétés. Généralement on s'en est tenu à des idées vagues qui sont passées en slogans : l'indigène ne connaît pas la propriété foncière ; la propriété est collective ; les forêts ne sont pas l'objet de droit de propriété, l'Etat a droit aux terres vacantes..

La seconde impression est que, un peu partout, l'autorité occupante a eu comme premier soin de s'approprier d'une manière ou d'autre autant de terres soi-disant vacantes que possible. Et les différentes études donnent un aperçu détaillé des dispositions légales pour « protéger les droits des indigènes » et pour faire fructifier les terres du domaine..

Ainsi, au Congo belge, sont terres occupées par les indigènes les terres qu'ils habitent, cultivent ou exploitent. Mais cette « exploitation » est expliquée si restrictivement qu'en fait les indigènes sont expropriés de presque tous leurs moyens coutumiers d'existence.

Au Congo français on considère que la propriété collective s'applique à des superficies 3 à 5 fois plus étendues que celles effectivement mises en culture (p. 78). Tout le reste est acquis au domaine de l'Etat.

A Madagascar l'Etat est présumé propriétaire de tous les terrains non bâtis ni enclos.. (p. 79).

Aux Indes néerlandaises le Gouvernement admet que les indigènes peuvent avoir certains droits sur les terres environnant leurs villages, mais ces terres sont domaniales

(p. 121).

Dans les territoires administrés par l'Angleterre, les termes varient. Dans plusieurs territoires, toutes les terres publiques ou vacantes et toutes les terres qui ne se trouvent pas sous l'administration bien établie de chefs locaux sont déclarées terres de la Couronne et peuvent être vendues ou cédées à bail (Kenya, Ouganda). Dans le Nigeria du Nord et dans les territoires du Nord de la Côte-de-l'Or les droits de l'Etat équivalent à la propriété définitive de toutes les terres occupées ou vacantes.

Cette « immense expropriation » s'est faite sous l'impulsion indiquée pour la France : « le problème s'est posé à la France avec acuité. Il fallait des terres pour installer ses services, pour organiser la défense des colonies nouvellement acquises et surtout il lui fallait acquérir d'importantes surfaces destinées à être exploitées afin que soit organisée la mise en valeur des territoires coloniaux » (p. 76).

Trop souvent les territoires ont été mis en valeur et... « le droit de propriété des indigènes n'est plus, selon l'expression de M. Daresté qu'une tolérance et une concession que l'administration accorde, retire ou règle à volonté » (p. 79).

Mais toute cette législation est coulée en de si belles phrases et noyée sous des statistiques-à-côté-de-la-question si attrayantes qu'après lecture des textes et des études on n'a aucune idée de la situation réelle faite aux indigènes, les vrais possesseurs du sol.

Les études qui nous sont présentées ici ne montrent pas les réactions indigènes devant une solution si partielle du problème vital pour eux. Ces réactions sont pourtant à la base des révoltes passées, présentes et futures. Mais ce n'était pas la tâche des experts, de les exposer.

Pourtant, les discussions qui ont suivi la lecture des études, et qui ne sont malheureusement qu'indiquées en préface, nous montrent bien que leurs auteurs n'étaient pas inconscients de ces réactions. Ainsi ils demandent que les terres domaniales soient administrées au nom et au profit des indigènes, que les études sur le système foncier indigène soient poussées plus avant et que la transition de la propriété collective vers la propriété individuelle ne se fasse que graduellement. Et ils avouent que l'opinion que les terres soi-disant vacantes ont des propriétaires indigènes gagne du terrain.

E. Boelaert.

Marie-André du S. Cœur, R.S. Condition Humaine en Afrique Noire,
264 pp. Grasset, Paris, 1953.

Sœur Marie-André du Sacré-Cœur, des Sœurs Missionnaires de Notre-Dame d'Afrique, docteur en droit, membre correspondant de l'Académie des Sciences Coloniales et membre du Conseil Supérieur des Affaires Sociales d'outre-Mer, est une spécialiste des questions africaines. Après de longues années passées en Afrique Noire, elle avait publié, avant la guerre, des ouvrages et des articles très remarquables. Aussi fut-elle récemment chargée, par l'Office de la Recherche Scientifique Outre-Mer, d'étudier sur place les nouvelles conditions de vie des Africains.

Cette enquête, tout à la fois juridique, ethnographique et sociale, nécessita un nouveau séjour de quinze mois en Afrique Noire, et Sœur Marie-André nous en donne aujourd'hui le résultat.

Pourtant, ce n'est ni un livre de droit, ni un traité d'ethnographie, ni un ouvrage

de sociologie qu'elle offre au public ; c'est la « vie » des Africains, hommes et femmes, leur existence de tous les jours, telle qu'elle est déterminée par les conditions du moment.

L'auteur expose les problèmes et les difficultés du jour avec un style alerte et vivant, citant les réflexions des indigènes eux-mêmes, les cas les plus typiques que l'on rencontre dans la vie de chaque jour. Et c'est cela qui fait, avec l'intérêt du livre, aussi sa faiblesse.

Car, d'une part, l'auteur admet la valeur intrinsèque de la structure sociale indigène et la fausseté de notre civilisation technique ; elle n'est pas loin de souscrire à la condamnation radicale de la 25ième Heure. Mais d'autre part elle copie toutes les doléances à courte vue des évolués et des évoluées et au slogan courant de la méconnaissance des droits les plus élémentaires de la Personne humaine par la collectivité indigène.

C'est la contradiction interne de toute notre œuvre coloniale qui se retrouve dans ce livre, parce qu'il ne dépasse pas l'impasse où tous nous nous retrouvons.

E. Boelaert.

INTERN. AFR. INSTITUTE: Ethnographic Survey of Africa.

Il est bien connu que depuis quelques années l'Institut international africain de Londres a commencé la publication d'une série de monographies ethnographiques sur les peuplades africaines. Chaque partie forme une brochure plus ou moins importante, selon l'abondance des matériaux disponibles, et décrit l'entière de la vie d'un peuple ou d'un ensemble de groupes très apparentés ou simplement voisins, dont chacun pour soi ne justifierait pas un volume entier. C'est dire que ce que nous offre cette série ne donne pas une description complète et exhaustive de chaque groupement ; comme l'indique le titre général il s'agit d'un aperçu général, d'une vue d'ensemble sur l'état présent de nos connaissances ethnographiques d'Afrique. Ce but et l'historique sont retracés dans l'avant-propos par le Prof-Daryll Forde repris dans chacun des volumes. Les renseignements puisés dans les publications et présentés dans une forme concise, sont parfois complétés par des sources non publiées.

Dans AEQ. XV. 1952 p. 114-116 nous avons consacré à cette collection une note plus étendue. Nous pouvons donc nous borner à signaler les dernières parties que nous avons sous les yeux, toutes parues en 1952 au prix de 7/6 chacune.

M. McCULLOCH: The Ovimbundu of Angola. 50 p.

W. V. TURNER: The Lozi Peoples of North-Western Rhodesia. 60 p.

M. MANOUKIAN: The Ewe Speaking People of Togoland and the Gold Coast 61 p.

Le second volume cité présente non seulement les Lozi proprement dits, mais encore toutes les tribus habitant le Barotseland et plus ou moins "lozi-isés". Malheureusement il n'est pas toujours bien clair à laquelle des nombreuses tribus citées se réfère tel ou tel renseignement.

Cette distinction est mieux tracée dans le volume traitant du groupe Ewe qui, lui aussi, consiste en plusieurs tribus plus ou moins apparentées ethnographiquement et linguistiquement.

G. H.

GATTI, A.- Mensen en Dieren in Afrika. 192 blz.-Uitgeverij De Sikkel, Antwerpen. ing. 90 frs, geb. 110 fr.

« Inboorlingen kunnen er soms een wonderlijke fantasie op nahouden », schrijft Gatti ergens, en .. hij moet daarin voor geen enkel inboorling onderdoen. Iemand heeft mij eens verteld, dat Gatti er aan houdt in een druk hotel te logeren, en dan alle oude koloniale uitnodigt om hem hun wonderste avonturen te vertellen; avonturen die dan, nog aangedikt en schoon afgerond, in zijn boeken voorgeschoteld worden als eigen belevenissen. In elk geval meen ik dat, als men van opschepperij en overdrijving dood ging, geen twee blad-zijden door Gatti zouden geschreven zijn. Alles wat hij beschrijft of ontmoet is even superlatief en mag enkel met een verkleinglas gelezen worden.

't Is mogelijk, dat hij « samen met de wijd befaamde geleerden van zijn staf » (p. 162) al zijn gegevens « zorgvuldig heeft nagevorst en gecontroleerd » (ib.), maar 't is jammer, dat hij er een indianenverhaal van gemaakt heeft, dat prettig leest, zolang men niet aandachtiger toekijkt.

Dat de « rabauwen van de Stanley-vallen » hun afsperringen midden in de watervallen maken met stammen « die elk een ton wegen » (p. 13) lijkt me onwaarschijnlijk, gezien de foto van p. 17. Dat de pygmeeën een liaan vastbinden aan een boom van 60 m., een man aan die liaan, en die man zó over een rivier van 100 m. zwaaien, lijkt me, zelf voor de fantasie van Gatti een vergissing. Dat hij zich in een wandelend bos laat veranderen, dat vol bijtende mieren zit, en zó « zonder ook maar één geritsel te laten horen » een stilstaande okapi kan benaderen (p. 105) is wel een kindersprookje. Maar dat de Watussimannen gemiddeld meer dan 2,10 M lang zijn (p. 132), en dat hun Batswa « zelden meer dan half zo groot als een Watussi worden » (p. 139) zijn jagers.. leugens.

't Is altijd gevaarlijk fantasie voor werkelijkheid uit te geven.

E. B.

WALSCHAP, Alfons : Letterkundig Werk - 142 blz. De Sikkel, Antwerpen ing. 80 fr : geb. 110 fr.

Ingeleid en uitgeven door V. Celen, en voorafgegaan door een levensbericht van de hand van Gerard Walschap, krijgen we hier drie novellen en drie verzen, die verspreid lagen in enkele tijdschriften en die, samen met de Bantoe-Mis, alles uitmaken wat Fons Walschap als kunst naliët.

Ook op kunstgebied was Fons een schone belofte. Zou die in vervulling gegaan zijn? Niemand kan het zeggen, maar zeker is, dat de mens Fons gebukt ging onder de steeds beter gevoelde onmogelijkheid om de kloof tussen blank en zwart te overbruggen. Zijn mond werd er verbeterd door en zijn voorhoofd gefronsd. De losse uittreksels uit zijn brieven laten dit duidelijk doorschemeren. Zoals Gerard's « Oproer in Kongo » onder dat probleem mislukt is, zou misschien Fons ook mislukt zijn. Maar wat hier van hem gegeven wordt, was toch de moeite van het uitgeven waard.

E. Boelaert.

RUSSELL, Bertrand: Science, Puissance, Violence. 127 p. 50 frs. - Bruxelles : Office de Publicité.

En 1950 l'auteur a obtenu le prix Nobel « pour avoir sans cesse défendu la liberté de pensée », mais à la lecture attentive de ce petit livre il me semble plutôt combattre cette liberté.

On nous dit que Russell « est un optimiste : il a foi en la Vie ». Vie avec majuscule. Mais il n'a foi qu'en la Science expérimentale. Il est un représentant de marque de « l'esprit technique », stigmatisé dans le dernier message de Noël du Pape. Pour lui, toute méta-physique est pure croyance, conviction subjective, comme son optimisme, sa foi en la Vie, et l'admission d'une loi physique.

Le présent livre traite de l'influence de la science sur la société, et est très pessimiste. Selon l'auteur seule la science technique peut créer une Humanité stable et heureuse ; ou, plutôt, pourrait le faire si l'homme voulait l'employer à cette fin. Mais actuellement l'homme emploie la science technique à des fins destructives de l'humanité. Et l'auteur n'indique nulle part le moyen de sauver l'homme de cette « folie des fins ». Alors, l'espoir de survivre est très mince.

Comme optimisme c'est réussi.

E. B.

BRYs, Kan A. Sociale Toestanden en Sociale Actie in Congo. Overdruk uit De Gids op Maatschappelijk Gebied. 1953.

Mgr Brys, algemeen proost van het A.C.W., maakte een omreis van drie maand in Kongo om een oplossing te vinden voor de dringende vraag : Hoe moet de sociale actie onder de zwarten opgevat en ingericht worden, om hun verheffing tot een volwaardig menselijk en kristelijk leven het best te dienen en te bespoedigen.

Vooraf geeft Schrijver een beeld van de ziel der inlanders, « zoals die door eeuwen heidendom werd geboetseerd », om daarna de voornaamste verschijnselen te bespreken van de hedendaagse zwarte gemeenschap : leeglopen der dorpen en opeenhopen der zwarten in steden en kampen ; snelle verdwijning van analphabetisme ; demographische toestand ; uitblijven van een ware inlandse ekonomie ; moeilijke betrekkingen tussen blank en zwart ; achterstand der inlandse vrouw.

De ekonomische toestand, waardoor deze verschijnselen geschapen zijn beschrijft hij als volgt : de ekonomie zelf is wat te liberaal ; de Staat wat te totalitair ; de sociale verwezenlijkingen wat te socialistisch en het grondbezit wat te communistisch.

Uit die toestand volgt dat syndicalisme noodzakelijk is, maar het weze een syndicalisme in het kader van een volledig-menselijk en kristelijk humanisme voor, met en door de inlanders.

De klaarblijkelijke bedoeling van schrijver om heel zijn uiteenzetting te doen dienen als bewijs der noodzakelijkheid van een kristelijk syndicalisme heeft die uiteenzetting beïnvloed. Zo is het beeld, dat hij geeft van de inlandse ziel en maatschappij weinig waarderend weergegeven en steekt sterk af op de schildering die E. P. Van Wing er laatst van gaf in het Koninklijk Belgisch Koloniaal Instituut. Hij beschouwt de noodza-

kelijke sociale actie dan ook als praktisch totaal los van de traditionele inlandse maatschappij.

Wel noteert hij, en zelf in vrij scherpe bewoordingen, het uitblijven ener noemenswaardige inlandse economie : « Voor een economie, levend door de zwarten, voor de zwarten, ten profijte der zwarten, zijn weinig sporen te vinden. De hele congolese economie...is nagenoeg op haar geheel een economie door blanken, voor blanken, ten profijte der blanken...Een afschuimingseconomie, zegt het Tienjarenplan. De zwarten zijn tot nog toe in feite een volk van dienaars, van afhankelijken en van loontrekkers in hun eigen land » (bl.17).

Ongelukkig meent schrijver die toestand aan de inlanders te moeten wijten, die « noch begrip noch verlangen hadden naar een beter zijn, noch zin noch lust voor arbeid en inspanning en over geen middelen beschikten » (bl.33). De eerste jaren der bezetting, gekenmerkt door vrijen handel, hebben nochtans duidelijk getoond, hoe gretig de inlanders gebruik maakten van hun economische mogelijkheden, tot, plots en brutaal, al die mogelijkheden werden stopgezet door onteigening van hun gronden en van al de producten van die gronden. Toen pas zijn de inlanders « dienaars, afhankelijken en loontrekkers » geworden. De pogingen, die sindsdien zijn aangewend om de zwarten weer in de economie te betrekken, hielden en houden echter geen rekenschap met de natuurlijke inlandse grondgemeenschappen. En nooit is iets gedaan om deze te erkennen, in hun recht te herstellen en economisch op te voeden. Dáár ligt nochtans de hoofdoorzaak van het uitblijven ener inlandse economie, van het leeglopen van het binnenland, van het gemis aan vitaliteit der inlandse gemeenschappen.

Syndicalisme kan noodzakelijk geworden zijn, is noodzakelijk geworden voor allen, die in dienst staan der blanken. Maar in de sociale toestand van Kongo blijft hun toestand een bij-verschijnsel. De noodzakelijkste hervorming om de inlandse gemeenschap te verheffen en tot een volwaardig-menselijke en kristelijke gemeenschap op te voeren, ligt in de herstelling van deze grondfout onzer kolonisatie.

E. Boelaert.

I.F.A.N. : Mélanges Ethnologiques. 412 pp. Dakar 1953. 2.000 fr. fr.

Ce volume constitue le n° 23 des Mémoires de l'Institut français d'Afrique noire. Contrairement à l'habitude, il n'est pas consacré à un sujet unique, mais groupe plusieurs monographies de moindre importance matérielle, tout en étant des contributions de valeur à nos connaissances ethnographiques.

D'abord une longue monographie par P. Delmond sur la ville Peule de Dori, dans la boucle de Niger, comprenant l'histoire, la géographie, la description de l'organisation sociale, politique et administrative, la vie familiale, l'activité économique, les coutumes religieuses et magiques.

Suit une étude par P. Dubie, et intitulée : la vie matérielle des Maures. Quoique la vie matérielle en soit la matière principale, cette étude traite aussi de l'organisation des groupes examinés, du pouvoir politique, et de quelques droits connexes.

J. C. Froelich présente un Catalogue des scarifications en usage chez certaines populations du Dahomey et du Nord-Togo, descriptions abondamment illustrées par des dessins.

La Phytothérapie maure est décrite par A. Leriche. Nous aurions préféré un ordre plus strictement scientifique, basé uniquement sur les noms latins, au lieu d'un mélange de termes scientifiques et populaires.

Une liste expliquée de noms individuels chez les Dogon du Soudan est présentée par D. Lifchitz et D. Paulme.

Enfin, Ch. Monteil nous donne la Légende du Ouagadou et l'Origine des Soninké : avec des textes indigènes traduits et annotés.

Le tout est abondamment illustré et accompagné de cartes géographiques.

V. M.



Werkwoordafleiding in Mongo en Oerbantoe.

De lotgevallen van de werkwoordsuffixen vanaf het Oerbantoe tot het huidige Lomóngo zijn heel leerrijk; ze tonen ons hoe een eenvoudig phonetisch ongevalletje een hele reeks grammatische omvormingen kan teweegbrengen.

Voor het Oerbantoe steun ik op MEINHOF-VAN WARMELO, *Introduction to the phonology of the Bantu languages*, 1932, wiens reconstructies van werkwoordsuffixen aan de toets van nieuwere gegevens goed weerstaan; de gereconstrueerde phonemen worden hier omgespeld tot:

i	e	ɛ	a	ɔ	o	u
m	n	ny				
b	l	j	g			
p	t	c	k			

De Lomóngo-feiten stammen uitsluitend uit HULSTAERT, *Practische grammatica van het Lonkundo*, 1938, een werk dat door betrouwbaarheid, indringen in het taaleigen en betrekkelijke volledigheid de beste Bantoe-grammatica (ITTMANN's *Duala*) dicht benadert.

Eerst worden hier in het kort de suffixen van het Oerbantoe voorgelegd, dan die van het Lomóngo (uitgaande van de vorm, niet van de betekenis); ten slotte volgt een poging om het (voor)historisch verloop te volgen.

*
* *

Het Oerbantoe had ongeveer het volgende stel suffixen:

- i- (cf -y-) causatief;
- o- (en -ego-, -ibo- enz.) passief;
- am- statief;
- an- wederzijds;

-el- of -el- applicatief ;

-al- neutro-actief ;

-ol- of -ol- (ook -olol-, -olol-, -okol-, -okol-) inversief-transitief ;

-at- contactief ;

-ek- of -ek-

1. intransitief-potentialis;

2. causatief, vooral in verband met -al- en -am-; het door Meinhof vermelde vormverschil tussen intransitief -ek- en causatief -ek-, waarbij hij vooral op het Herero steunt, is niet al te duidelijk ;

-ak- intransitief (zeldzaam) ;

-ok- of -ok- (ook -okok-, -okok-, -olok-, -olok-) reversief-intransitief.

*
* *

Bij de werkwoordsafleiding komen in het Lómóngo enkele representatieregels te pas die hier even moeten vermeld worden :

1. De klinkers e en o van affixen worden bij e of o vertegenwoordigd als e en o (Hulstaert blz. 2).

2. Vóór klinker zijn (l-i), (t-i) en (n-i) of (l-y), (t-y) en (n-y) telkens vertegenwoordigd door één phoneem : j, ts, en ny (Hulstaert blz. 7).

3. Het suffix -am- is na de klinker a als -em- vertegenwoordigd (id. blz. 76).

4. Als opeenvolgende klankgrepen het phoneem l hebben, is dat phoneem alleen in het eerste suffix vast ; een voorgaande kern-l is niet vertegenwoordigd, tenzij na i of u ; ook de l van een tweede suffix is niet vertegenwoordigd. Zie voorbeelden bij -el- en -ol-.

5. De suffixopeenvolging (-i-el-) is omgekeerd vertegenwoordigd, dus alsof we (el-i-) -ej- hadden. Zie voorbeelden bij -i- en -el-.

Gaan we nu de voornaamste suffixen van het Lómóngo na.

A. -i- (of -y-)

1° Causatief :

-tómby- (: -tómby-i-) doen dragen : -tómby- dragen

-méj- (: -mél-i-) laten drinken : -mél- drinken (regel 2)

Volgens sommige voorbeelden is dit suffix voor een deel primair, d.w.z. dat de kern niet zonder (dit of een ander) suffix voorkomt ; -i- alterneert dan met -am- , -ol- :

-túngy- vastzetten : -túngam- vastzitten

-kaj- (: -kal-i-) de voorzijde naar boven keren : -kalem- (: -kal-am-) de voorzijde naar boven hebben.

Met vertegenwoordiging van -i- na het suffix -el- (regel 5) :

túngy- vastzetten voor (: -túng-i-el-, alsof -túng-el-i-).

2° Enkele gevallen van intransitief of passief :

-ény- gezien kunnen worden : -én- zien

-tény- doorgesneden zijn : -tén- doorsnijden ; zo ook met -bún- breken, -át- splijten en enkele andere.

B. -ey- (-ey-)

1° Causatief :

(a) van kernen CV :

-léy- (dalende e) voeden : -lé- eten

-wēy- doen sterven: -wá sterven

(b) na s in:

-kásey- doen drogen: -kás- drogen

(c) soms na w (meest na w die niet alterneert met ol):

-sóngwey- gek maken: -sóngw- zinneloos zijn

(d) bij -én- zien en -ut- terugkeren (naast -uts-)

2° Actief-potentialis:

-keley- kunnen doen: -kel- doen

-bátey- kunnen bekomen, kunnen bereiken: -bát- bezitten

C. -o- (of -w-)

Reversief-intransitief tegenover -ol-:

-kombw- opengaan, geopend worden: -kombol- openen, -komb- sluiten

-sémw- van wal steken (over een prauw sprekend): -sémol- van de wal wegstoten: -sém- de wal raken.

D. -am-

1° Passief:

-étam- geroepen worden: -ét- roepen

-sangem- gezegd worden: -sang- zeggen (regel 3)

2° (Inchoatief-)statief als primair suffix (bij kernen die altijd door een suffix gevolgd zijn of tenminste door het eindelement -i):

-ékam- tegen aan gaan leunen: -éki tegen aan leunen

-tsingam- vastzitten aan: -tsingi id.

E. -an-

1° Wederkerig.

-langan- mekaar beminnen: -lang- beminnen

2° Intransitief of soms passief van enkele werkwoorden:

-fiman- geweigerd worden: -fim- weigeren

-fitan- bederven (intrans.): -fit- bederven (trans.)

-ökan- gehoord worden: -ök- horen

F. -el- (-el-) applicatief:

-sangel- zeggen tegen: -sang- zeggen.

Met toepassing van regel 4, waarbij de klinkers van kern en eerste suffix gewoon op elkaar volgen:

-keel- (: -kel-el-) doen voor: -kel- doen

-téel- (: -tél-el-) (huis) dekken voor: -tél- (huis) bedekken

-túel- smeden voor: -túl- smeden

-öel- (: -ól-el-) buitengaan ten opzichte van, -ól- buitengaan

öej- doen buitengaan voor (: ól-i-el-, aisof -ól-el-i- (regel 5), -ó-el-i-): -ój- (: ól-i-) doen buitengaan

-komboj- openen voor (: -komb-ol-el-, alsof -komb-ol-e-, -komb-ol-y-): -kombol- openen

-téfej-/ téfeel- spreken voor (: -tél-el-el-/ -tél-el-el-): -tél- spreken

G. -ol- (-ol-) reversief-transitief.

(a) als secundair suffix:

-kombol- openen: -komb- sluiten

sémol van wal stoten: -sém- de wal raken

Met toepassing van regel 4:

- éol- (: -él-ol-) uit de ellende helpen : -él- gebrek lijden
(b) als primair suffix tegenover -i-:
-ámbo- oprapen : -ámby- neerleggen
-ánol- uit de zon halen : -ány- in de zon leggen
-káto- van het vuur nemen : -káts- op het vuur zetten

* * *

Om te komen tot een historische verklaring moeten we eerst de representatieregels onderzoeken.

1. J. GREENBERG (Zaire 1951) heeft aangetoond dat reeds in het Oerbantoe de verbale suffixen met e en o verschijnen met ε en ɔ na een kern met ε of ɔ, behalve dat na ε de klinker o gangbaar was; die uitzondering bestaat niet in het Lómóngɔ, en het verschijnsel is dus in deze taal waarschijnlijk uitgebreid tot een strengere regelmatigheid.

2. De vertegenwoordiging van (n-i, l-i, t-i) vóór klinker door ny, j, ts is vooral eigen aan het Móngɔ, en is naar alle schijn tamelijk recent; de taalgeografie zal hier het best opheldering kunnen geven.

3. Van de suffixwisseling -am- : -em- was geen enkel parallel te vinden, noch binnen noch buiten het Lómóngɔ; een verklaring van deze dissimilatie is dus nog niet mogelijk.

4. Een vaag parallel van de regel over de l-phonemen hebben we bijv. in het Rundi, waar echter de r van de tweede stamsyllabe zich in zwakke positie bevindt: -tég-er-er begrijpen, te besluiten uit het perfectief -tégereye, verschijnt in het imperfectief als -tég-era. Verder onderzoek is hier nodig om de relatieve ouderdom van de regel te bepalen.

5. De laatste regel kan best op het Oerbantoe teruggaan: "een klinkersuffix *-i- of *-o- wordt laatst vertegenwoordigd, na de andere werkwoordsuffixen". In elk geval heeft het Rundi juist hetzelfde:

- ráar- de nacht doorbrengen
-ráaz- (: -ráar-i-) op zij leggen tot 's anderendaags
-ráariz- (: ráar-i-ir-, alsof -ráar-ir-i-) op zij leggen voor iemand.

Op de tweede plaats vraagt een bepaalde klankontwikkeling onze aandacht. Het phoneem *k van het Oerbantoe is in het Lómóngɔ voor een deel bewaard gebleven, maar voor een deel ook weggevallen, zonder dat we vooralsnog kunnen aangeven waaraan het verschil te wijten is. Voorbeelden van weggevallen *k:

- *-kópá 9 teek : -ófá 7 id.
*-túko 14 nacht : -ts(w)ó 3 id.
*-kól- groeien : -ólongw- id.
*-jóke 9 bij : -n-jwé 11 id.
*-ikal- zitten, verblijven : -yal- zijn
*-lók- regenen : -jw-é id.
*-lók- braken : -jw-é id.
*-kómb- vegen : -ómb- id.- (kómb- fig.)

Twee werkwoordsuffixen van het Oerbantoe vielen onder toepassing van deze regel: *-ek- en *-ok-.

Het eerste benaderde in zijn nieuwe vorm (*-e-) vervaarlijk dicht het suffix *-i-, vermits ze beide tot vertegenwoordiging tot -y- moesten komen. Dit samenvallen is juist door de betekenisverhoudingen zonder verdere verwickelingen gebleven: bij *-ek- waren

de sprekers van oudsher gewoon aan de betekenissen "intransitief" en "causatief", en voor zover het causatiefbetekenis had kon *-e- gemakkelijk met het causatieve -i- versmelten, zonder dat echte verwarring ontstond. Naast de grote massa van stammen met causatieve -i- is dus een kleine groep werkwoorden (*zien, breken, snijden, splijten...*) met intransitieve -i- bewaard gebleven. De vroegere causatieven op *-ek- zijn in het Lomóngo wellicht alleen door hun primair karakter te kennen: wisseling van -y- met -am-, -ol- en -i- bij een kern die niet zonder afleidingssuffix (of eindelement -i) voorkomt, zoals -túngy- *vastzetten*, -túngam- *vastraken*, -túngi *vastzitten* (maar er is geen *-túng-a).

Erger was het gesteld met *-o- en *-ok-, die beide candidaat waren om als -o- naast mekaar te staan; bij deze botsing had *-o(k)- (reversief-intransitief) de volle steun van zijn structurele tegenhanger -ol- (reversief-transitief), en het alleenstaande passieve *-o- heeft definitief het pleit verloren. De passiefbetekenis werd dan zo goed en zo kwaad als het ging aan allerlei suffixen overgemaakt die als intransitieven het best daarvoor in aanmerking kwamen.

I. Het statief *-am- is het dichtst bij een echt en regelmatig passief gekomen, zodat de statief-betekenis een voortdurend beperkter gebied toegewezen kreeg; daardoor is het klaarblijkelijk nodig geworden ook voor "statief" als versterking een andere vorm te vinden, die geen gevaar van verwarring met -am- als passief kon opleveren. Eigenaardig genoeg heeft hier een vervoegingsvorm dienst gedaan, het vroegere perfectief met eindelement -i, een vorm die nu in het Lomóngo tweeslachtig is: enerzijds moet hij in de grammatica als een soort van bijgebouw van de vervoeging beschreven worden, anderzijds is hij als statief -i in het woordenboek te vermelden als de tegenhanger van echte afleidingen (op -am-, -el- enz.) die met de vervoeging niets te maken hebben.

II. Het intransitief-potentialis *-ek-, naar de vorm samengevallen met -i- (causatief), behield zijn betekenis in -ény- *zichtbaar zijn*; in andere gevallen is de potentiale betekenis verloren gegaan, maar de zo bekomen intransitieven komen in betekenis dikwijls dicht bij passieven: -tény- *doorgesneden zijn* (naast -ténam- *doorgesneden worden*).

III. Moeilijker te volgen is de gedeeltelijke overgang van "wederzijds" naar "passief" bij het suffix -an-. Toch zijn daarvoor parallellen te vinden; in de Romaanse talen bijv. heeft het reflexieve se aan één kant wederzijdse betekenis gekregen (*se rencontrer*), en in de andere richting dient het als een soort passief (*cela se vend cher*). Voor één werkwoord is de overgang begrijpelijk: -ók- *horen*, -ókan- *elkaar horen*; over twee dorpen sprekend: *ze horen mekaar*, *ze liggen op gehoorafstand*; over één van die twee: *het ligt op gehoorafstand*, *het wordt gehoord*. Minder aannemelijk is de overgang bij -fím- *weigeren*, -fíman- (*iets*) *geweigerd worden*, (*iets*) *niet krijgen*; over: *ze weigeren (het) elkaar (en krijgen dus geen van allen iets)*? Onvoldoende is de verklaring voor gevallen als -fit- *bederven trans.*, -fitan- *bederven intrans.*

Al heeft het oude passief *-o- aldus drie opvolgers gekregen, toch is die vervanging altijd maar een lapmiddel gebleven: het passief is in het Lomóngo een spaarzaam gebruikte vorm in vergelijking met Bantoetalen in het Oosten.

Het suffix -ey- (-ey-) als causatief is het best te verklaren uit *-ek-i-; vgl. de talrijke parallellen met -esy-, -isy- in andere talen. Deze stapelvorm *-ek-i- bracht een oplossing in al die gevallen waar het k l i n k e r suffix *-i-, of de p a l a t a l e halfklinker -y- als onderscheidend element niet volstond: na k l i n k e r (-wá *sterven*, uit *-kúa), en na p a l a t a l e medeklinker (-kás- *drogen*, uit *-kac-). Voor gevallen als -ut-ey-, *doen terugkeren*, en voor het potentiaal-transitief -ey- zal evenwel een andere verklaring gevonden moeten worden.

De overige suffixen behoeven geen verklaring: ze zetten de verhoudingen van het Oerbantoe getrouw voort.

Als fasen in de ontwikkeling vonden we dus:

Het phoneem *k valt weg; daardoor dreigen *-o- (passief) en *-ok-, -o- (intransitief-reversief) samen te vallen.

Het suffix *-o- (passief) wordt verdrongen en raakt in onbruik.

De passiefbetekenis wordt gedeeltelijk overgenomen door -am-, ook wel door -an-, *-ek-, *-ok-.

De statiefbetekenis van -am- wordt gedeeltelijk overgenomen door het vervoegingselement -i, dat daardoor min of meer het karakter krijgt van een afleiding.

Het is niet uitgesloten dat de vierde fase van deze kettingreactie nog verdere verschuivingen teweeg heeft gebracht in de vervoeging.

De hier gegeven voorstellingen zijn niet bedoeld als conclusies, en zeker niet als definitieve conclusies; vóór we zover geraken moeten de feiten nog geografisch nagegaan worden in en buiten het Lómóng: bij verbreden van het onderzoek mogen we altijd verrassingen verwachten.

A. E. Meeussen.



Le mariage chez les Ntomb'e Njale du Lac Léopold II.

INTRODUCTION.

Après le prestigieux travail du R.P. Hulstaert : " Le mariage des Nkundo " (1) il pourrait sembler vain de vouloir aborder encore ce sujet à propos d'une peuplade voisine, qui si elle n'a jamais été qualifiée de nkundo n'en a pas moins été classifiée sous la dénomination " Ekonda " par M. Vander Kerken dans son ouvrage " L'Ethnie Mongo " (2). Les Ntomb'e Njale habitent en effet en lisière de cette " Ethnie " sur les deux rives du Lac Léopold II en territoire d'Inongo.

Aussi bien notre but n'est-il pas de livrer à la lecture une étude suivant, mutatis mutandis, le schème de l'ouvrage précité du R.P. Hulstaert, mais de procurer à d'autres, dont le terrain de recherches est plus étendu, quelques éléments utiles pour déterminer la place qu'occupent les Ntomb'e Njale dans l'Ethnie Mongo, et surtout sa signification générale dans cet ensemble de populations relativement disparates.

Coïncés entre les Ekonda et Nkundo patriarcaux et les Badia et Batou matriarcaux, les Ntomba du Lac présentent un mélange de ces deux systèmes d'organisation sociale : l'analyse de leurs us et coutumes se rapportant au mariage et à la famille pourrait être susceptible de jeter un jour nouveau sur les influences qu'ils ont subies depuis qu'ils ont quitté le Lac Tumba, se séparant du gros de la tribu, les Ntomb'Okolo (Ntomb'I-yeli) (3). Il nous faudrait posséder les éléments de comparaison nécessaires avec les coutumes de ces derniers pour en tirer des conclusions définitives.

Une fois en possession de ces conclusions, pourrions-nous sans doute avancer d'un pas vers la solution du problème " Ntomba- Nkole - Bakutu " traité à de nombreuses reprises et au sujet duquel des auteurs qualifiés dont les RR.PP. Van Bulck, Hulstaert, Boelaert et Monsieur Vander Kerken n'arrivent pas à se mettre d'accord (4). Il est vrai que les données actuellement disponibles, à en juger par ce qui en a été publié, ne sont guère que fragmentaires et se rapportent surtout aux migrations de différentes tribus pouvant éventuellement former un maillon de la chaîne discutée.

1) Institut Royal Colonial Belge. Section des sciences morales et politiques. Mémoire. Tome VIII. 1938.

2) Institut Royal Colonial Belge. Section des sciences morales et politiques Mémoire. Tome XIII. 1944. Volume I Livre II, p. 632.

3) Au sujet de cette migration, voir *Aequatoria*, 1953, no 2, pp. 41-48. l'article que nous avons publié sous le titre : " Les Ntomb'e Njale du Lac Léopold II ".

4) cfr. a- R.P. Van Bulck : " Les recherches linguistiques au Congo Belge ". Institut Royal Colonial Belge. Section des sciences morales et politiques. Mémoire. Tome XVI. 1948, p. 518.

b- R.P. Hulstaert: *Kongo Overzee* 1939, V, pp. 77-81.

c- R.P. Boelaert: *Aequatoria*, 1938, no 8, pp. 8-14.

d- Vander Kerken: op. cit. Volume I. Livre I, p. 81.

Signalons en passant que ce même problème semble se poser en territoire d'Inongo, du moins en ce qui concerne les noms : nous y trouvons en effet des *Ntomba*, les uns d'origine *Ntomb'Iyeli*, les autres d'origine *Ntomba-la-Nkole*, et des *Iyembe* qui se disent de même origine que les *Batetela* (*Bakutu?*). Ce n'est toutefois pas ici, à l'un des points extrêmes de la migration des diverses tribus dites "Mongo", qu'il serait possible d'en trouver la solution définitive.

Les tribus voisines, *Basengele* et *Bolia*, possédant une organisation assez semblable à celle des *Ntomba*, nous noterons au cours du présent travail l'une ou l'autre de leurs coutumes, pour autant qu'il nous fut donné d'en avoir connaissance. Ces investigations en dehors des *Ntomb'e Njale* nous occupant ici, se justifient par le but même de ces notes, soit permettre des études comparatives susceptibles de provoquer des conclusions d'ensemble sur cette partie de l'Ethnie Mongo. Dans l'article "Les *Ntomb'e Njale* du Lac Léopold II" dont question ci-dessus, nous avons pu déterminer qu'il y avait eu contact prolongé entre les *Ntomba* et les *Bolia*. Les *Ntomb'Okolo* ont en effet, au cours de leur migration, partiellement occupé le pays des *Bolia*. En outre la fixation des *Ntomba* dans l'habitat des *Nsese* y'Osanga doit également avoir influencé les vainqueurs. Sans doute faut-il y trouver l'origine de la patrilocalité des *Ntomba* du Lac.

Nous avons été très surpris de lire au sujet de ces *Nsese*, dans un manuscrit de Monsieur l'Administrateur d'Hollander, daté de 1925 et intitulé « Etude préparatoire à l'organisation des chefferies - Tribu des *Bolia* » le passage suivant : « Ils (les *Bolia*) avaient de plus à subir les attaques des *Bansese ya Bosanga*, nommés encore *Nsesembote*. Les *Bansese* n'étaient ni des noirs ni des européens, ils avaient la peau rougeâtre (Arabes sans doute) ». Cette affirmation nous paraît indéfendable. Il ne résulte en effet d'aucune source que les Arabes soient descendus jusqu'au Lac Léopold II. En outre, la tradition des *Ntomb'e Njale* en fait des *Nkundo* qu'ils auraient repoussés jusqu'en territoire d'Oshwe, sur la *Lukenie*. Enfin, le vieux moniteur de l'école normale d'Inongo, Bonse Théodore, m'a affirmé avoir retrouvé des traces d'au moins un clan des *Nsese* parmi la population actuelle. Et il ne s'agit pas de descendants d'Arabes.

Les *Iyembe*, voisins immédiats de l'Est, ne semblent pas avoir influencé les *Ntomba* avec qui ils furent en guerre jusqu'à l'arrivée des Européens. Ils empruntèrent certainement aux *Ntomba* la forme « *esenga* » du mariage, dans laquelle la dot payée est minime comparativement au taux dotal des patriarcaux voisins, *Ekonda* et *Nkundo*. Ajoutons cependant que cette forme d'union est plutôt tenue en mépris par les *Iyembe*. Nous concluons à l'emprunt de ce contrat matrimonial aux *Ntomba*, parce que les *Iyembe* dits *Lofombo*, vivant au milieu des *Ekonda*, en territoire de *Kiri*, ignorent complètement l'*esenga*. Ils ne connaissent que la forme « *isongi* » du mariage pour lequel la dot à payer est très élevée soit souvent au delà de 5.000 francs.

Les territoires de *Bikoro*, *Ingende*, *Kiri* et *Inongo*, offrent un tel enchevêtrement de groupes distincts qu'il peut paraître a priori impossible de déterminer leurs coutumes originales ainsi que les diverses influences subies. Nous savons toutefois que les divers groupements du territoire de *Kiri* forment un tout plus ou moins homogène, étant tous *Ekonda*, à l'exception des *Iyembe* ⁽¹⁾ dont on connaît d'autre part la route suivie au cours de leur migration et le long de laquelle se sont fixés différents clans ⁽²⁾ Les *Ekonda* également ont été étudiés à diverses reprises et l'histoire de leurs migrations est relativement bien

1) Mr Vander Kerken, op. cit. p.633, en fait des *Ekonda*.

2) R. P. de Schaetzen, Les *Iyembe* du Lac Léopold II *Æquatoria* 1950 n° 2 pp. 64-66.

connue du moins dans leurs dernières phases et leur arrivée dans leur habitat actuel. (1)

En territoire d'Inongo, Basengele, Bolia, Ibenga (groupement de Bolia englobé dans le secteur d'Inongo, tous les autres Bolia constituant le secteur des Bolia), et Ntomb'e Njale, outre les contacts actuels de voisinage, sont liés par certaines parentés. De nombreux mariages sont contractés de nos jours entre membres de ces différentes sous-tribus. Ainsi la mère de Mobilanga, père et prédécesseur du Iyeli actuel des Ntomba (2), était d'origine Bolia. Ce chef s'entoura de conseillers Bolia qui, aujourd'hui encore, après sa mort survenue il y a quelques années, sont toujours conseillers coutumiers du chef et juges au tribunal secondaire des Ntomb'e Njale. Tout cela constitue une nouvelle source d'influence: nous avons pu déceler une coutume Bolia qui a acquis droit de cité chez les Ntomba à une époque assez récente (3).

D'autre part, les Bolia conquièrent jadis le territoire occupé par les Basengele, formés eux-mêmes d'un mélange de Baboma et de Badia matriarcaux. Les clans qui depuis cette conquête se succèdent au pouvoir dans les différents groupements Basengele descendent des vainqueurs Bolia, soit chez les Gongo, les Mbelo, les Mpenge et les Bokote. Il ne manque pas d'intérêt d'ajouter que suivant la tradition des Mbelo, niée par les autres Basengele, le conquérant de Gongo'Osengere, Kengulu, était un ancien esclave affranchi, d'origine Iyembe, de l'Ilanga y'Olia Lobonge (4), qui après avoir été relevé de sa condition serve, dirigea l'expédition contre le territoire occupé actuellement par les Gongo.

Notons pour en terminer avec les contacts, qu'il existe en territoire de Kutu plusieurs villages comme celui de Kibu constitués par un mélange de Badia et de Ntomba. Ces derniers avaient en outre conquis le village wadia de Nganda que l'administration a englobé dans la chefferie des Badia.

Ces déterminations d'influences diverses permettront après études de dépouiller les différentes coutumes des récents apports étrangers et par voie de conséquence fournir des hypothèses plus probables et peut-être des preuves sur les origines réelles des populations fixées au Lac Léopold II.

De ce rapide coup d'œil nous concluons que les Ntomb'e Njale étaient matriarcaux avant leur départ pour le Lac Léopold II. Cette organisation sociale subit ultérieurement quelques transformations au contact d'autres tribus, entre autres Bolia et Bansese y'Osaanga.

En outre les vieux Ntomba ajoutent que la langue de leurs ancêtres était étroitement apparentée à celle des Bobangi: certains mots archaïques encore connus de nos jours confirment cette thèse.

En conclusion, et suivant en cela le R. P. Hulstaert (5), nous ne pouvons suivre la thèse de Monsieur Vander Kerken selon laquelle les Ntomb'e Njale seraient des Ekonda

1) R. P. Rombauts: Les Ekonda - *Aequatoria*, 1945, VIII, 4, pp. 121/127.

Ekonda e Mputela - *ibid.*, 1946, IX, 4, pp. 138 152.

Tonétique du lokonda - *Kongo-Overzee*, 1949, XV, I, 10 23.

RP. De Boeck J. : *Spraakkunst van het lonkonda* — *Aequatoria*, 1939, n°9 pp. 97/106

Eenige nota's over het inlandsch huwelijk bij de Ekonda — *Congo*, 1933, 1, 4, pp. 547/554.

Bourton : Etudes non publiées, 1924-1925:

" Etude préliminaire à l'organisation du groupement Bakonda du territoire de Kiri " (anonyme que nous croyons de la plume de Mr Van Hoeck)

2) Iyeli est le titre porté par le chef coutumier des Ntomb'e Njale

3) Il s'agit de la coutume appelée " nsese y bangu " dont il sera question plus loin.

4) " Ilanga y'Olia " est le titre porté par le chef coutumier des Bolia Ibeke..

5) R. P. Hulstaert: Recension de l'ouvrage de Monsieur Vander Kerken " L'Ethnie Mongo " *Aequatoria*: 1946, n° 2 p. 72.

(2). Nous ne pouvons non plus accepter la même affirmation de Monsieur Vander Kerken en ce qui concerne les Basengele et les Bolia, donc également Ibenge et Lukanga. Dans une étude non publiée sur les Bolia, Monsieur l'Administrateur territorial d'Hollander notait au chapitre : " Sous-tribu des Ngangi dits Bakwala : " Ils se défendent tous (les Bolia) d'être des Ekonda. Ce nom ne leur rappelle que le nom d'une forêt qu'ils ont traversée en cours d'exode et qu'ils appellent Mokonda Mputela ". (2) Quand aux Basengele contemporains il convient d'attirer l'attention sur le fait que les conquérants Bolia, qui ne sont donc pas des Ekonda, n'ont pas entièrement fusionné avec la population mosengele originelle. C'est ainsi que, par exemple, dans l'importante agglomération de Masimba, en secteur de l'Olongo-Lule (Basengele), il existe deux capitas du village, représentant chacun une des deux fractions Bolia et Mosengele. Or, comme dit plus haut, les Basengele d'avant la conquête Bolia étaient formés d'un mélange de Badia et de Baboma matriarcaux. Enfin, il nous fut totalement impossible d'obtenir confirmation de la généalogie avancée par Monsieur Vander Kerken (3). Etant établi que les Ntomb'e Njale sont une branche émigrée des Ntomb'Okolo (Ntomb'Iyeli), il resterait à déterminer si ces derniers admettent la généalogie en question.

COUTUMES MATRIMONIALES

I.- INITIATION SEXUELLE

Les associations prénuptiales étant inconnues au Lac Léopold II, l'initiation aux choses de la sexualité se fait graduellement aux cours des jeux que pratiquent les jeunes gens. Comme il est strictement interdit aux parents d'aborder ce sujet avec leurs enfants, ce sont les aînés qui s'en chargent. Cet enseignement est d'absolue nécessité, car, lorsque plus tard ils seront en âge de rencontrer un partenaire de l'autre sexe, il ne faudrait pas qu'ils ignorent quoi que ce soit à ce sujet sous peine de voir publiée leur maladresse et devenir ainsi la risée de tous. C'était jadis d'autant plus grave qu'il s'agissait presque toujours de couples destinés à se marier, vu la coutume des fiançailles précoces. Si l'un des fiancés venait à s'apercevoir que l'autre n'avait pas été dûment mis au courant, les fiançailles auraient été rompues et le maladroît aurait difficilement trouvé à se marier avant longtemps.

Alors que l'excision du clitoris n'est pas pratiquée sur les filles, la circoncision (nke-te) est obligatoire pour les garçons. Cette opération ne constitue pas un rite religieux ni le passage d'une classe de la société dans une autre, ni encore un rite d'initiation mais uniquement une mesure d'hygiène. Elle a lieu en général peu après la naissance et est pratiquée par un habitant quelconque du village qui s'est spécialisé dans cette opération. Aucune peine ne viendrait sanctionner la soustraction à cette coutume. Toutefois l'homme qui ne l'aurait pas subie se verrait tenu à l'écart par les femmes et injurié du nom de " bonswe " (incirconcis). Les femmes refusent tout rapport sexuel avec un homme qui n'aurait pas recouru à cette mesure d'hygiène. Le malheureux ne trouverait d'ailleurs pas à se marier, car la première femme qu'il aurait sollicitée ne manquerait pas de porter ce fait à la connaissance de tous les habitants du village.

1) Vander Kerken : op. cit. p. 632.

2) Au sujet de l'appellation " Mputela " voir R. É. Rombauts : " Ekonda e Mputela " - *Aequatoria*, 1946, 4. pp. 138/152.

3) Vander Kerken : op. cit. P. 650.

II.- LES EMPÊCHEMENTS AU MARIAGE :

a) Endogamie et exogamie :

Jadis les Ntomba ne pouvaient se marier qu'au sein de la tribu. Cette obligation était très stricte au point que le contrevenant eût été banni sans rémission. Petit à petit cependant la sévérité de cette règle s'amenuisa et des mariages se contractèrent avec des membres des tribus voisines : Iyembe, Ibenga, Bolia et Basengele. Elle s'est néanmoins maintenue dans toute son intransigeance vis-à-vis des Batwa. Un "weti" (terme lontomba équivalent de "muhoto") qui épouserait une femme "botwa" (forme lontomba pour "motwa") se verrait toujours imposer la peine du bannissement. Le mari ainsi déchu de ses droits ira résider dans le village de sa femme où il sera désormais considéré comme un véritable botwa. Infligeant aujourd'hui cette sanction, la coutume s'est sensiblement adoucie, car jadis un tel écart eut été puni de mort, de la main même du chef de clan.

Dans le clan, l'exogamie est la loi inviolable jusqu'à la quatrième génération descendant d'un même ancêtre. Toutefois les "bankana" (nom de descendance des enfants de la quatrième génération par rapport à leur ancêtre commun) peuvent contracter mariage après avoir levé la prohibition. Dans ce but, le futur époux remet une chèvre à "l'elombe" (chef de clan) qui la tuera et l'offrira en repas aux membres du "bokundi" (clan).

Les enfants d'un polygame, issus de mères différentes, ne peuvent contracter mariage, pas plus que ceux de deux demi-frères. La défense, très stricte, s'étend encore aux relations extra-conjugales de deux cousins germains, qui sont également tenues pour incestueuses.

Aucune sanction n'est prévue pour l'inceste, mais cette infraction jeterait le discrédit sur ceux qui s'en seraient rendus coupables. Cet acte est considéré comme "yenwa" c'est à dire comme devant provoquer la colère des ancêtres qui se vengeraient en faisant périr un membre du clan. Outre cette menace de l'autre monde, il y aura un "mbalaka" (1) à payer par l'incestueux dont la complice viendrait à décéder après des rapports coupables. La gravité de ce désordre moral pousse les Ntomba à y voir, en cas de décès, une relation de cause à effet, ce dernier voulu par les ancêtres pour venger leur honneur flétri par le criminel.

b) Empêchements par alliance :

Dans un certain nombre de cas l'alliance se substitue à la consanguinité pour former obstacle au mariage. C'est ainsi qu'un veuf ne peut épouser une de ses belles-sœurs. Le mariage est également interdit entre le père du mari et la mère de la femme, si celle-ci venait à être libre, car, une fois leurs enfants mariés, ils sont considérés comme étant leurs père et mère. Des relations sexuelles et a fortiori un mariage en contravention aux règles ci-dessus énoncées constitueraient ce que l'on peut appeler un inceste réputé. En régime matrimonial polygamique, un indigène « bonkolongo » (c'est le nom signifiant que l'indigène est de statut ordinaire et non chef ou apparenté à ce dernier) ne peut contracter mariage avec la sœur ou même avec la cousine germaine d'une de ses femmes : ce genre d'union est un privilège réservé au seul « Iyelintomba » chef de tribu. (Le terme bonko-

1) Mbalaka : dommages-intérêts dus en vertu de la coutume suite à une infraction, en général équivalente au crime du droit belge, parmi lesquelles l'homicide volontaire, dont l'incestueux est dans ce cas, considéré comme coupable.

longo est donc employé par opposition à celui de Iyelintomba).

c) Autres empêchements :

1°) *Impuberté* : Le mariage n'était jadis contracté que suite à des fiançailles précoces, en fin desquelles, ainsi qu'il sera exposé plus loin, se plaçait une période probatoire, véritable mariage à l'essai. Or cette probation ne pouvait se faire qu'à la puberté de la jeune fille. La loi ancestrale punit d'ailleurs très sévèrement les rapports sexuels des jeunes gens impubères de l'un et de l'autre sexe. Les parents d'une fille coupable de méconduite lui introduisaient, en guise de châtiment, du pili-pili dans le sexe. Chez le jeune garçon cet ingrédient était introduit sous les paupières.

2°) *Divorce* : Une femme répudiée ne peut décemment contracter mariage avec le père ou un neveu de son premier mari sinon elle se verra accusée d'avoir eu des rapports coupables avec celui-ci avant la dissolution de son précédent mariage. Elle sera de ce fait en butte au mépris de tout le monde, mépris dont les effets peuvent être bien plus terribles qu'une véritable sanction que la coutume aurait prévue. En fait celle-ci ne veut pas d'un tel mariage mais ne sanctionne pas expressément l'inobservance, comme c'est d'ailleurs le cas pour nombre de ses prescriptions.

3°) *Veuvage* : A la mort de son époux, une femme est tenue à observer une certaine période de veuvage au cours de laquelle il lui est non seulement défendu de se marier mais encore d'adresser la parole à tout homme qui la poursuivrait de ses assiduités. La prescription est stricte, mais il appartient à la femme elle-même de fixer la durée de cette période, ce qu'elle fait à la mesure de l'amour qu'elle portait à son mari. La coutume offre elle-même cependant une porte de sortie, un moyen d'échapper à l'observation de ce silence: un homme peut en effet s'assurer les faveurs d'une veuve, et donc lui permettre de parler à condition de lui remettre une petite somme d'argent appelée "bolipola munya". Ce terme signifie: "ouverture de la bouche," et le montant qui en était jadis d'un ilenge ⁽¹⁾ est actuellement de cinq ou dix francs. Si l'aventure se conclut par un mariage cette somme reste définitivement acquise par la femme, autrement dit elle ne fait pas partie des valeurs dotales. Elle ne doit donc pas être restituée en cas de divorce.

4°) *Divers* : Dans d'autres cas, la coutume n'interdit pas la conclusion du mariage, mais les parents mettront tout en œuvre pour empêcher l'union, parce qu'elle serait très mal vue par la société: ainsi celui que voudrait contracter une jeune fille avec le fils d'un voleur. Le vol est en effet aux yeux des Ntomb'e Njale la plus grave des infractions que puisse commettre un homme. C'est d'ailleurs la seule à laquelle ils attribuaient un caractère pénal incontestable: le voleur était puni de mort par pendaison, sur ordre de l'Iyeli, sans jugement, après constatation du flagrant délit. De même, il ne viendrait pas à l'idée de parents d'autoriser le mariage de leur enfant avec un membre d'un clan ennemi.

Jadis les parents veillaient à ne pas laisser épouser par leur fille un homme d'une condition sociale moindre que la leur, afin que la vie matérielle lui soit assurée dans la même mesure qu'elle l'était chez eux. Ils mettaient tout en œuvre plutôt pour la faire rechercher par un riche polygame chez qui son bien-être était assuré. En outre chez un tel mari elle était astreinte à moins de travaux ménagers que chez un monogame, homme très peu fortuné qui ne pouvait payer la dot de plusieurs épouses.

1) Il s'agit d'une botte de monnaie indigène composé de dix nkata (mitako), fils de cuivre recourbés, valant approximativement un franc pièce aujourd'hui.

III. LES FIANÇAILLES :

a) Les fiançailles précoces :

Les Ntomb'e Njale donnent à ce système, qui jadis était la règle générale, le nom de "wali o mbongo" c'est à dire; femme à élever. Ce faisant, ils rendent exactement compte de ce qu'est cette coutume, ainsi que nous le verrons ci-dessous. Il s'agit de véritables fiançailles, bien que conclues avec des petites filles, parfois non encore nées. Le terme "isai" qui correspond au français fiançailles s'applique à une coutume qui n'est rien d'autre qu'un mariage à l'essai, ne nécessitant aucun engagement formel ni de la jeune fille ni du candidat au mariage.

La coutume de la "wali o mbongo" étant d'usage constant jadis nous en entamons immédiatement l'étude. En effet le problème des relations sexuelles ne se posait qu'entre fiancés, gens mariés ou revêtues d'un caractère adultérin. À cela une exception est constituée par les jeunes filles infirmes : nous en traiterons plus loin.

Voici quelques dizaines d'années il n'était pas rare qu'un homme jetât son dévolu sur un enfant encore dans le sein de sa mère pour se la réserver comme épouse. lorsque plus tard elle serait en âge de contracter mariage. Rencontrant en chemin une femme enceinte il l'arrête et lui signifie que si l'enfant à naître est une fille, elle sera son épouse. La femme n'aura d'ailleurs pas besoin d'être interpellée pour connaître les intentions de l'homme. C'est en effet le seul cas où la coutume autorise un homme à aborder une femme qui ne lui est pas apparentée. Toute épouse trouvée en conversation dans un lieu retiré avec un homme qui est étranger à son clan ainsi qu'à celui de son mari se voit ipso facto accusée d'adultère dont ce genre d'entretien est une forme.

À la naissance de l'enfant, si c'est bien une fille, le candidat envoie un messager porteur d'une flèche "ikula" et vient lui-même rendre visite à ses futurs beaux-parents. Arrivé devant leur case il jette un petit coquillage appelé "lotimbo" dans le pot où la maîtresse de maison conserve l'eau du ménage. À partir de ce moment lui seul peut revendiquer la fille comme fiancée, personne d'autre n'ayant plus le droit de la demander en mariage. La petite fille est donc réellement fiancée à partir du moment où un lotimbo a été jeté dans le pot d'eau de sa mère. Plusieurs hommes auraient d'ailleurs pu manifester leur intention d'épouser cette enfant alors que la mère était encore enceinte. Le candidat agréé était le premier qui se présentait pour jeter le lotimbo. Personne après lui n'avait plus le droit d'accomplir ce rite. Le vieux notable Nyoï Louis, âgé d'environ 70 ans, (1) se souvient avoir été témoin dans sa jeunesse d'une bataille entre deux hommes qui avaient jeté un lotimbo pour la même fille, bataille qui se termina par la mort des deux antagonistes, tant elle avait été violente.

Si, au lieu de la petite fille attendue, naissait un garçon, il se concluait entre lui et le fiancé manqué une sorte de pacte d'amitié appelé "bokila".

La flèche envoyée par le candidat lors de la naissance de la petite fille ne constitue pas un paiement mais un instrument de preuve destiné à réserver ses droits au mariage. Droits exclusifs, puisque le père de l'enfant ne peut plus accepter d'autre ikula, si sa fille a trouvé un soupirant. . . . avant sa naissance.

Aucune cérémonie spéciale n'accompagne la naissance de l'enfant mais désormais le

1) Il porte encore le titre de "Iyel'i nongo" c'est-à-dire chef de guerre de la tribu. Ne pas confondre avec le titre du chef de la tribu: "Iyelintomba" ou "Iyelindongo". Le chef étant "Iyeli" et le chef de guerre "Iyela".

fiancé, ou éventuellement son père ou encore son oncle maternel, est tenu de participer à l'entretien de la petite fille. Il fournira à ses futurs beaux-parents une partie des produits de sa pêche et de sa chasse (nsi la nyama) ainsi que des fruits de ses champs. Il leur enverra également des tissus destinés à habiller sa fiancée. Les valeurs ainsi remises pour l'entretien de l'enfant portent le nom de "bobongola-bongola".

Si la petite fille n'a pas été retenue dès sa naissance, le candidat désirant se la réserver pour épouse enverra également une " ikula " aux parents mais il ne jettera pas de coquillage dans le pot à eau de sa future belle-mère. Et dans le présent cas, le père de l'enfant, ou son oncle maternel si elle réside chez ce dernier, peut en accepter de tout homme désireux de l'épouser plus tard. Ces envois de flèche peuvent se faire jusqu'au moment où la jeune fille est devenue pubère: c'est à ce moment qu'auront lieu les fiançailles (isai).

Il peut arriver que tout en ayant cette fiancée "enfant" l'homme contracte mariage avec une autre femme. Les droits de préséance dans le harem réservés à la première femme, la "nkum'ikolo" (maîtresse de la maison), n'en demeurent pas moins l'apanage de la première fiancée qui pourra les exercer dès que son mariage aura été célébré. De par l'antériorité du choix que le polygame a fait de sa fiancée-enfant, cette dernière est sa première épouse. Insistons encore sur le fait qu'au contraire de ce qui passe ailleurs, non seulement le mariage ne peut avoir lieu qu'à la puberté de la jeune fille, mais jusqu'à ce moment elle demeure dans sa famille. Si l'homme entretemps a conclu un mariage avec une autre femme, l'obligation de l'entretien de sa fiancée demeure pour lui entière comme par le passé: il fournira à ses futurs beaux parents les mêmes "bobongola-bongola" qu'il leur envoyait avant son mariage avec celle qui est d'emblée sa seconde épouse.

Si des difficultés surviennent entre les futurs époux durant la période où une fille est "wali o mbongo" le fiancé est obligé de porter le différend à la connaissance de ses futurs beaux-parents qui arrangeront l'affaire eux-mêmes. Agir autrement pourrait signifier pour l'homme la rupture des fiançailles surtout s'il devait se disputer avec la fille.

Lorsque la jeune fille atteint l'âge de la puberté il lui appartient de fixer son choix sur ce fiancé qu'elle a depuis sa tendre enfance. Elle est en effet libre de le refuser et dans ce cas les parents lui restituent la flèche et toutes les valeurs qu'il a versées à titre de participation à l'entretien et à l'éducation de celle dont il espérait faire sa femme. Si la jeune fille venait à décéder, tout serait également restitué au mari manqué.

Si la jeune fille a le droit de refuser un fiancé une fois qu'elle est pubère, il appartient à son père, ou éventuellement à l'oncle maternel si elle réside chez lui, d'agréer le candidat au moment de la remise de l'ikula. Il refusera d'ailleurs la flèche qui lui serait offerte par un voleur ou par un prétendant de mauvaise conduite notoire. La décision du père n'est cependant pas définitive et si celle-ci a été prise sans pouvoir être justifiée par lui, il peut être passé outre à son refus et il revient alors au chef de clan (elombe) maternel de donner un consentement valable.

b) Les fiançailles proprement dites :

Comme nous l'avons fait remarquer ci-avant, il s'agit en réalité d'un mariage à l'essai, puisque du résultat de cette tentative de vie commune dépendra la conclusion de l'union définitive par paiement de la première partie de la dot. En l'ontomba ces fiançailles portent le nom de « isai ».

Lorsque la fiancée est devenue pubère, le jeune homme ou le polygame qui avait envoyé jadis une ikula pour se la réserver et qui a participé à son entretien, se rend chez son futur beau-père. Il lui remet une nouvelle valeur constituée soit par une seconde flèche

soit par une noix palmiste « lolika ». Ce versement qui porte le nom de « lolanga lo alo » (1) est, comme la première flèche envoyée par le prétendant, un instrument de preuve et non un paiement. En le remettant, le futur mari, prend désormais sur lui la responsabilité de ce qui peut arriver à sa fiancée pendant toute la durée des fiançailles.

Après remise du « lolanga lo alo » le fiancé emmène la jeune fille chez lui pour y passer la nuit. S'il est encore jeune, son père ou son oncle maternel feront cette démarche à sa place. Un polygame envoie souvent sa première femme pour le remplacer.

Ce « lolanga » (2) doit être payé par tout homme qui désire passer la nuit avec une femme, fût-elle prostituée. Il est dû au propriétaire de la maison où réside la femme. A partir du moment où ce paiement est effectué entre ses mains il n'a plus aucune responsabilité vis-à-vis des ayants droit de la femme qu'il héberge, cette responsabilité étant désormais à charge de celui qui a pris la femme chez lui après remise du « lolanga ».

Si une contestation venait à surgir au sujet d'un événement survenu au cours de la nuit passée par la femme chez son amant, aucune suite judiciaire ne pourrait y être donnée si le « lolanga lo alo » n'est pas produit. Le logeur sera même tenu pour responsable de ce qui lui arrive, à moins qu'il ne puisse faire la preuve suffisante qu'il a été abusé par la femme. Si celle-ci a employé la ruse pour rejoindre secrètement son amant, ce dernier n'encourra pas la moindre responsabilité du chef de ce qui peut lui survenir. Quelques temps avant l'arrivée des Européens au Lac Léopold II, une femme serait ainsi morte, une nuit, entre les bras de son amant alors que celui-ci n'avait pas remis pour elle de « lolanga lo alo », sans qu'il y ait eu négligence de la part de celui chez qui elle résidait. L'homme se contenta de jeter le cadavre sur la voie publique et ne fut jamais inquiété. (3)

L'on comprend aisément que dans ces conditions il est strictement défendu à la fiancée de quitter la case de son futur mari dans le courant de la nuit. Chaque matin elle s'en retourne cependant chez ses parents auprès desquels elle passe la journée et qu'elle aide aux soins du ménage.

Le versement du « lolanga lo alo », instrument de transmission de la responsabilité sur la femme, restreint cependant cette dernière à la durée de la nuit. Le fiancé ne peut être rendu responsable de ce qui surviendrait à sa future tandis qu'elle se trouve, de jour, chez ses parents.

Cette coutume d'emmener chaque soir sa fiancée pour passer la nuit avec elle porte le nom de « koso balo » : prendre pour dormir. Ajoutons qu'une fiancée n'a pas le droit de se dérober à ce concubinage prématrimonial et qu'en cas de résistance de sa part la force peut être employée pour l'y obliger.

Si l'homme habite un autre quartier (4) de la même agglomération ou un autre village, le montant du « lolanga lo alo » sera légèrement majoré. On l'appelle alors « lola-

1) Gfr. G. Hulstaert : « Le Mariage des Nkundo » Institut Royal Colonial Belge Section des sciences morales et politiques. Mémoire. 1938 pp. 119-124.

2) pluriel : ndanga.

3) Cet incident nous a été rapporté par le chef du secteur d'Inongo, Masumbuku Simon, lequel l'a entendu raconter par Mobilanga, père et prédécesseur de l'actuel chef des Ntomb'e Njale. Basambi Joseph Avant d'être chef de secteur, Masumbuku fut à partir de 1933 et pendant une dizaine d'années greffier du tribunal secondaire des Ntomb'e Njale sous le chef Mobilanga.

4) Les villages des Ntomb'e Njale étaient jadis très étendus et divisés en quartiers et hameaux séparés par des bosquets. Cfr à ce sujet: Vander Kerken "Ethnie Mongo" citée. Volume I, Première Partie, Livre I, p. 93 et R. Philippe, "Les Ntomb'e Njale du Lac Léopold II," *Æquatoria*, 1953, n° 2 p. 46

nga l'ipenda nkeka", ipenda nkeka signifiait: traverser le bosquet. (1). Le supplément à payer dans ce cas se justifie par la longueur du chemin à parcourir et les embûches qu'on peut y rencontrer, par exemple des troncs d'arbres abattus, des serpents ou la traversée du Lac qui est sujet à de très violentes tempêtes. Ce dernier mesure dans sa plus petite largeur à partir d'Inongo environ 13 kilomètres (Inongo-Selenge) et bien que les Ntomba riverains, payeurs très habiles, se laissent rarement surprendre, il n'en constitue pas moins un sérieux danger.

Lorsqu'il y a "ipenda nkeka" et résidence dans un autre village la jeune fille ne rentre pas quotidiennement chez ses parents mais réside deux à trois mois au village de son fiancé sans retourner chez elle. Au cours de cette période les futurs époux apprennent à se connaître et à estimer leurs qualités mutuelles. Outre l'observation à laquelle elle est soumise de la part de son fiancé, les vieux du clan de ce dernier ne manquent pas de la suivre pas à pas au cours de ce séjour qu'elle fait chez eux en vue d'épouser leur parent. A la fin du stage ils donneront leur avis sur le comportement de la future épouse aussi bien au point de vue ménager qu'au sujet de son comportement vis à vis d'eux-mêmes et des autres habitants du village. Celui qui exerce l'autorité paternelle sur le jeune homme ne manquera pas, dans sa décision, de tenir compte des conseils des anciens du clan.

Cette période probatoire étant achevée le prétendant ramène la jeune fille chez ses parents. S'il habite le même village il la raccompagne chez elle un matin. Son père, ou lui-même, ou encore son oncle maternel remet au père de la jeune fille certaines valeurs qui doivent compenser la privation que lui et la mère ont eu de leur fille pendant cette période du "koso balo". Ces valeurs qui portent le nom de "iboke" (paquet) étant un véritable paiement, une indemnisation aux parents de la jeune fille qui n'ont pu profiter de son travail ou tout au moins ont été privés de sa présence durant les soirées et les nuits de l'épreuve, leur sont définitivement acquises. Elles ne font pas partie des valeurs dotales et ne devront donc en aucun cas être restituées: ni en cas de divorce, ni même si le mariage n'était pas conclu après l'essai tenté de vie commune. Jadis cet "iboke" consistait en une hotte de viande de chasse, d'où son nom. Aujourd'hui on paie en monnaie européenne.

Le montant de ce paiement varie d'après la fortune du prétendant et la durée du "koso balo". L'indemnisation se calcule au prorata de la perte subie par les parents du chef de l'absence de leur fille. Cette coutume est encore très vivace de nos jours, même chez les catholiques. Pour éviter que pareil abus ne se produise avant qu'ils bénissent un mariage religieux, les missionnaires obligent les jeunes filles à résider à la mission des religieuses pendant toute la durée de la proclamation des bans.

Nous avons dit plus haut que, si la jeune fille n'avait pas été réservée dès avant sa naissance, l'« ikula » pouvait être remise par plusieurs hommes à celui qui exerce l'autorité paternelle sur la jeune fille. Dans ce cas la jeune fille ne se dérobera pas à ses obligations: elle pratiquera le mariage à l'essai avec chacun de ses soupirants. Ceux-ci, à tour de rôle, viendront la chercher et l'emmèneront chez eux pour tenter l'expérience de la vie commune. Mais à celui qu'elle a choisi la jeune fille demandera de verser au plus tôt la première par-

1) Dans une brève étude non publiée intitulée: "Notes sur le mariage coutumier chez les Tumbandjale", datée de mai 1940, Monsieur H. Engels dit au sujet du "lolanga l'ipenda nkeka": "Par ce paiement on n'indique autre chose que l'endroit où la femme passe la nuit".

Monsieur H. Engels semble avoir perdu de vue que le rôle essentiel du lolanga est la transmission de responsabilité outre la preuve qu'il constitue de l'endroit où la femme passe la nuit. Cet aspect transmissif nous paraît essentiel au point de vue juridique ainsi que l'établit l'exemple rapporté plus haut de la femme morte entre les bras de son amant sans que ce dernier ait payé le lolanga.

tie de la dot (ikilo) qui porte le nom d'«ipamjaka bele», ce qui signifie : disperser les hommes. Elle fait comprendre aux autres qu'il est absolument inutile qu'ils continuent leurs assiduités et surtout qu'ils ne doivent pas commencer à payer la dot. Evidemment n'a pu remettre de flèche que celui qui a été agréé par le père réel ou putatif de la jeune fille. Mais si celui-ci en a accepté plusieurs, elle est maîtresse du choix de son cœur, et peut écarter, lors du "koso balo" qui elle veut, et désigner directement celui qu'elle désire prendre pour époux. Dans ce dernier cas au moins, la liberté de la future épouse n'est pas un vain mot, et les Ntomb'e Njale tiennent compte de sa volonté. Son dernier mot n'est d'ailleurs pas dit car elle devra encore marquer publiquement son accord lors du versement de la dot. On lui demandera la permission d'accepter ce paiement qui fera d'elle une épouse. Sans doute des négociations ont-elles souvent lieu entre les familles sans consulter l'intéressée et par déférence ou crainte arrive-t-il souvent qu'elle accepte le choix de ses parents. Mais peut-on assurer que tous nos mariages européens sont toujours librement consentis et qu'aucun n'est conclu pour satisfaire des intérêts familiaux, politiques ou financiers ? Sommes nous si éloignés des mariages par raison d'état ? Personne ne pourrait affirmer qu'il ne s'en conclut plus de nos jours.

On donne également le nom de "iboke" à la somme d'argent (jadis paiement en nature) remise à une prostituée, "bokelwa" en lontomba, pour prix de la nuit passée en sa compagnie. Cette somme lui est définitivement acquise : si elle lui a été payée à l'avance, elle ne doit pas la rembourser au cas où elle ne se rendrait pas chez l'homme. Les Ntomba explique cette coutume par l'adage : "Bento bale bankana ba nka bongole bongole" ce qui veut dire : les femmes sont les petites filles d'une grand' mère gâtée.

c) Relations sexuelles entre fiancés :

Les fiançailles chez les Ntomb'e Njale, véritable mariage à l'essai, comportent obligatoirement des relations sexuelles entre les fiancés. C'est assez dire que la virginité n'est pas prise en compte : elle est coutumièrement impossible et nous avons dit que cette pratique était tellement ancrée dans les mœurs que même chez les catholiques les missionnaires doivent prendre des mesures de surveillance pour l'empêcher. Mais d'autre part, des relations entre personnes non fiancées étaient jadis impossibles, puisque, interdites avant la puberté, elles devenaient obligatoires dès celle-ci par la conclusion de l'«isai» comportant le "koso balo". La polygamie, véritable course à la femme, n'en laissait aucune libre dès avant la puberté, les candidats désirant s'assurer le plus grand avantage possible en recherchant les petites filles. Il est assez paradoxal d'entendre de vieux notables se plaindre qu'avec la suppression des fiançailles précoces ces relations sont rendues possibles par l'existence de femmes libres. Ils perdent totalement de vue que leur pratique du mariage à l'essai est tout aussi immorale que la prostitution, puisque théoriquement au moins, une jeune fille aurait jadis pu avoir une dizaine de soupirants attirés avec lesquels elle aurait cohabité successivement jusqu'au moment où elle aurait fait son choix. Ils oublient également qu'aujourd'hui la femme vivant seule est maîtresse de sa conduite et que c'est par sa propre volonté qu'elle prend un amant. Jadis au contraire celui-ci était obligatoire, quand plusieurs ne se succédaient pas.

Il arrive toutefois que la jeune fille ait des relations avec un homme qui n'avait pas payé l'«ikula» pour elle et donc qui n'avait pas droit de pratiquer le koso balo avec elle. Dans cette éventualité la coutume laisse au fiancé réel le soin de décider lui-même de sa conduite. Il est libre de rompre les fiançailles. En cas de rupture on ne lui restitue pas le "lolango lo alo" ; seuls sont remis, s'il y en a eu de versés, les "bobongo-

la-bongola" ayant concouru à l'entretien de la jeune fille avant sa puberté. Il ne faut évidemment pas en verser si exceptionnellement l'ikula était remise au moment même de la puberté de la jeune fille. La liberté est alors rendue aux deux parties qui sont désormais autorisées à chercher un autre conjoint,

Si de ces relations hors fiançailles, la jeune fille venait à être enceinte, l'enfant appartient uniquement au clan de sa mère, à moins que le père ne veuille le reconnaître, soit qu'il paie pour cela, suivant les modalités exposées plus loin, soit qu'il épouse la femme. De même si un enfant vient à être conçu au cours de fiançailles ultérieurement rompues, l'enfant n'a pas de père, il fait partie du clan maternel. Il sera sa vie durant considéré comme bâtard, "mbotela" en lontomba. Cette situation est pour lui très malheureuse : le mot "mbotela" lui-même constitue une grave injure.

d) Relations entre célibataires non fiancés :

Elles sont admises par la coutume, bien que, aiasi que dit ci-dessus, elles aient été jadis pratiquement impossibles par suite de l'habitude des fiançailles précoces. Aujourd'hui elles sont rendues possibles par suite du célibat des filles qui se prolonge souvent au delà de la puberté. Avant la mise en vigueur du Décret du 4 avril 1950 sur la polygamie l'influence européenne en avait déjà considérablement réduit l'importance. Il en est résulté une plus grande facilité pour trouver une épouse, situation dont le bénéfice va surtout aux jeunes gens qui jadis n'avaient aucune chance de passer avant un riche polygame. La course aux femmes étant devenue moins âpre, les filles restent libres plus longtemps que jadis. Mais la licence sexuelle qui a existé sous forme de mariage à l'essai, est restée ancrée profondément dans les mœurs se transformant en simple concubinage ou en relations sexuelles passagères. Aucune pression administrative n'arrivera à extirper ces abus. Seule la valeur morale de notre exemple pourrait modifier lentement la mentalité de nos pupilles quant à la sexualité et au mariage.

Si un homme devait avoir des relations avec une fille impubère, il se verrait condamner à payer un "mbalaka" aux ayants droit de cette dernière. Notons que ceci m'a été affirmé théoriquement car aucun juge ou notable n'a souvenance d'avoir jamais entendu parler d'un cas pareil. Si les deux étaient impubères le châtiement de ces enfants coupables est laissé aux parents. Ceux de la jeune fille lui introduisent du pili-pili dans le sexe tandis qu'au garçon ou lui en frotera les yeux.

e) Cas d'une célibataire infirme :

Jadis c'était le seul cas où une jeune fille libre, c'est-à-dire qui n'est engagée dans aucun lien contractuel, en l'occurrence celui des fiançailles, pouvait avoir des relations sexuelles avec un homme et éventuellement avoir un enfant. Une telle jeune fille porte le nom d'« ekoko ». (1)

Le simple fait des relations est sans conséquence puisque la coutume les admet hors mariage. Mais si les parents d'une infirme viennent à constater que leur fille est enceinte ils l'interrogent et la pressent de leur dévoiler le nom du coupable. Lorsque finalement ils l'ont obtenu, ce qu'en général la jeune fille ne fait pas sans difficulté, ils convoquent l'homme chez eux. Les Ntomba donnent à ce genre de démarche le nom de « kikela » qui est un verbe signifiant « s'abstenir », mais on n'a pu me faire le rapprochement entre le terme et l'action. Les parents de la jeune fille l'interrogent alors en vue d'obtenir de lui un aveu.

1) Il existe actuellement au C.E.C. d'Inongo un cas d'une jeune fille infirme, célibataire, ayant deux enfants.

Celui-ci acquis les faits sont portés à la connaissance de son père et de son oncle maternel.

Ce dernier en avertit le chef de clan du coupable. Ils se rendent ensuite à deux chez le père et le chef de clan (elombe) de l'infirme. De commun accord ils font appel à des « nkonga » à des juges occasionnels à l'intervention desquels on recourt pour l'arrangement des différends domestiques. Il s'agit de vieux villageois, hommes connus et respectés pour leur science juridique et leur sagesse. Tout le monde étant réuni, les parents de la jeune fille remettent aux nkonga un gage quelconque de valeur indéterminée appelé « loeno ». Ce mot vient du verbe « yena » qui veut dire : voir. Ce gage est une preuve instrumentale remise entre les mains des nkonga, représentant l'aveu fait par le coupable de sa paternité sur l'enfant à naître. Il est destiné à permettre aux parents de la jeune fille d'intenter une action devant le tribunal au cas où l'accouchement ne se terminerait pas heureusement. Si l'enfant ou sa mère ou les deux venaient à mourir lors de l'accouchement le père de l'enfant se verrait en effet condamné à payer aux ayants droit les dommages intérêts coutumiers prévus en cas de décès provoqué. D.I. qui porte le nom de « mbalaka ». Pour saisir de cette affaire le tribunal coutumier les ayants droit font appel aux nkonga qui doivent remettre à la juridiction le « loeno » leur confié lors de la réunion de ce que nous pourrions appeler le conseil des deux familles. Si aucun « loeno » ne pouvait être produit au tribunal celui-ci débouterait ipso facto les demandeurs de leur action. Preuve instrumentale, seul ce gage fait foi de l'aveu public de paternité du défendeur alors que la jeune fille était encore enceinte.

Si tout s'est bien terminé et que l'enfant est heureusement venu à terme, la mère se portant bien, tout est pour le mieux et le gage est restitué au père de l'enfant.

Reste l'avenir de la mère et de son enfant. Le père est entièrement libre de décider de leur sort. Il peut en effet à son propre gré épouser la femme ou non. S'il refuse le mariage, ce qui est son droit le plus strict, aucune palabre ne peut lui être faite: il n'aura désormais aucune obligation vis à vis de la mère ou de l'enfant. La femme continuera à vivre dans son clan auquel son enfant appartiendra également. Ce sera un petit batard "mbotela", disgrâce que malheureusement pour lui on ne manquera pas de lui rappeler plus tard en l'injuriant de ce mot même. Aussi les parents de l'infirme, soucieux avant tout de l'avenir de leur rejeton, feront-ils tout ce qui est en leur pouvoir pour convaincre l'homme de reconnaître cet enfant, même s'il ne veut pas épouser leur fille. Celle-ci ne manquera jamais d'aide dans son clan et il se trouvera toujours quelqu'un pour lui fournir ce qui est nécessaire à son entretien. Leur seul souci est de faire reconnaître l'enfant par son auteur afin qu'il ait une situation coutumièrement régulière. Si l'homme marque son accord les parents convoquent des "nkonga" qui arrangeront l'affaire. Pour obtenir les droits de paternité le père verse au chef de clan maternel de la fille une certaine somme portant le nom de "bonga w'ikilo", c'est à dire ce qui se paie en plus ou à côté de la dot.

S'il devait y avoir récidive, sans reconnaissance d'enfant, le coupable devra payer des dommages-intérêts appelés "ipomelo" du verbe "poma" qui veut dire payer. Ce dédommagement est dû parce que personne ne prend en charge les enfants qui doivent être élevés aux dépens de leur clan maternel.

Dans son évolution la coutume applique les mêmes solutions aux cas de jeunes filles libres normales qui aujourd'hui viendraient à être enceintes suite à des relations sexuelles avec un homme quelconque. Toute liberté lui est laissée quant à sa décision au sujet de la femme et l'enfant. Mais en cas de dénouement mortel, il sera également astreint à

payer un "mbalaka". Ceci s'explique aisément par la croyance des Ntomba à la culpabilité de l'homme qu'ils considèrent comme cause directe du ou des décès. Il m'a été répété avec insistance que des cas de l'espèce, fréquents actuellement, étaient inconnus jadis et que l'application de la coutume qui y est faite est récente, postérieure à l'arrivée des Européens.

IV. LE MARIAGE

Le mariage s'appelle "ibala" en lontomba. Jadis alors que les filles s'engageaient dans les liens matrimoniaux dès leur puberté, la polygamie régnante ne leur procurait en général que des maris beaucoup plus âgés qu'elles. Les vieux polygames seuls en effet étaient assez riches pour payer la dot. Le jeune homme ne pouvait pratiquement jamais réunir lui-même les valeurs nécessaires mais devait attendre l'aide de son clan. Et les anciens préféraient de loin acquérir une femme supplémentaire pour leur propre harem plutôt que de procurer une épouse à un de leurs parents plus jeune qu'eux. C'est ainsi que souvent un homme ne pouvait se marier avant la quarantaine. Outre la question de la dot il ne faut pas perdre de vue que les parents des jeunes filles voyaient d'un meilleur œil leur enfant mariée à un polygame c'est-à-dire à un homme riche. Inutile d'insister sur les conditions morales de vie faites aux célibataires. L'éviction graduelle de la polygamie des mœurs coutumières permet aujourd'hui à tous les jeunes gens de contracter mariage à un âge normal et à la jeune fille d'être non plus un signe de prospérité pour son époux et une source de revenus mais la compagne de celui qu'elle a choisi. Ne croyons cependant pas que les mœurs aient évolué au point que la situation de la femme soit devenue la même que chez nous. Mais il y a déjà un réel progrès dans cette évolution.

a) Ipanjaka bele

Le premier paiement dotal à effectuer porte le nom de "ipanjaka bele" ce qui en lontomba veut dire : disperser les hommes.

On dit encore "lolanga l'ipanjaka bele" ou plus simplement "ndanga" pluriel de lolanga, c'est l'appellation la plus courante aujourd'hui. De même on ne parle pratiquement plus jamais de "lolanga lo alo" et de "ikula" mais également de "ndanga". La suppression des fiançailles précoces, ou du moins leur raréfaction a fait disparaître la remise de la première flèche, paiement qui alors se confond avec le "lolanga lo alo" d'où l'emploi du pluriel. Il y a cependant lieu de remarquer que dans le cas de l'"ipanjaka bele" le terme "ndanga" n'est jamais employé lorsqu'il s'agit d'interpréter la coutume pas plus que dans les jugements, seuls le commun des Ntomba emploie ce terme qu'évitent les notables et les vieux. Il prête à une confusion d'autant plus grande que le "lolanga lo alo" ne fait pas partie des valeurs dotales alors que l'"ipanjaka bele" en constitue le premier versement.

L'"ipanjaka bele" se compose d'une ou deuxalebasses de vin de palme et de cent nkata ou deux "ebanga". Les "nkata" sont la monnaie de cuivre connue généralement sous le nom de "mitako", les "ebanga" des bracelets de cuivre, anneaux simples, à ne pas confondre avec les bracelets en spirale portant le nom de "bakonga". Toutes ces valeurs monétaires sont d'introduction plus ou moins récente, la dernière en date étant les "nkata", fils de cuivre recourbés (1).

1) Avant ces monnaies de cuivre, qu'ils prétendent avoir été introduites par des commerçants africains en relation d'affaire avec les portugais dans le Bas-Congo, les Ntomb'e Njale employaient des barres de fer coulées portant le nom de "mpeke mpindi". Elles auraient été introduites par les Ekonda. En propre les Ntomba ne possédaient comme monnaie d'échange que l'ivoire et la poudre végétale rouge "ngula".

Les principaux membres des deux familles étant réunis, le fiancé ou son père coutumier dépose les valeurs constituant l'ipanjaka bele à terre devant le père de la jeune fille. Si ce dernier est décédé ou absent il est remplacé par l'oncle maternel de la fille. Il demande alors à haute voix à la future épouse si elle l'autorise à prendre ce qu'on a déposé devant lui. Ce faisant, il lui demande si elle agrée ou non le candidat qui offre de payer la dot pour elle. Ce consentement elle doit également le donner à haute et intelligible voix. Si jamais elle refusait d'accepter le mariage projeté, celui qui a déposé à terre les valeurs d'ipanjaka bele les reprend et tout est rompu.

Si la fiancée a consenti à l'acceptation des valeurs et que celles-ci ont été ramassées le mariage est conclu et à partir de ce moment homme et jeune fille sont tenus l'un vis à vis de l'autre des devoirs de tout époux. "Disperser les hommes" est le nom que la coutume a donné à ce paiement car désormais toutes relations sexuelles de la femme avec un autre homme que celui qui a payé l'ipanjaka bele pour elle seraient considérées comme adultérines.

Jadis cet ipanjaka bele faisait partie de la part paternelle de la dot (ikilo). Aujourd'hui les Ntomba ont adopté le système des Bolia en attribuant ce paiement au propriétaire de la maison où habite effectivement la nouvelle épouse. Cette attribution porte le nom de "nseke i bangu". Ce sont deux synonymes qui désignent des tuiles en feuilles de palmiers dont on recouvre le toit des maisons.

Le vin de palme cependant échappe à cette destination et doit être distribué immédiatement à tous les hommes présents à la cérémonie. Ceux-ci doivent également le consommer sur place. Il est censé devoir provoquer chez ceux qui l'absorbent un début d'ivresse nécessaire pour que le soir ils se répandent par tout le village en faisant beaucoup de bruit. Il leur appartient en effet de signaler le mariage à l'attention de tous les hommes, leur rappelant qu'à partir de ce jour la femme en question n'est plus libre. Ils crient à tue-tête à qui veut l'entendre : "Mwento solongo angobala" : la femme X... s'est mariée.

Le mari cependant n'a pas encore à ce moment le droit de se faire accompagner par sa femme chez lui. Les filles du clan de la mariée ne conduiront cette dernière à la case conjugale que si l'époux remet à son beau-père une petite somme qu'on appelle "isekwa" tout en lui demandant la permission d'emmener sa femme. Aucun délai n'est imposé pour ce paiement et il peut arriver que le nouveau mari ne l'effectue pas immédiatement après celui de l'ipanjaka bele. Dans ce cas la jeune épouse demeure auprès de ses parents jusqu'au moment où son mari a effectué le paiement. Toutefois si elle réside dans le même village que lui elle reprendra la pratique du "koso bala". Ses nuits elle les passe auprès de son époux tandis que de la journée elle aide toujours sa mère dans ses besognes domestiques sans s'occuper le moins du monde de son nouveau ménage. Si elle réside dans autre village elle ne le rejoindra qu'après remise de l'isekwa à son père.

Avant de rejoindre définitivement son mari la nouvelle mariée tue deux poules, prend unealebasse de vin et porte le tout au chef du clan qui a payé l'ipanjaka bele. Celui-ci réunit quelques-uns de ses parents et partage avec eux ce repas qui porte le nom de "bolesiano".

La jeune femme doit cependant conserver une petite partie de cette préparation pour la remettre à son mari. Les Ntomba appellent cette remise : "mbisi abo" c'est à dire : derrière les mains. Ce n'est qu'après avoir remis le mbisi abo qu'elle peut désormais préparer la nourriture de son époux.

Nous avons pu voir jusqu'ici à quel point l'organisation sociale des Ntomb'e Njale est hybride. L'autorité dernière étant détenue par le chef du clan maternel nous avons

considéré le système comme étant matriarcal. En effet, outre cette autorité, en cas de défaillance du père nous constatons qu'il est toujours remplacé par l'oncle maternel. Mais il y a lieu d'opposer à cet aspect l'autorité exercée directement par le père sur ses enfants, autorité qui l'habilite même à donner un consentement nécessaire au mariage de ceux-ci. Il ne peut être passé outre à son refus que si celui-ci n'est pas suffisamment justifié. Nous voyons également le père intervenir dans toutes les démarches relatives au mariage de son fils. De même c'est au père de la jeune fille qu'on s'adressera en vue de la demander en mariage. Toutefois le père a l'obligation de tenir le chef de clan maternel de son enfant au courant des événements de sa vie et de lui demander conseil pour tout ce qui regarde son avenir. Mais le fils doit fixer sa demeure au village de son père; l'aîné doit même construire sa case à l'endroit où s'élevait celle de son père. A la mort de celui-ci on incendie sa case. C'est là que doit s'installer le fils aîné car disent les Ntomb'e Njale: "Bona o londo akete botumba o eboko inki ise", ce qui signifie: un garçon doit bâtir sur le pavement de son père (et non de son oncle maternel). Pas de doute à ce point de vue: il s'agit d'une patrilocalité bien tranchée.

Note: les nkonga.

Ce ne sont pas à proprement parler des juges mais des arbitres et témoins de confiance. Les juges de profession portent le nom de "ntendi". On fait appel aux nkonga lors de la remise des ndanga et de l'ipanjaka bele. En principe ce sont les mêmes nkonga qui assistent aux deux versements. En cas d'absence ou de décès de l'un des nkonga témoin lors du paiement des ndanga on peut faire appel à un autre de ces arbitres à condition de porter à sa connaissance qu'une tierce personne a rempli ce rôle précédemment. N'importe qui peut remplir cette fonction, c'est-à-dire qu'aucun lien de parenté n'est exigé entre le nkonga et les fiancés, à l'inverse des "ndonga" chez les Nkundo qui doivent être apparentés aux deux futurs époux. (1).

Les nkonga ne jouent dans ces circonstances qu'un simple rôle de témoin, "nyeneki" en lomtomba. Ce mot dérive du verbe "yena" voir, tout comme le terme "loeno" dont il a été question plus haut. A eux revient l'obligation de trancher tous les différends qui peuvent survenir au sujet de la conclusion du mariage. Ils n'ont aucun droit d'intervention dans les disputes qui auraient une autre cause. Le mariage conclu leur droit d'intervention est limité à un seul cas: la contestation de l'existence même du mariage. Il leur appartient alors de témoigner que la cérémonie à laquelle ils ont été appelés en qualité de "nkonga" fut bien un mariage répondant à toutes les exigences coutumières et de ce fait valide. La validité du mariage dépend principalement des valeurs d'"ipanjaka bele" versées. L'ont-elles été, il y a mariage valide.

b) Le banquet de noces:

Ce banquet porte en lomtomba le nom de "bolambela". Comme sous toutes les latitudes, les Ntomba célèbrent la conclusion d'un mariage par un grand banquet. Mais ici le temps ne compte pas et parfois n'a-t-il lieu que quelques semaines après le paiement de l'ipanjaka bele, voire quelques mois ou même une année. Il est offert par le clan de la nouvelle épouse dans le village du mari. Ainsi que nous allons le voir les Ntomba ont une conception assez singulière de ce qu'est offrir un banquet.

Les parents de la jeune femme s'occupent de la préparation de ce repas à la composition

1) R. P. Hulstaert: Le mariage des Nkundo, cité, pp. 107—111.

duquel concourent tous les membres du clan. Ils apportent dans ce but, les uns un pot d'huile de palme, les autres une poule, ou encore un canard; on y trouve également du poisson, de la viande de chasse, sans compter le manioc etc....

Lorsque tous les plats sont prêts, les jeunes filles du clan se rendent au village du mari de leur parente, en portant sur leur tête les vases contenant la nourriture du festin. A cette occasion elles se sont parées de leurs plus beaux atours des grands jours de fête et se sont enduites de "ngula". Elles s'avancent en file tandis qu'à leur tête marche un homme de leur clan, également en grand costume d'apparat. Arrivées chez le père du mari, elles déposent le tout dans un endroit qui leur a été désigné à cette effet. Le père du mari rétribue alors chaque jeune fille pour sa peine, suivant sa propre situation sociale. S'il est riche, il donnera à chacune un "ebanga" sinon quelques "nkata".

Lorsque toutes les provisions ont été apportées le père appelle le chef de clan (elombe) maternel de son fils. Ce dernier procède alors au partage de la nourriture entre toutes les personnes présentes. Outre les deux clans des époux, participent également à la fête les autres clans du village où a lieu le banquet. Si le village est important on ne convie au repas que les habitants du même quartier. On mange, on boit, on s'amuse. Mais après il faudra payer la nourriture reçue, bien qu'il fallait avoir été invité pour pouvoir assister à ce festin de noces.

La fête achevée, chaque clan se cotise suivant la nourriture qui lui a été remise pendant le repas. Le produit de cette cotisation est versé au chef de clan maternel du nouvel époux. Lorsqu'il a recueilli ainsi les paiements de tous les participants, il remet le tout au chef de clan maternel de la jeune femme. A celui-ci, il appartient, à l'aide de cet argent, de rétribuer les différents membres de sa parenté suivant l'importance de leur contribution à la confection du "bolambela". Toutefois à la part à laquelle il a droit en vertu de sa participation il en ajoute une seconde. Celle-ci lui est due pour couvrir la responsabilité qu'il avait de l'organisation du repas. Sans doute tous les siens doivent-ils y contribuer, mais comme rien ne détermine exactement la montant de la quote part de chacun, il peut arriver que la nourriture ainsi apportée soit insuffisante. Dans ce cas il doit de ses propres deniers compléter les provisions jusqu'à ce qu'elles soient jugées suffisantes. Une responsabilité analogue pèse sur le chef de clan maternel du mari. C'est lui qui est tenu de payer le repas à ceux qui l'ont offert. En cas d'insuffisance de la cotisation des différents participants, il doit compléter la somme de son propre argent.

Le paiement ne se fait guère immédiatement après le repas : il faut laisser aux gens le temps de trouver la somme nécessaire pour payer leur quote part. Dans ce cas les vases ayant contenu la nourriture fournie par le clan de la jeune femme ne sont pas tous immédiatement restitués. Le chef de clan responsable du paiement en retient un, qui constitue la preuve qu'il ne s'est pas acquitté de sa dette. Le clan créancier ne l'acceptera que lorsqu'il viendra apurer sa créance.

Ainsi ont pris fin les cérémonies solennelles du mariage.

c) La dot :

Les Ntomba lui donnent le nom de « ikilo » ou encore de « insamba la nkali ».

Après le paiement de l'ipanjaka bele, l'oncle maternel ou en son absence le père de la jeune fille se rend chez le chef de clan (elombe) maternel de cette dernière pour lui annoncer que « sa » fille s'est mariée, que les valeurs de l'ipanjaka bele ont été régulièrement versées pour elle et qu'elle en a autorisé l'acceptation. Pour que tout soit en règle il faut encore que le chef de clan reconnaisse la validité de cette union. Dans ce but, ce-

lui qui s'est rendu chez lui, lui remet en cadeau quelques « nkata », en général une dizaine. Ce paiement porte le nom de « bombuto » ce qui signifie : remboursement. Sans doute faut-il comprendre ce terme comme exprimant la remise de la contrevaletur symbolique au chef de clan de la perte subie par ce groupe social lors du mariage de la jeune femme.

L'ipanbaka bele ne représentant qu'un acompte sur l'ikilo le père de la femme pressera le nouveau mari de réunir au plus vite le montant de sa part de la dot et de venir la lui remettre. Le mari ne manquera d'ailleurs pas de satisfaire ce désir, car aussi longtemps que l'entièreté de la dot n'est pas payée le mariage n'est pas définitif, c'est à dire que pour le moindre motif la femme peut rentrer chez ses parents sans aucun recours pour son mari sinon de satisfaire ses exigences. S'il réclame on lui rétorquera qu'il n'a qu'à payer l'entièreté de l'ikilo.

Le montant de la dot peut varier légèrement suivant la condition sociale des clans en présence, mais elle n'est jamais très élevée même de nos jours.

Jadis la part paternelle de cette dot se composait d'un « ilenge » (1) et de quatre calebasses de vin de palme. La part maternelle comprenait deux « balenge » et trois calebasses de vin de palme. Aujourd'hui rares sont les dots qui se règlent encore en valeurs indigènes. On paie en espèces ce qui fait perdre son véritable caractère à l'institution dotale : l'argent payé est remis en circulation pour se procurer des marchandises de traite. Jadis on capitalisait les valeurs (nkata) ou l'on s'en servait pour payer une nouvelle dot. Ce qui est toujours l'usage chez les Ekonda qui n'acceptent en paiement de dot que les barres de fer coutumières. Tous les paiements coutumiers se règlent même de cette façon chez eux : si les tribunaux indigènes prononcent les condamnations à dommages-intérêts en francs congolais ils en donnent toujours la contrevaletur en « mpeko » (barres de fer) et sont exécutés ainsi. Les Ekonda refusent l'argent congolais leur offert dans ces circonstances et préfèrent attendre que le débiteur puisse s'acquitter en valeurs indigènes. On trouve même actuellement des barres de fer dans le commerce de traite pour satisfaire ce besoin.

Aujourd'hui le maximum atteint par la dot chez les Ntomb'e Njale est de quatre cents francs plus une poule et une couverture pour la part du père et de cinq cents francs plus un "lombe" (2) et un vase indigène "mpoke" servant à préparer la nourriture pour la part maternelle. Le vase indigène est généralement remplacé par une casserole métallique achetée dans le commerce. Les objets remis en sus des sommes d'argent portent le nom de "bebengo". Ce mot dérive du verbe "benga" qui veut dire : appeler.

Quand il a réuni le montant de la part de son beau-père, le gendre se rend chez lui pour la lui remettre. A cette occasion il lui est rappelé qu'il doit encore payer la part revenant au clan maternel de sa femme, part plus importante que celle qu'il vient de livrer. Le mari s'efforcera alors de trouver ces valeurs le plus rapidement possible, ce qui, en réalité, dure une année et même plus. Les Ntomba n'étant pas une population riche, un tel délai se conçoit aisément. Ce sont des pêcheurs ne pratiquant jadis aucun commerce. Ceux d'entre eux qui se livraient à des opérations commerciales se

1) Ilenge : botte de 10 nkata réunis à l'aide d'un fil de cuivre enroulé.

2) Pièce de tissu dont les femmes se servent pour porter leur enfant.

Symboliquement, celui qui est remis parmi les valeurs dotales doit dédommager la mère pour ceux qu'elle, a usés alors que sa fille était bébé.

Au sujet du montant de la dot, cfr. L. Gilliard : "Etude de la société indigène" Congo, 1925, 1, n°1 p. 42 : "Jusqu'aux premières années de notre occupation la dot était peu considérable..... La dot alors montait de trois à cinq francs. Depuis les choses ont bien changé : elle atteint facilement cinquante francs aujourd'hui."

fixaient en général dans la région de Bokoro sur la Lukenie, en pays "Lesa" qu'on appelle également Mosakata.

Lorsque finalement il est en état de payer la dernière partie de la dot, il va trouver son beau-père qui le conduit chez le chef de clan maternel de sa fille. Le père rappelle au chef de clan qu'il est venu naguère payer le "bombuto" et lui annonce que le gendre est venu lui remettre sa part d'ikilo. On réunit des "nkonga" et quelques membres des clans des deux époux. En présence de tous le mari dépose devant le chef de clan la part de dot qui lui revient. Après avoir demandé une dernière fois à la jeune épouse si elle consent à ce que la dot soit payée pour elle dans son entièreté par celui qui est déjà son mari, il prend les valeurs déposées devant lui.

Les "nkonga" qui ont été appelés pour servir de témoins à la remise de l'ikilo maternel réclament alors une rémunération pour leur office. Leur salaire est liquidé par une cotisation des deux clans présents, soit les clans maternels de l'homme et de la femme. Le clan du mari paie les deux tiers, celui de la femme 1/3 seulement, proportion conservée lors de la division des biens communs en cas de divorce. Le régime matrimonial des Ntomb'e Njale, dont nous parlerons plus loin, est une sorte de séparation de biens avec communauté réduite aux acquêts, communauté dont les deux tiers appartiennent à l'époux.

La somme remise à chaque témoin a une nouvelle fois valeur testimoniale et porte le même nom de "loeno". Elle devra être produite au tribunal en cas de contestation sur le paiement de cette part de la dot.

Et ainsi s'achève le rôle des nkonga qui ont été appelés pour la dernière fois à remplir leur fonction de témoins. Quoique dans les circonstances décrites ils aient un rôle semblable à celui des "ndonga" chez les Nkundo, ils s'en diversifient par l'absence d'apparement obligatoire avec les parties contractantes et par l'issue de leur fonction lors du paiement final de la dot. Chez les Nkundo les ndonga ont encore un rôle à jouer par après et même à l'enterrement du premier des conjoints venant à décéder. (1)

Il peut cependant arriver que le chef de clan estime que la jeune femme pourrait ne pas demeurer avec son mari et abandonner celui-ci à plus ou moins brève échéance. Pour éviter de devoir procéder à des remboursements toujours pénibles il refuse d'accepter sa part d'ikilo, remettant le paiement à une époque ultérieure.

Il y a toutefois mariage réel, scellé par le versement de l'ipanjaka bele; le mari sera en effet tenu d'effectuer les paiements coutumiers portant le nom de "bakunda kelo" lors du décès d'un membre du clan de sa femme. Il en sera question dans le paragraphe traitant du décès.

Si à l'épreuve du temps le mariage s'avère stable et qu'il estime pouvoir sans danger accepter sa part de la dot, le chef de clan fait connaître sa décision au mari de sa parente. Ce dernier paie alors et voit ainsi sa situation régularisée.

Ce mariage dans lequel la dot payée n'est pas très élevée, porte nom de "esenga". Dans un cas, que nous analyserons, le montant de la dot est très important. Ce mariage, constituant une exception chez eux, est appelé "isongi" par les Ntomb'e Njale. C'est la forme ordinaire du mariage chez les Iyembe voisins ainsi que chez les Ekonda (2).

Il en résulte que la place occupée par la femme dans la société Ntomba est dif-

1) Cfr. G. Hulstaert, *Mariage des Nkundo*, pp. 107 à 111.

G. Hulstaert, *Les sanctions coutumières contre l'adultère chez les Nkundo*; Mémoire de l'Institut Royal Colonial Belge, Section des Sciences morales et politiques, T. VII, fasc. 4, 1938, pp. 36-37.

2) Il s'agit des "Ekonda e Mputela" dont a traité le R.P. Rombauts op. cit. Ni les Ntomb'e Njale du territoire d'Inongo, ni les Ntomb'lyeli et Ntomba-Nkole du territoire de Bikoro ne sont Ekonda.

férente de celle qu'elle prend chez les groupes voisins qui viennent d'être cités. Son statut également. L'essentiel en est la liberté accordée à la femme Ntomba, principalement dans le choix qu'elle peut faire de son époux. En théorie tout au moins. Mais si la femme jouit d'une liberté relative, la coutume n'en voit pas moins facilement l'occasion de l'accuser d'adultère dès qu'elle s'entretient avec un homme autre que son mari. Jadis l'adultère était permis au mari ; un homme ne pouvait jamais être poursuivi que pour complicité d'adultère c'est-à-dire en réparation du préjudice causé au mari trompé. Il était admis que si un mari avait des relations extra-conjugales, il ne portait aucun préjudice à son épouse qui n'avait rien payé lors du mariage.

La coutume, en progrès constant, fait un sort de jour en jour meilleur à la femme Ntomba. Faisant application de la coutume Ntomba le tribunal du centre extra-coutumier d'Inongo admet aujourd'hui la plainte en adultère de la femme contre son mari et condamne ce dernier si les faits sont établis. Or il est assez intéressant de constater que les trois quarts de la population de ce centre extra-coutumier sont d'origine Ntomba.

Si les "palabres de femmes" ne sont pas aussi violentes que chez les Ekonda, on recourt beaucoup plus facilement au divorce. La modicité de la dot n'entraîne guère de difficultés si le clan de la femme doit la rembourser ou si le mari doit la perdre.

René Philippe,

(à suivre)



La Réorganisation Scolaire au Congo Belge ¹⁾

La réorganisation scolaire au Congo Belge a fait, ses derniers temps, l'objet de multiples études et de nombreux articles. En général on n'a fait qu'exposer et louer le système nouveau préconisé par le Gouvernement Général et le Plan Décennal. Cependant, chose étonnante et digne de remarque, ceux qui sont chargés de réaliser concrètement la réforme se sont montrés jusqu'à présent extrêmement réservés. On ne peut s'empêcher de soupçonner un malaise général parmi eux. Le premier qui ait dénoncé certains vices fondamentaux de la réorganisation scolaire est Mr le Professeur Coppens dans son article: "Le Programme de l'enseignement d'après le Plan Décennal" dans la Revue Coloniale Belge du 1 février. Qu'il nous soit permis d'apporter ici notre modeste contribution à la critique constructive exprimée par le distingué Professeur. Loin de vouloir épuiser le sujet, nous nous bornons à quelques points qui nous paraissent d'importance primordiale.

*
* *

La base de la réorganisation est le dédoublement du second degré primaire avec son corollaire nécessaire, la sélection à l'issue du premier degré. De l'avis des auteurs du nouveau projet, l'enseignement primaire tel qu'il a été conçu jusqu'ici a doublement manqué son but: les meilleurs éléments en sont sortis sans préparation suffisante à l'enseignement moyen, tandis que la masse de ceux qui n'étaient pas à même de poursuivre leurs études n'était, elle-même, pas préparée à la vie rurale. D'où un grand nombre de déclassés. C'est pourquoi ils ont introduit dans l'organisation scolaire un second degré primaire ordinaire pour la masse et un second degré sélectionné pour la formation d'une élite destinée à l'enseignement moyen.

Il nous paraît que ce dédoublement ne se justifie ni en lui-même, ni en fonction des nécessités. De plus la sélection opérée à l'issue du premier degré tournera, pensons-nous, au détriment de la masse et même son application sera impossible. Quoique la réorganisation proclame la primauté de l'enseignement de la masse, on aboutira en fait, à la sacrifier bien souvent au profit de l'élite destinée à l'enseignement moyen.

Nous disons que le dédoublement du second degré primaire ne se justifie pas. Il ne se justifie pas en lui-même car il va à l'encontre du concept même d'enseignement primaire.

Il importe en effet de conserver à l'école primaire son caractère d'école élémentaire: ne lui demandons pas de donner aux enfants une formation qu'elle ne saurait leur dispenser. Même dans son "degré sélectionné", elle ne peut pas se concevoir comme une préparation à l'enseignement moyen. L'enseignement primaire a son but en soi: dispenser à la

masse des enfants une instruction et une formation *élémentaires* qui suffise à en faire des honnêtes citoyens, suffisamment armés pour la vie. Les nombreuses accusations qu'on a portées contre l'enseignement primaire donné jusqu'ici au Congo, et la réorganisation par laquelle on l'a corrigé, portent à croire qu'on a perdu ce concept de vue.

Ce dédoublement était-il nécessaire? Nous ne le pensons pas. On a accusé le programme unique d'avoir fait faillite comme nous le lisons dans la brochure sur l'organisation de l'enseignement libre à la page 9: "Le programme unique s'est révélé à l'expérience incapable de réaliser pleinement sa double fonction". Nous ne voudrions pas souscrire à cette affirmation. Dans les établissements où l'enseignement a été judicieusement dosé, les élèves sortis de nos écoles primaires, renforcées par une 6^e préparatoire se sont assimilés fructueusement les matières enseignées. Bien encadrés et suivis après leurs études, ils sont devenus des éléments précieux de collaboration. Au fur et à mesure que les écoles centrales de missions se perfectionnent le nombre de ces sujets capables va grandissant, comme nous avons pu le constater les dernières années. D'ailleurs, le programme nouveau du degré sélectionné ne diffère pas sensiblement du programme unique suivi jusqu'à présent.

Nous ne nions pas l'existence d'une catégorie de déclassés. Il était inévitable que le mince bagage scientifique de l'école primaire fasse tourner la tête à un certain nombre de jeunes gens conscients de s'être élevés au-dessus du niveau de la majorité de leurs congénères. Encore ne devrions-nous pas leur jeter trop rudement la pierre car nous avons souvent contribué à les affermir dans leur vanité. Pressés par la nécessité en effet, beaucoup d'Européens ont engagé des élèves sortis de l'école primaire pour des tâches qui dépassaient manifestement leurs capacités, accréditant ainsi chez eux l'idée que l'enseignement élémentaire devait normalement y donner accès. Enfin on a trop souvent oublié aussi, qu'après la période d'écologie, il nous incombait d'initier nos jeunes diplômés à la vie pratique de chaque jour sans les abandonner à eux-mêmes. Ce n'est pas en réformant les programmes que nous supprimerons la catégorie des déclassés, mais bien en généralisant l'enseignement primaire. Le jour où la totalité de notre jeunesse congolaise en jouira, les élèves trouveront tout naturel de retourner ensuite dans leur milieu coutumier. On constate d'ailleurs que là où ces engagements hasardeux n'ont pas eu lieu, les élèves qui n'ont pas eu accès à l'enseignement moyen après leurs études primaires sont tout simplement retournés chez eux et sont réadaptés à la vie rurale.

Il nous semble donc que les données de la prétendue expérience sont loin d'être certaines. Dans ce cas, est-il sage et prudent de bouleverser, contre l'avis de tant de personnes expérimentées, un système qui outre des insuccès indéniables, a fourni la base de tout ce qui existe au Congo comme développement intellectuel et civilisateur, pour le remplacer par un édifice nouveau fondé sur une théorie dont la solidité n'est nullement établie. C'est pourquoi nous croyons qu'il faut conserver à l'école primaire son programme unique de formation générale.

*
* *

La sélection à l'issue du premier degré primaire est le corollaire nécessaire du dédoublement du second degré.

Nous sommes pleinement d'accord sur le principe de la sélection, mais de sérieuses réserves s'imposent quant aux modalités d'application. Opérée après le premier degré primaire, elle tournera au détriment de la masse et son application sera impossible.

Elle tournera au détriment de la masse.

Comme en effet l'appliquer aux écoles rurales? Dans certains vicariats à forte population, par ex. au Kasai et au Ruanda-Urundi, l'immense majorité des enfants font leurs

deux premières années primaires dans des écoles de brousse. A l'école normale de Lulua-bourg St. Joseph par ex. sur 175 élèves, 107 ont fait leur deuxième année dans une école rurale et plus de 50 ont fait leur troisième année dans une école régionale. Sans aucun doute, un grand nombre d'entre eux aurait échappé à la sélection si celle-ci eût été faite après la deuxième année primaire. Par la force des choses, le directeur d'école, en effet, ne voit que rarement ces enfants et ne les connaît donc qu'imparfaitement. Par ailleurs, il connaît mieux le petit nombre de ceux qui font leurs deux premières années à l'école centrale. Ne sera-t-il pas fatalement porté alors à préférer ces derniers à ceux de la brousse qui, de ce fait se verront souvent interdire l'accès au degré sélectionné ?

Ajoutons à cela la complication administrative qui nous est imposé pour la sélection. Le procédé à suivre nous est indiqué dans la brochure du Service de l'Enseignement sur les " Dispositions Générales d'organisation " p. 15: " Les qualités morales et intellectuelles seront appréciées d'accord par le missionnaire chargé de la surveillance des écoles élémentaires formant la source du recrutement. Un second triage des éléments ainsi désignés se fera à la faveur d'un examen d'entrée sévère pour l'admission en première année du degré sélectionné. Les décisions prises seront soumises au missionnaire inspecteur, puis à l'inspecteur officiel provincial en vue du contrôle de l'importance des contingents, les chiffres de ceux-ci devront être admis par le Gouverneur de Province qui en référera au Gouverneur Général en cas de divergence de vue avec l'autorité missionnaire." (Il n'en faut pas tant pour l'admission à l'Université en Belgique...) Il est évident que le missionnaire se soumettra plus facilement à toutes ces complications pour les élèves des écoles centrales qu'il connaît mieux que pour ceux des écoles rurales qu'il n'est pas à même de connaître suffisamment.

Mais qu'advient-il encore dans ce système du degré ordinaire ? La connaissance de la psychologie des Noirs nous avertit suffisamment qu'il sera interprété comme la classe des moindre valeurs en opposition avec celle des intelligents, avec la conséquence inévitable qu'il se videra. L'expérience en fut faite à Lodja, où l'application du système fit tomber l'effectif scolaire de 700 à 350.

A ce sujet un Vicaire Apostolique nous écrit: " Quand nous voyons que de mécontentement et de critiques provoque la sélection qui se faisait ici après la 5^e année pour avoir accès à la 6^e, nous avons un avant-goût des réactions que produirait un tel système généralisé après la 2^e année primaire, et où on devrait exclure quasi en bloc toute la masse de la population rurale ".

Enfin la sélection après la seconde année primaire nous paraît d'application impossible. En Belgique, où nous avons des instituteurs autrement compétents et conscients de leur devoir, où les enfants sont autrement précoces qu'au Congo, où ils sont tous à peu près du même âge et sont encore sous la main de leurs éducateurs, on tient, en général, qu'il est impossible de faire une sélection sérieuse avant l'âge de 14 ans. Au Congo au contraire, où tous avantages précités manquent on voudrait le faire après le premier degré. On pourra objecter que l'U.M.H.K. préconise pour la formation de son personnel un programme basé entièrement sur une sélection au moins aussi précoce que celle qui nous est proposée et qu'elle la réalise. Mais on conviendra, après étude de son système, qu'il serait impossible de la généraliser dans toute la Colonie: matériel, installations, et surtout personnel enseignant seraient impossibles à trouver, et surtout à financer. Soit dit en passant, l'U.M.H.K. vise en cela presque exclusivement les nécessités de son exploitation plutôt que le relèvement général du milieu indigène.

Sans doute techniquement parlant, une sélection judicieuse peut s'opérer après la 2^e

primaire, comme cela se pratique en Amérique par tout un système de tests. Mais en Belgique même on en est encore actuellement à élaborer un système de tests adaptés. C'est là un travail scientifique de longue haleine. Est-il besoin d'ajouter qu'au Congo sa réalisation est encore beaucoup plus lointaine qu'en Belgique?

Dans son article "La Sélection des Ecoliers au Congo Belge", le T.R.P. Misson S.J., écrit à ce sujet: "Un pédagogue averti, entouré d'aides perspicaces et soigneux qui a la patience de prolonger au besoin l'examen, unit la perspicacité à la bienveillance, peut juger sûrement de bonne heure les espoirs réels qu'autorise un esprit d'enfant. Il s'agit souvent de noter au vol les détails, parfois si minces, qui révèlent une tête bien faite plutôt que d'inventorier un acquis de notions retenues de mémoire." Nous souscrivons pleinement à cette affirmation. Mais nous nous demandons où nous trouverons au Congo ces pédagogues avertis, entourés d'aides perspicaces capables de noter au vol ces détails parfois si minces qui révèlent une tête bien faite. Nous les trouverons peut-être, encore que rarement dans une école centrale, mais, à notre avis nous devons encore attendre longtemps pour les trouver dans une école de brousse et ainsi, une fois de plus, la masse restera sacrifiée dans une large mesure.

Impossible en elle-même, la sélection après la deuxième année primaire, l'est encore en vertu des distances auxquelles il faudrait souvent envoyer les enfants. Il semble ressortir de la brochure en effet, que l'érection d'un degré de sélection ne sera accordé qu'à un nombre restreint de missions. Par conséquent, les élèves âgés à peine de 9 à 10 ans devraient être envoyés dans d'autres missions souvent éloignées de 100 à 200 km de leur village d'origine. Est-il raisonnable d'exiger un déplacement qui offre tant d'inconvénients? Pensons à l'opposition de la part des parents et des enfants, à la répugnance à se voir mêlés parfois à des tribus étrangères et parfois hostiles, etc....

Ces considérations nous amènent à croire que la meilleure formule consisterait à maintenir l'école primaire de 5 ans à programme unique et à la faire suivre d'une double sixième dont l'une préparerait les candidats éventuels à la vie agricole ou métiers artisanaux, et l'autre serait préparation à l'enseignement moyen, bref une sélection après la 5^e primaire. C'est en somme, dans cet esprit que s'est prononcé la Troisième Conférence plénière des Ordinaires tenue à Léopoldville en 1945. Dans les résolutions de la 5^e journée elle exprime le vœu a) que l'on maintienne les 5 années actuelles de l'école primaire, partagées en deux degrés; b) que la sélection puisse se faire, d'après les régions, ou à la fin de l'école primaire, ou même avant, d'accord avec le Service de l'Enseignement; c) que la durée du cours préparatoire soit proportionnée aux écoles moyennes actuelles, ou aux collèges en projet, ou à d'autres branches d'enseignement auxquelles les élèves sont destinés." (Compte Rendu, p. 162.)

Disons encore un mot du second degré ordinaire destiné surtout à la masse. Ici encore nous nous heurtons à des difficultés d'application quasi insurmontables. Nous n'en citerons que quelques-unes auxquelles nous pourrions facilement en ajouter d'autres.

Dans la brochure sur les Dispositions Générales d'Organisation, nous lisons à la page 7: "On attachera aux exercices manuels une importance plus marquée qu'au premier degré. On y consacra en moyenne deux heures sur les cinq de la journée scolaire. Toute école du second degré ordinaire devra disposer d'un champ scolaire et d'une exploitation modeste de basse-cour et de petit élevage. L'initiation aux métiers artisanaux s'effectuera dans les ateliers, chantiers ou autres installations qui existent dans la plupart des missions. Si l'école fonctionne en dehors d'un poste central de mission ou que les installations de la mission soient insuffisantes, il faudra prévoir l'équipement d'ateliers modestes en annexe de l'école."

Nous estimons ce programme irréalisable même dans les écoles centrales. Pour ce qui concerne la durée, l'opportunité et les possibilités ne sont pas les mêmes dans toutes les régions du Congo: dans les régions de l'Est on pourra demander et obtenir plus que dans la plupart des régions de l'Ouest. Nous connaissons des endroits où les élèves font chaque jour jusqu'à 15 km pour arriver à une école régionale ou centrale. Comment dans ce cas, leur imposer encore deux heures de travail? Quand au travail agricole, songe-t-on à l'étendue de terrain qui sera nécessaire si l'école est fort peuplée? Dans certaines missions, les enfants ont des champs magnifiques de plus de dix Ha, en travaillant deux heures et demie par semaine. A raison de deux heures par jour cela ferait environ cinq fois plus, soit plus de 50 Ha. Que ne faudra-t-il pas en outre comme outillage: à s'en tenir à une houe et une machette par élève, cela ferait pour certains Vicariats 20.000, pour d'autres 50.000, pour certains au-delà de 100.000 machettes et houes. A raison de 50 fr pour ces deux outils cela ferait 5.000.000 fr.

Là où les installations de la mission ne suffisent pas, on impose l'équipement de petits ateliers. Si ce sont de "petits" ateliers, ils ne pourront guère recevoir qu'une dizaine d'élèves à la fois. Or le second degré compte dans certaines écoles, et pas si peu nombreuses qu'on pourrait le croire, jusqu'à 600 élèves. Il faudra donc 60 jours de classe pour que chaque élève y soit passé une fois. Comme il y a, au maximum 240 jours de classe, ils y passeront donc 4 fois par an. Enfin se pose encore la question de l'outillage et des constructions. Des ateliers existent, il est vrai, dans la plupart des missions mais l'accès en est formellement interdit aux écoliers qui auraient tôt fait de mettre l'outillage hors de service et de déranger tout le travail de la mission.

Loin de nous de vouloir nous opposer à l'érection d'ateliers artisanaux. Depuis nombre d'années certaines missions en possèdent et y dirigent avec succès un certain nombre de candidats ayant terminé leur 5^e primaire. Y étant entrés de plein gré, ces jeunes gens sont devenus des artisans capables de gagner honnêtement leur vie dans leur milieu rural. Ce résultat n'eut pas été obtenu par une initiation embryonnaire imposée de force à l'école primaire.

On n'a pas songé sans doute non plus à la somme de travail exigée dans ce cas d'un directeur d'école primaire: surveiller et diriger toute l'école, enseigner la religion dans toutes les classes, entretenir et développer la formation de ses moniteurs, surveiller le travail des champs, surveiller et diriger les ateliers d'apprentissage, sans parler des à-côtés qu'exige la bonne marche d'un internat.

Impossible dans les écoles centrales, la réalisation de ce programme de travail l'est encore plus dans les écoles rurales. Imposer le travail manuel dans les petites écoles de brousse équivaldrait souvent à en éloigner les enfants. Dès qu'ils sauront qu'il va y avoir travail ils s'enfuiront jusqu'à ce que le danger soit passé. De plus, même si à force de patience ou de menace, l'instituteur parvient à les y amener, le résultat est pratiquement nul car la plupart du temps tout est détruit par le petit bétail qui pillule dans le village.

* *

Nous concluons donc qu'une révision du projet de réorganisation s'impose. Nous pensons également qu'il sera toujours difficile d'imposer un programme détaillé unique pour l'ensemble de la Colonie. Les missions seront toujours heureuses de collaborer loyalement et généreusement à tout programme sainement réaliste. Fondée sur la confiance mutuelle et une liberté judicieuse, la collaboration entre l'Etat et les Missions n'en sera que plus fructueuse pour le relèvement de la masse et la formation de l'élite.

† F.SCALAIS, CICM.

Vic. Apost. Léopoldville.

N.D.L.R. Des circonstances indépendantes de notre volonté ne nous ont pas permis de publier plus tôt cet article écrit en 1950 quand son auteur était Assistant Général des Missions de Scheut. Tel quel il n'a plus aujourd'hui qu'une valeur rétrospective. Nous avons cependant cru qu'il pourrait encore intéresser certains de nos lecteurs.

Documenta

Discours du Gouverneur Général.

L'usage veut que l'ouverture du Conseil de Gouvernement se fait par discours du Gouverneur Général, indiquant les grandes lignes des réalisations de l'année administrative écoulée, présentant une vue d'ensemble de la situation et proposant les points importants des questions à examiner dans la nouvelle réunion.

Le Gouverneur Général a cru devoir, dès son avènement, mettre en garde contre l'euphorie consécutive à la guerre et maintenue ensuite sous forme de dépenses exagérées. La politique de compression, plus réaliste et prudente, mais aussi mal accueillie par beaucoup, porte maintenant ses fruits, et l'orateur a raison d'y attirer l'attention du public. S'abstenir de démagogie est souvent difficile ; il est d'autant plus nécessaire de mettre l'accent sur les résultats d'une politique impopulaire, car les hommes ont la mémoire courte. Le grand fruit des restrictions imposées est d'avoir brisé la spirale de l'inflation. Que les prévisions budgétaires du plan décennal s'avèrent bien supérieures à ce qui avait été dit au départ ne doit pas être mis sur le compte de l'administration actuelle, mais sur celui des auteurs du projet.

Dans le domaine de la décentralisation et de la simplification administratives, cet autre objectif du Gouverneur Général a été, lui aussi, atteint en bonne partie, et l'exécution en est poursuivie. Et cela malgré la difficulté presque insurmontable : une administration devant se réformer soi-même contre "la routine et l'inertie dont font preuve... toutes les administrations dont on veut amender les méthodes".

Une des propositions nouvelles est de confier les projets de budgets aux conseils de province comme au conseil du gouvernement. La tendance à la décentralisation se poursuit donc. Elle est devenue une nécessité. Mais nous ignorons si elle aura pour résultat une atténuation de la pression de l'état et de son administration sur les personnes et leurs droits privés ; l'exemple de l'Europe sous le régime parlementaire ne laisse guère d'espoir à ce sujet, aussi longtemps qu'on ne recourt pas à la solution corporatiste, à l'exemple de la Suisse.

Liée à cette innovation est la question d'une modification organique de ces conseils dans leur composition, leur compétence, leurs méthodes de travail. Déjà la presse a été admise, depuis l'an dernier, à assister aux réunions. Au reproche que ces assemblées ne sont que consultatives le Gouverneur Général répond que cela restera encore pour longtemps une nécessité fondamentale, à cause du manque d'éducation politique des indigènes. Aussi longtemps que ces "assemblées ne seront pas formellement l'émanation de tous les habitants du Congo, la nation belge... ne pourra - si elle veut demeurer fidèle à sa façon de concevoir la colonisation - (et on pourrait ajouter : à son devoir de tu-

trice) envisager de déléguer des pouvoirs de décision aux conseils africains. Le vouloir malgré tout équivaldrait, en confiant en fait à une minorité européenne les commandes du Congo, à renoncer pour toujours à la communauté belgo-congolaise que nous voulons créer." Ces paroles empreintes d'une grande sagesse politique sont très franches; il faut du courage pour les prononcer quand on sait combien l'opinion contraire est répandue au Congo et quelle est la "vocalité" de ses propagateurs. Si le gouvernement maintient le but proclamé en remplacement de la politique précédente de la "colonisation par encadrement", et à laquelle s'est ralliée actuellement la grande majorité des coloniaux, on ne voit pas quelle autre attitude adopter que celle préconisée si clairement par le présent discours.

Pour préparer une meilleure représentation de toute la population, un premier cas est le nouveau statut des villes. Ensuite il est prévu des réformes dans la composition des conseils: suppression des fonctionnaires (qui ne figureraient plus que comme experts, ce qui n'est que normal); suppression des représentants des indigènes qui retomberont dans les catégories générales d'intérêts. Nous devons ici remarquer que certains (et nous sommes de leur nombre) persistent à croire que les indigènes ont encore, comme tels, des intérêts à défendre et à sauvegarder. L'orateur a pensé à la difficulté et n'a pas eu seulement en vue les autochtones des villes et les salariés. C'est pourquoi la catégorie des notables a été maintenue et qu'il est proposé d'y nommer un plus grand nombre d'indigènes, pour compenser leur diminution de fait par l'abolition de leur propre catégorie.

En outre un regroupement de certaines catégories est envisagé parce que les intérêts sont similaires ou complémentaires; ce qui n'aura sans doute pas l'avantage de plaire à certains milieux, mais qui est d'une incontestable utilité pour l'intérêt général.

Une nouvelle catégorie comprendrait le milieu du travail, des représentants d'associations professionnelles et des syndicats. On envisage encore la création de la catégorie des représentants des circonscriptions indigènes et des villes. Et nous voici dans une tout autre sphère d'idées: plus question de représenter des intérêts économiques ou sociaux, mais de simples divisions administratives. Ce projet semble se rattacher au souci de la formation politique de la masse indigène. Cependant cette éducation ne se fera, comme le rappelle l'orateur, que par en bas. Il s'agit plutôt de faire représenter également les indigènes non évolués. Mais c'est par le truchement des organisations administratives: Si encore c'était par l'intermédiaire de leurs représentants coutumiers l'idée serait applaudie sans réserve. Mais que reste-t-il, dans plusieurs régions du Congo, d'organisation coutumière et du pouvoir ancestral? Et là où le cadre extérieur est respecté, dans quelle mesure est-il coutumier et dans quelle mesure est-il devenu rouage administratif? Maintenant on réintroduit par une porte latérale l'administration dans les conseils.

Dans la péroraison le Gouverneur Général, selon l'habitude, nous donne quelques réflexions philosophiques et des paroles d'encouragement, pour situer les débats au-dessus d'une question d'intérêt sur le plan humain. Il rappelle que la patience seule fait de grandes choses dans ce domaine. Notre impatience est imposée par l'efficiencia, c'est-à-dire par l'intérêt (personnel ou de groupes). Si l'on se place sur le terrain humain, rien ne se fait sans le facteur temps. Il rappelle la parole de M. Ryckmans: "Civiliser un peuple ce n'est pas l'œuvre d'un jour, ni d'une génération; c'est un fruit qui demande à longuement mûrir." Que n'en sommes-nous pas plus convaincus! surtout aux échelons responsables de la politique ou de l'économie! Que n'avons-nous pas davantage envers les autochtones une conscience sociale ou comme le dit si bien le Gouverneur Général "une prudence inquiète pour tout ce qui relève de leur vie, de leur bonheur, de leur destinée lointaine et définitive". Les peuples - même les peuples jeunes - sont lents: il faut les con-

duire en les entraînant toujours plus loin, sans jamais cependant forcer l'allure, de crainte qu'ils se disloquent. Dans ce monde pressé et souvent chaotique, c'est là qu'est notre règle et sera notre salut."

Journées d'Etudes sur la situation des religions en Afrique Noire

Le président de ces journées, tenues au Centre d'Etudes Sociologiques (Paris, 54, rue de Varennes) était M. Gabriel LE BRAS, qui en a défini le programme d'ensemble dans les termes suivants (*Ethnologie et Chrétientés*, n° 8, novembre 1952, p. 2-3) :

"L'enquête que, depuis vingt ans, je mène sur l'état présent du catholicisme n'a cessé d'élargir son champ. Elle était primitivement bornée à la pratique religieuse, c'est-à-dire aux actes extérieurs qui traduisent une apparente fidélité : actes solennels - baptême, première communion, mariage, sépulture - qui marquent les saisons de la vie ; actes périodiques - présence à la messe dominicale, communion pascalle - qui attestent la régularité de l'observance ; actes répétés - communion fréquente, assistance aux petits offices, adhésions aux Œuvres pieuses - qui signifient la dévotion. Par des statistiques paroissiales, décanales, diocésaines, nous avons cherché à établir des cartes territoriales et sociales, puis à expliquer les masses, à supputer les incidences humaines de leur comportement religieux.

"Les premières extensions furent dans l'espace - des campagnes aux villes de la France à tous les pays de la chrétienté - puis, dans le temps : dessin des courbes historiques. Ma curiosité s'étendit, par une démarche plus aléatoire, au fond de l'âme, aux dispositions des pratiquants, c'est-à-dire à la psychologie. Enfin, j'en suis venu à observer *tous ce qui traduit la vitalité du catholicisme* : foi et morale des baptisés, institutions canoniques, activité intellectuelle et sociale. Et à découvrir les critères et les sources qui permettent une mesure.

"Depuis longtemps, mon désir est d'étendre l'enquête à toutes les religions. Ma propre expérience ne me permettrait point de patronner une telle entreprise ! Quelques séjours en pays bouddhiques ou islamiques, et parmi des tribus archaïques, m'ont seulement permis de constater qu'il est possible et opportun de réaliser le projet œcuménique, par la coopération de personnalités appartenant aux diverses religions et de nos collègues appliqués à leur étude. Nous savons bien que les questionnaires concernant le catholicisme ne sauraient correspondre exactement aux conditions du Bouddhisme ou de l'Islam, a fortiori de l'animisme. Mais nous savons aussi que des problèmes identiques permettent de mesurer leur force vitale - ce qui est la fin dernière de toute notre recherche. La différence - et très profonde - est dans les critères et les sources. Aux hommes compétents (dont plusieurs nous ont déjà dispensé leurs lumières) d'établir les critères et d'inventorier les sources. Nous ne pouvons que leur soumettre, avec une modestie justifiée, les problèmes et les méthodes."

Le Bras faisait suivre ces déclarations d'un plan d'enquête, qui a été publié en divers lieux (par exemple dans *Ethnologie et Chrétientés*, n° 8, novembre 1952, p. 3-7) après avoir été soumis à l'examen des spécialistes des Journées qui se tiennent à l'Institut catholique de Paris depuis trois années, durant la première semaine de juillet. D'accord avec le Centre de Hautes Etudes d'Administration Musulmane (CHEAM, 13 rue du Four,

Paris VI^e), il fut alors décidé que l'on prendrait pour premier terrain d'étude, du 29 Juin au 3 Juillet 1953, dans les salles du Centre d'Etudes Sociologiques (54 rue Varennes), l'Afrique Noire, pour laquelle un premier assemblage ethnographique avait été réalisé, sous la direction du CHEAM, à l'échelle du cinq millionième.

Le cas de l'Afrique noire était d'autant plus significatif qu'il s'y livre, en ce moment, une sorte de conflit violent où les religions traditionnelles (dites encore "primitives" "animistes", "fétichistes", ...) sont enserrées entre une double montée de religions monothéistes : d'une part, l'Islam, de l'autre, le christianisme. Pour les analyser, nous disposions, en outre, du questionnaire dressé par M. Maurice LEENHARDT et publié dans le Bulletin de l'IFAN, Avril 1953, p. 767. Quatre-vingt personnes environ ont répondu à l'invitation combinée du CHEAM et du groupe "Ethnologie et Chrétientés" en assistant, suivant leurs loisirs aux réunions qui se sont tenues l'après-midi, du 29 Juin au 3 Juillet. On y a examiné successivement l'Islam, le christianisme et les religions traditionnelles.

I. L'Islam en Afrique Noire

Après que M. Gabriel Le Bras, président de la première réunion (29 juin), eût rappelé brièvement comment cette entreprise d'étude concrète des religions s'efforçait avant tout d'apprécier leur vitalité réelle (typologie, statistique, cartographie, psychologie, tests) dans un esprit accueillant et avec le désir d'une collaboration étroite, M. Robert MONTAGNE appliqua aussitôt ces principes généraux au cas de l'Islam.

"L'expansion rapide de l'Islam provoqua une première réaction, de crainte, chez les Occidentaux imprégnés de civilisation chrétienne. Deux questions d'ensemble se posent d'abord: Comment l'Islam diffère-t-il du christianisme? Comment choisir des critères pour apprécier sa vitalité?

"Le premier aspect de la question est assez bien connu. Héritier en grande partie des coutumes que le Judaïsme avait implantées en Arabie, Mahomet vint rétablir le monothéisme d'Abraham; ses yeux étaient tournés vers le passé plutôt que vers l'avenir. A cette conception traditionnelle, s'ajouta la notion du peuple élu, qui aboutit très vite à des vues universalistes, non seulement de manière à constituer des communautés religieuses, mais encore à organiser une communauté politique, ayant à sa tête un représentant du peuple appartenant à la secte de Khoreisch. Bien que divisé par la suite en un certain nombre de sectes, l'Islam développa chez ses adhérents un sentiment très vif de supériorité vis-à-vis des gens du livre (chrétiens, juifs, sabéens...) et des païens (qui peuvent être contraints de force et, sur le plan juridique, n'ont aucun droit). Né dans la région des steppes et de la mousson, l'Islam s'est étendu largement à travers le monde (cf. la carte dressée par le CHEAM, et publiée à la Documentation française) en s'unifiant presque complètement (les shiites comptent de 5 à 7 %).

„Le second problème, celui des critères de vitalité, est plus complexe que cet aspect juridique. La manière d'adhérer à l'Islam paraît incroyablement simple: il suffit de prononcer le shalam, c'est-à-dire d'affirmer de vive voix que Dieu est un et que Mahomet est son prophète. Mais cette formalité si peu compliquée entraîne, à des degrés divers les pratiques de la vie musulmane, entre autres :

1°) la prière, cinq fois le jour, spécialement le vendredi (de discrètes enquêtes, menées au Maroc, ont montré, par exemple, qu'à Casablanca les musulmans pratiquent cinq fois moins que les chrétiens; ils obéissent collectivement à la règle posée, surtout les hommes de plus de 40 ans, presque plus les jeunes gens...)

2°) le jeûne (depuis 4 heures du matin jusqu'au coucher du soleil, maintenu surtout

par la pression collective, et malgré cela se relâchant, comme on l'a vu dans le cas de trois lycéens...) il en est de même pour l'abstention de fumer ;

3°) *les interdits* (consommation du porc... l'Islam ne se rajeunit pas en se modernisant, mais en se vieillissant) ;

4°) *l'aumône* (pratique généralisée de l'hospitalité...)

5°) *le pèlerinage à La Mecque*, une fois dans sa vie (facilité par le bateau, l'avion l'automobile...)

"De cette analyse, il semble ressortir une certaine croissance de l'hétérodoxie moderniste et un effort vers le légalisme, dont le mysticisme fait les frais (ainsi qu'on le constate par la diminution de puissance des confréries religieuses.)

"L'Islam continue d'ailleurs à se propager activement ; soit en bénéficiant de son programme de conquête (Nigeria, Tchad, Cameroun, guerre sainte des Peuls : une cinquantaine de petits "émirats" ...)

- soit par la diffusion presque spontanée (des marchands... des ulémas ou théologiens venus des villes...)"

Durant la discussion qui suivit, l'on fit remarquer que les théologiens musulmans se préoccupent davantage de la formation de la femme (P. Perbal) ; il y a, en certains endroits, un engouement pour l'étude du Coran et de sa langue véhiculaire, l'arabe (M. Le Bras...) Une série de croquis suggestifs, dressés par M. R. Mauny, montra d'une part les progrès de l'Occident en Afrique Noire depuis environ 200 ans avant Jésus-Christ jusqu'à la chute de Ganat (1076), d'autre part l'avance de l'Islam de siècle en siècle. Les mosquées, les lieux de pèlerinage, les écoles, ... servaient de jalons pour dresser, en partie, la carte de l'occupation musulmane, mais, pour préciser la ligne mouvante de son avance constante, il conviendrait presque de l'observer village par village en reprenant la grande enquête menée par Paul MARTY publiée dans les années 1920 et suivantes. Certains faits nouveaux, comme l'influence de gens venus du Pakistan par le golfe de Guinée, sont à noter.

II. Le christianisme en Afrique Noire

La seconde religion monothéiste qui grignote actuellement les religions traditionnelles en Afrique noire, est le christianisme par ses missionnaires, mais, ainsi que l'a immédiatement remarqué M. Théodore MONOD, directeur de l'IFAN à Dakar, les deux formes du christianisme (protestantisme et catholicisme) ne peuvent pas être appréciées par les mêmes critères (par exemple, chez les protestants, les enfants ne sont pas ordinairement baptisés avant l'adolescence, le culte public n'est pas aussi rigoureusement obligatoire que la messe dominicale des catholiques...). Les lieux de culte sont autrement distribués (par sectes, et non par diocèses...). C'est pourquoi il conviendrait d'établir séparément les cartes de l'occupation chrétienne, suivant qu'il s'agit des uns ou des autres. La solution préconisée serait, sur un fonds où seraient représentés les tribus ou clans autochtones, de dessiner sur des feuilles transparentes les données recueillies pour l'Islam, ainsi que pour les deux formes du christianisme : grâce à la superposition de ces trois feuilles, on verrait déjà, en gros, les religions où se maintiennent les religions traditionnelles (au moins en dehors des parties où la "détribalisation" et le "brassage" des indigènes sont prédominants).

En l'absence du P. Bouchaud, retenu par des difficultés de transport à Fort-Lamy, c'est le P. Petit qui communique les statistiques, bien précises, qui ont été dressées par la Congrégation de la Propagande, par exemple en A. O. F. sur 18.400.000 habitants, 660.000 ; au Cameroun 600.000 sur 3.200.000 ; en gros pour la Délégation apostolique de Dakar. sur 40.000.000, 2.580.000.

C'est par une analyse nuancée des chiffres du World Christian Handbook 1952 (par Kenneth G. Grubb et E.J. Bingle, London World Dominion Press, 1949 ?) que M. Krueger expose la situation très contrastée du protestantisme depuis les communautés solidement organisées (où, pour chaque communiant, il faut, en général, compter trois adhérents), jusqu'aux églises natives, parfois très aberrantes (ainsi parmi les Bantu Prophets, 1200 dont quelques unes de 80, 100, 200 adhérents seulement, huit en tout reconnues par le gouvernement de l'Afrique du Sud ; à Madagascar, l'église Antanoby ; à Douala, les Native Baptists, ...) la frange extrême du protestantisme, on peut citer les Adventistes (se disant les vrais "chrétiens", en réalité s'apparentant aux judéo-chrétiens) ; le Watch Tower rejette toute espèce d'organisation (Témoins de Jéhovah, dans la Rhodésie du Nord, le sud du Congo Belge), très contagieux ; les Pentecôtistes (avec leurs réveils...). Dans certaines parties de l'Afrique noire (Doualas ; Hévés depuis 1846 ; Basutoland depuis 1833, environ un tiers de la population), c'est par tribus que s'est faite l'accession au christianisme. On pourrait en rapprocher certains des protestants de Madagascar (environs 1.000.000 dont beaucoup de Hovas très cultivés).

Ainsi qu'on le constaterait aisément, en mettant en place les chiffres ainsi recueillis, les régions sont très inégalement atteintes par les deux formes du christianisme (le Congo belge qui est un bastion du catholicisme noir compte aussi de un million à un million et demi de protestants. La multiplication des sectes protestantes ; le développement des évolués catholiques (en particulier, la constitution d'un clergé avec sa hiérarchie), entraînent des conséquences d'une grande importance pour l'avenir même tout proche de l'Afrique noire (il serait instructif de saisir les influences démarquées du christianisme ou du judaïsme qui agissent dans l'affaire des Mau-Mau au Kenya, tout comme dans la formidable insurrection des Tai-ping, qui ensanglanta la Chine vers 1860). Les croquis de M. Mauny sur l'avance comparée du christianisme et de l'Islam seraient à développer.

III. Les religions traditionnelles de l'Afrique Noire

Après que, le mercredi, M. ROUCH ait projeté pour nous trois films d'un intérêt ethnologique saisissant (cérémonie de la circoncision dans la boucle du Niger ; danse de possession pour la pluie, enterrement d'un noyé par accident chez les Dogons) ; le Gouverneur BEYRIES nous proposa, sur un exemple relativement restreint, une analyse critique d'une région où les religions traditionnelles ont été particulièrement touchées par les monothéismes. Il s'agit du Sénégal, et plus spécialement des environs de Dakar pour lesquels le regretté Richard Mollard a établi des feuilles de religions. D'après le recensement de 1945, sur 1.872.000 habitants, 1.318.000 sont musulmans et 84.000 chrétiens (73.000 catholiques). M. Beyries se plaint d'ignorer beaucoup de renseignements essentiels, comme les confréries religieuses musulmanes, les lieux de pèlerinage, les établissements protestants, les lieux de culte et principales chrétientés. Beaucoup de ces données pourraient être suppléées, affirme-t-il, mais à une double condition : 1°) les enquêtes ne peuvent être faites sur place ; 2°) il faudrait se mettre d'accord sur les directives du travail à faire pour les exécutants locaux. Ensuite, on pourrait se livrer à la besogne d'assemblage pour laquelle il faudrait tenir grand compte des races, ainsi que du mouvement démographique. Il ajoute que les derniers convertis sont, habituellement, les plus ardents

Dans l'échange de vues qui fait suite les jeudi et vendredi, prédomine le sentiment qu'on ne possède guère actuellement de procédé satisfaisant pour traduire visuellement sur la carte les diverses religions : tour à tour, on passe en revue la langue, l'habitat, même le vêtement. Sans doute, en certaines régions où se trouvent des couvents

fétichistes, l'on possède des éléments à fixer graphiquement. L'on aurait d'ailleurs tort de croire que les religions traditionnelles sont nécessairement condamnées à périr devant l'invasion des monothéismes (ainsi citait-on une région du Tchad où elles se renforcent). Parfois, c'est hors d'Afrique qu'il faut se rendre pour les trouver conservées (ainsi chez certains noirs du Brésil). Habituellement, c'est l'Islam qui paraît être le plus favorisé par le jeu des circonstances, non seulement économiques (les dettes chez le marchand installé en marge du village), mais encore culturelles (ne doit-on pas faire le serment sur le Coran, en certains lieux, même si l'on n'est point musulman?).

Conclusion.

Pour que cette enquête de sociologie religieuse aboutisse, il serait indispensable d'obtenir sur place la collaboration d'enquêteurs avisés (administrateurs, missionnaires, membres d'Instituts, "évolués",...).

Les congressistes ont trouvé indispensable d'organiser à Paris un secrétariat permanent qui établirait les canevas d'enquête et les soumettrait aux personnalités compétentes. Ce secrétariat permanent devra également mettre au point une méthode de représentation graphique destinée à donner la situation présente des religions mise en évidence sur une carte renseignée et accompagnée de documents imprimés.

Diverses nations s'étaient engagées à promouvoir les études des régions qui leur sont confiées en Afrique noire (Angleterre, Belgique...) et leurs représentants ont libéralement communiqué ce qu'ils avaient réuni. Certains Instituts, comme l'Incidi, se montrent des mieux disposés. Il semblerait souhaitable d'adopter, comme échelle des cartes, le millionième et profiter des dernières techniques. Aux journées de 1954 (28 Juin - 2 Juillet), l'on fera savoir les résultats obtenus durant cette année scolaire, et l'on en étudiera l'extension éventuelle à d'autres pays du globe (par exemple le Bouddhisme du Petit Véhicule à Ceylan, au Cambodge...; les lieux de pèlerinage dans l'Inde...). Le CHEAN, d'une part, (13 rue du Four, VI^e), "Ethnologie et Chrétientés", d'autre part (35 rue de Sèvres, VI^e) s'y appliqueront de toute manière et se mettront à la disposition des chercheurs pour tout renseignement utile.

* *

Ce compte-rendu a pour objet de faire connaître aux lecteurs de cette publication l'effort qui est proposé et qui aura besoin, pour être fructueux, de la collaboration de toutes les personnes compétentes de quelques pays qu'elles soient s'intéressant à ces questions.

En attendant que soient déterminées les conditions de fonctionnement du Secrétariat Permanent, les correspondances le concernant peuvent être adressées au Conseil Supérieur des Recherches Sociologiques Outre-Mer, Section Sociologie des Religions, 20 rue Monsieur PARIS VII^e.

Situation en Afrique Orientale.

La délégation parlementaire britannique comprenant des membres de tous les partis politiques a publié un rapport sur son enquête au Kenya. Venture V.12 écrit à ce sujet qu' "il est difficile de trouver une description plus écrasante d'une situation dans une colonie britannique... La première réaction à la lecture du rapport est un sentiment de sympathie pour tous ceux qui sont touchés par cette tragédie. La seconde est de nous demander dans quelle mesure

nous y avons contribué par négligence, apathie, ignorance ou incapacité... Les membres du parlement adressent leur rapport à un organisme qui est en fin de compte responsable de l'état de choses au Kenya et cet organisme est responsable envers nous-mêmes. Aucun électeur britannique ne peut se récuser et blâmer les Mau Mau, les colons européens, les Indiens ou tout autre groupe du Kenya avec la conduite desquels il est en désaccord. Cette situation s'est développée durant de nombreuses années et tous nous y avons, d'une façon ou d'une autre, contribué....

En Uganda, aussi, la crise récente touche aux racines même de la politique africaine."

Les membres africains du nouveau conseil de gouvernement de l'Uganda ont été élus par les conseils des districts; excepté ceux du Busoga, du Bukedi et du Buganda, qui ont été nommés directement par le gouverneur; le dernier à cause de l'attitude du conseil local qui est en désaccord avec le gouvernement sur des questions de droit, comme celle de l'observation des stipulations du protectorat par le gouvernement britannique; on sait en effet que ce gouvernement a malgré l'accord (international) du protectorat (cf. notre n° 2) déposé et relégué le kabaka. Le gouvernement exprime sa sympathie avec la douleur nationale des Baganda, mais c'est sans doute pour montrer qu'il existe diverses variétés de démocraties. Il semble qu'il faudra autre chose que ces paroles de sympathie et les promesses de progrès social et économique pour se réconcilier ce peuple intéressant. 1)

Sur le Travail forcé.

A la suite d'accusations formulées par la Russie soviétique, (1) l'Organisation des Nations Unies a constitué en 1951, en accord avec le Bureau du Travail, un Comité spécial du Travail forcé. Ce Comité était présidé par un Indien, sir Ramaswami Mudalliar, assisté de MM. Paal Berg, ancien Président de la Cour Suprême de Norvège, et Enrique Garcia Sayan, ancien ministre des Affaires étrangères du Pérou.

D'octobre 1951 à mai 1953, le Comité a mené une enquête approfondie pour vérifier le bien-fondé des accusations selon lesquelles la France, la Grande-Bretagne, la Belgique, le Portugal pratiquaient encore le travail forcé dans les territoires non-autonomes dont elles ont la charge.

La France a été intégralement blanchie de toutes les accusations portées contre elle, l'Angleterre s'est attiré quelques remarques, la Belgique et le Portugal ont été plus sévèrement avertis. L'Union Sud Africaine a été convaincue de pratiquer un système de travail forcé indirect.

Les allégations concernant la soi-disant existence du travail forcé dans les territoires de l'Union Française, formulées par des représentants de l'U.R.S.S. et de la Fédération syndicale mondiale, portaient sur sept points différents. En conclusion, le Comité a rejeté formellement l'ensemble des allégations soulevées : "L'examen des allégations et de la documentation, en

1) On sait que la thèse du gouvernement britannique présente les faits sous une autre lumière et rejette l'entière responsabilité de la situation sur le kabaka et le conseil lukiko (Cmd, 9028) Mais comme cette thèse a été largement diffusée nous nous contentons de présenter l'explication indigène, bien moins connue évidemment.

1) Ces accusations montrent une fois de plus que les communistes ont l'habitude de dénoncer des abus chez les autres pour détourner l'attention de ce qui se passe derrière le rideau de fer. On sait que, pour une bonne part, l'économie soviétique est bâtie sur le travail forcé.

particulier des lois et règlements ayant trait à la question, ne fait apparaître aucune preuve de l'existence dans les territoires administrés par la France et dans les États associés, d'un système de travail forcé au sens du mandat du Comité."

Dans les territoires britanniques.

Les accusations étaient beaucoup plus nombreuses contre l'administration britannique. La plupart ont été trouvées sans fondement. Le recrutement des travailleurs pour les mines d'Afrique du Sud et les cultures d'arachides du Tanganyika, le portage obligatoire au Cameroun britannique ou en Nigéria, certaines réquisitions de travailleurs au Kenya, au Tanganyika, en Nigéria, ne constituent pas des systèmes de travail forcé, soit parce que les cas sont extrêmement rares, soit qu'il s'agisse de travaux d'intérêt public sans importance économique pour le territoire et ne dépassant jamais 60 jours par an.

Par contre des réserves ont été faites sur l'emploi des chômeurs volontaires au Kenya: ceux qui refusent d'accepter une offre d'emploi qui leur est faite, peuvent recevoir l'ordre de se présenter devant la commission d'un bureau de placement, cette commission pouvant soit leur faire souscrire un contrat de travail pour 6 mois au maximum, soit leur ordonner de se rendre dans un centre de réadaptation ou de formation professionnelle. Des sanctions d'emprisonnement et d'amendes sont prévues. Ce système, s'il était étendu, pourrait devenir du travail forcé d'une certaine importance pour l'économie du territoire.

D'autre part, le travail forcé auquel sont soumis les prisonniers politiques en Malaisie pourrait, s'il était appliqué plus largement, aboutir à un système de travail forcé utilisé à titre de coercition politique.

Au Congo belge.

Au Congo Belge l'administration recourt aux cultures obligatoires (dans la limite de 60 jours par an) afin de donner "une formation agricole aux populations et d'assurer l'exécution de travaux urgents dans l'intérêt de la communauté". Mais ce système pourrait bien être étendu aux produits d'exportation. Et il l'a effectivement été, dans une très large mesure.

D'autre part des sanctions pénales sont prévues pour certains manquements au contrat de travail. En 1949, 34.066 autochtones ont été condamnés pour n'avoir pas respecté leur contrat.

En territoire portugais.

Bien que des dispositions législatives très nettes interdisent toute forme de travail obligatoire forcé dans l'intérêt des particuliers dans les territoires portugais, le Comité a relevé un certain nombre de cas où ces interdictions ne sont pas respectées.

Le recrutement des travailleurs indigènes se fait parfois sous la contrainte, notamment au Mozambique d'où des ouvriers sont envoyés dans les mines de l'Union sud-africaine et à San Thomé où le travail forcé joue un rôle considérable dans l'économie du territoire.

Contre l'Union sud-africaine.

Les accusations formulées contre l'Union sud-africaine et le Sud-Ouest africain qu'elle administre ont été trouvées exactes dans la plupart des cas.

Grâce à un système de laissez-passer, fait uniquement pour les personnes de couleur qui ne peuvent se déplacer librement à l'intérieur même du territoire, "l'Etat est à même d'exercer sur la population autochtone et à l'instigation d'intérêts privés suffisamment puissants

une pression de nature à créer les conditions d'une contrainte indirecte analogue dans ses effets à un système de travail forcé imposé à des fins économiques".

La législation prévoit de graves sanctions contre le travailleur autochtone (et ils sont 500.000 dans ce cas) qui voudrait mettre fin unilatéralement à son contrat, avant l'expiration de celui-ci.

Enfin la loi donne à certains magistrats le droit d'ordonner la détention d'autochtones dans une colonie de travail au cas où ceux-ci "mèneraient une vie oisive, dissolue ou déréglée". Cette main-d'œuvre pénale, extrêmement nombreuse et très mal payée (12 à 15 francs CFA par jour) est abondamment utilisée dans les exploitations industrielles et agricoles, qui ne pourraient absolument pas s'en passer.

"C'est donc un système indirect de travail forcé qui semble exister dans l'Union sud-africaine et jouer un rôle d'une certaine importance pour l'économie du pays". (Afrique Nouvelle n° 336 ; Dakar 13 janvier 1954).

Institut Royal Colonial Belge

QUESTIONS POSÉES POUR LE CONCOURS ANNUEL DE 1956.

Première question — On demande une étude doctrinale et critique de l'immatriculation au Congo belge, ses rétroactes, sa justification, son économie, ses effets juridiques ; en rapport avec l'immatriculation, l'étude portera notamment sur l'identification civile et clanique des Congolais et les problèmes de la dualité des statuts, ainsi que sur les conflits entre le droit civil et le droit coutumier, les principes de leur règlement et l'application de la notion d'ordre public, en matière de personnes, de biens et d'obligations ; elle envisagera la législation complémentaire utile en ces matières et exposera les institutions analogues existant dans les pays similaires.

2^e question. — On demande une étude sociologique sur un centre extra-coutumier du Congo belge ou du Ruanda-Urundi ayant une population d'au moins 10.000 habitants.

L'étude portera notamment sur la composition de la population aux points de vue démographique, ethnique et religieux, sur les salariés et les indépendants, leurs ressources respectives, leurs conditions d'existence (logement, alimentation, etc.), leur vie familiale, etc. Elle traitera aussi des institutions culturelles et scolaires, donnera la description des associations autorisées ou secrètes avec leur objet social, leur activité, leur influence, et elle s'attachera à faire connaître l'attitude de la population blanche et de la population noire dans leurs relations réciproques.

Les réponses doivent parvenir, en trois exemplaires, avant le 10 mai 1956 au Secrétariat général de l'I. R. C. B., 25, avenue Marnix, à Bruxelles.

Bibliographica

A. MAURICE : Félix Eboué, sa vie et son œuvre. Institut Royal Colonia Belge, Section des sciences morales et politiques - Mémoires XXXVII, fasc.3. 55 pages.

L'on doit savoir gré à l'A. de nous présenter en une courte biographie la personnalité de Félix Eboué, Gouverneur Général de l'A.E.F., Compagnon de la Libération et Membre du Conseil de Défense de l'Empire.

Au moment où la politique du Gouvernement de la Colonie s'engage résolument dans la voie de la compréhension et du rapprochement entre européens et autochtones, cet ouvrage ne peut qu'heureusement nous rappeler l'inanité des théories racistes. Guyanais, né de parents noirs, descendants d'anciens esclaves, Eboué était fier de ses origines. Au long de sa carrière, plus d'une fois, il fut en butte à l'incompréhension et à l'injustice à cause de sa "négritude". Jamais cependant il n'en fit grief à qui que ce soit et malgré les difficultés, grâce uniquement à sa valeur personnelle, gravit tous les échelons de la carrière administrative pour atteindre au sommet des honneurs et du pouvoir. Autre trait caractéristique d'Eboué : la fidélité dans ses amitiés qui lui fit préférer à l'avancement de grade, de soutenir le poète martiniquais René Maran, après la publication de son ouvrage "Batouala".

Comme Roosevelt il mourut avant de voir la victoire, avant de voir se réaliser le but dans lequel, premier des Gouverneurs de Colonie Française, il rallia au Général de Gaulle le 26 août 1940 le territoire du Tchad dont il était le chef.

L'A. a réussi à rendre son œuvre attrayante en se bornant à choisir les étapes marquantes de la vie et de la carrière d'Eboué. Il nous dépeint sans longueur ses aspirations, ses réalisations, sa psychologie de l'Africain, sa tolérance, truffant son texte de brèves citations extraites de sa correspondance et de quelques documents officiels telle la proclamation du 26 août 1940 reflétant la grandeur d'âme d'un ardent patriote.

On eût pu souhaiter quelques annotations concernant la vie familiale de son héros, en tout cas plus que cette phrase, p.36 "Son bonheur ne sera entier que lorsqu'il aura retrouvé ses enfants dont il a été séparé par la guerre".

R. Philippe.

VAN RIEL, J et ALLARD R. : Contribution à l'étude de la dénatalité dans l'ethnie mongo. -Mémoire de l'I.R.C.B. 1935 92. pp. 120 frs.

Le problème de la dénatalité dans l'ethnie mongo continue à intriguer l'opinion. Ainsi le Bulletin de l'I.R.C.B. 1953, t. 3 donne une belle communication de J. Ghilain sur "la dénatalité dans l'ethnie mongo" (pp. 863-871), très favorable à l'action régionale

de M. Lodewyckx, mais qui m'impute par erreur de considérer la dégénérescence physiologique des Mongo comme une cause de leur dénatalité.

Ce qui me frappe le plus, dans le présent Mémoire, ce sont les pyramides d'âge très significatifs, qui font si bien ressortir, comme le disent les auteurs, que la décadence de ces populations a commencé au début du siècle. J'avais essayé d'établir ce fait pour la région des Nkundo de Flandria-Bokatola, dans "la situation démographique des Nkundo-Mongo", Cepsi 1947. Bouckaert et Reul étaient arrivés à la même conclusion pour le district de la Tshuapa (Mémoire I.R.C.B. 1952).

Pourtant là où le Dr. Van Riel essaie d'expliquer les différences entre les groupes par les modalités de cette "occupation d'exploitation" (p. 22), il force un peu l'histoire, se risquant sur un terrain qui lui est étranger. Ainsi les documents indiquent que les secteurs Bolifa et Songo-Mboyu ont souffert cruellement de l'Abir de 95 à 1905 et que les postes Abir de Lioko et de Befori occupaient fortement les secteurs Duale et Lonola au commencement du siècle. Pour l'ensemble de la Tshuapa aussi, Boende était certainement compris dans la zone sanglante à cette date. Et là où p. 24 indique les secteurs Busira, Lomela et Solongo (Salonga?) comme les premiers occupés, la carte p. 83 exclut entièrement la Lomela.

Les auteurs constatent aussi l'apparition d'un facteur nouveau de dénatalité.. qui naît dans et autour des centres extra-coutumiers ou des plantations.. menace d'effondrement toute récente.. engendrée au contact de la civilisation blanche.

Je ne peux pas juger du petit chapitre (pp. 27-32) qui donne les examens médicaux et les observations gynécologiques, mais je relève avec grand plaisir que dans leurs conclusions, les auteurs mettent l'action psychologique et sociale au centre même de la tâche à entreprendre : créer un climat favorable à la natalité et rendre cette natalité socialement désirable.

E. Boelaert.

N.U. Étude Spéciale sur les Conditions Sociales dans les territoires non autonomes. - 304 pp. New-Nork, 1953.

On nous donne ici le résumé et l'analyse des renseignements transmis au Secrétaire général au cours de l'année 1952. Il y a huit chapitres : principes et problèmes (25 pp.), relations raciales (41), urbanisme (19), logement ouvrier (27), protection de la famille et de l'enfant (19), colonisation agricole (10), niveau de vie (43) et santé publique (100).

Dans de nombreux pays les conditions de vie sont nettement insuffisantes, soit que les ressources économiques sont insuffisantes, soit qu'elles sont exploitées en vue d'un profit immédiat et pour servir des intérêts particuliers. 18 % des hommes mangent 67 % du revenu mondial, tandis que 67 % n'en ont que 15 % à leur disposition.

Mais quand on essaie de développer économiquement ces pays afin de rendre le progrès social possible, on se heurte à de nouveaux problèmes. D'un côté l'aide financière pour "amorcer la pompe et assurer le démarrage" est insuffisante, et d'autre part on rompt l'équilibre des sociétés primitives : "Au point où en sont arrivés la majorité des territoires non autonomes, l'ordre social traditionnel qui les soutenait a perdu son efficacité et sa raison d'être ; les transformations économiques, si elles ont satisfait certains besoins réels ont, par ailleurs, créé de nouveaux problèmes : pauvreté urbaine, crise rurale,

désorganisation sociale, appauvrissement culturel : le développement économique et les transformations sociales qui l'accompagnent ont donné naissance à de nouvelles aspirations sociales sans toutefois produire assez de richesses matérielles pour satisfaire des besoins sociaux multiples et sans cesse croissants. L'œuvre de reconstruction qu'il faudra entreprendre demande non seulement l'élargissement des bases économiques de la nouvelle société qui se dessine et la découverte de remèdes pour les nombreux maux sociaux qui entravent son développement, mais... surtout la réalisation d'un nouvel ordre social, qui seul permettra de créer et de répartir les richesses nouvelles, d'assimiler les avantages non matériels de la civilisation et d'en profiter au maximum" (p. 25).

Plusieurs fois j'ai relu la phrase précédente en y apposant une donnée de R. Scheyven, président du Conseil Économique et Social de l'O.N.U. (Rythmes du Monde, 1954-I, p. 1) : "Le rapport de l'Organisation pour l'Agriculture et l'Alimentation des Nations-Unies souligne que le pourcentage de la population mondiale qui est nettement sous-alimentée a passé de 38,6 % avant la guerre à 59,5 % aujourd'hui".

Avec la perspective d'une troisième guerre mondiale devant nous, qui fera nécessairement monter encore ce pourcentage, nous n'avons aucune raison d'être fiers de nous-mêmes devant le "prolétariat externe" de notre civilisation occidentale ! Mais nous avons bien de raisons pour nous humilier et pour être prudents dans l'application des remèdes que nous préconisons.

Il n'est pas possible d'analyser les divers chapitres de cette étude, mais je voudrais noter quelques impressions générales.

Et tout d'abord l'aspect trop matériel qu'y revêt le progrès social. "C'est malheureusement l'aspect matériel de la culture occidentale qui frappe le plus l'Africain moyen. Les efforts intellectuels et aussi les qualités morales qu'exige le succès matériel ne lui apparaissent que rarement", dit l'Étude (p. 24). Ce n'est pas dans ce livre qu'il apprendra à les estimer.

Un second point frappant de l'Étude réside dans son esprit étatiste, comme si le progrès social dût nécessairement sortir de l'organisation publique. Sur le plan de l'esprit, qui est l'âme de tout social, les gouvernements et leurs administrations sont incapables de créer quoi que ce soit.

Mais même sur le plan matériel, les Gouvernements doivent s'avouer incapables de financer comme il faudrait le démarrage nécessaire. Et il paraît bien difficile d'obtenir la coopération bénévole et dynamique des populations indigènes.

Une dernière et capitale impression est bien que les moyens employés pour en arriver à ce fameux "nouvel ordre social" semblent peu aptes à y parvenir. Le moyen le plus important à ce point de vue est "la colonisation agricole", qui n'est traité ici que très sommairement, mais qui a pour but de "regrouper la population agricole de nombreuses régions".

Il est relativement facile de coucher sur le papier "une réforme du régime foncier" et "une réglementation de la petite exploitation paysanne individualiste" (p. 151), surtout qu'en "cette matière les notions essentielles même : terres vacantes, propriété collective autochtone ne sont pas encore précisées". Mais tous les Gouvernements sont d'accord pour dire que cette colonisation n'a aucune chance de succès si le recrutement n'est pas libre et la coopération enthousiaste, si les débutants ne sont pas aidés financièrement, et s'ils ne sont pas formés et contrôlés pendant des années. Et je pense ici au P.I. de notre Congo, où 385.000 familles indigènes, soit un cinquième de la population paysanne totale, doivent être transférées, en dix ans, vers des régions agricoles de l'intérieur" (Plan décennal).

Et pourtant si, malgré tout l'optimisme de commande, au lieu du nouvel ordre, dont personne ne connaît encore la forme ou les lignes essentielles, cette colonisation agricole amenait un échec? Pauvres Indigènes.

E. Boelaert.

G. HULSTAERT. DICTIONNAIRE FRANÇAIS-LOMONGO (LO-NKUNDO). Annales du Musée Royal du Congo belge (Tervuren). Sciences de l'homme, Linguistique II. Tervuren, Commission de linguistique africaine, 1952, (13,5 x 20) XXXII + 466 pp.

Meer dan twintig jaren taaie arbeid liggen hier verborgen in dit eerste deel van het loMongo-woordenboek. Het Frans-loMongo deel, het meest vervelende en wellicht het moeilijkste voor den Africanist ligt achter den rug; het eigenlijke meesterwerk, en veel meer interessante voor Negers, voot Africanisten en voor kolonialen, ligt gereed om te verschijnen. Beiden zullen elkaar aanvullen, en eerst wanneer het volledig voor ons ligt, zullen wij het naar waarde en in zijn verre draagwijdte kunnen schatten. Nog voor geen enkele bantoe-taal in Belgisch Kongo bezaten wij dergelijk werk: tevens zo volledig, zo nauwkeurig en zo wetenschappelijk: linguistisch, phonetisch, tonetisch, grammaticaal, philologisch en tevens ethnologisch. Een meesterwerk, en meteen een voorbeeld voor de andere bantoe-woordenboeken, die -laat ons hopen- er over kort zullen op volgen.

Een gelukkige vondst mag het heten hier, naast het basis-vocabularium van Ingende, ook andere dialectale vormen (telkens voorafgegaan door een D.) te hebben ingelast. Daardoor bezorgt P. Hulstaert het meest geëigende middel om het loMongo stilaan nog te verrijken. Dank zij die vormen kunnen nieuwe woordschakeringen in de cultuurtaal opgenomen worden. Bij het doorlopen van dit zo rijke woordenboek, dat ons nog maar een proefbeetje levert van het nog veel rijkere *loMongo-Frans* dat eerstdaags verschijnen zal, kunnen wij den wens niet onderdrukken, dat P. HULSTAERT en zijn ijverige medehelpers ons nu ook nog een soort *Verklarend Woordenboek* en tevens *Juiste Woord* zouden bezorgen, waarin namelijk de woorden samengebracht worden onder hoofdgedachten. Men zou er b.v. al wat slaat op *Magie* samengroeperen om de verschillende betekenissen te belichten: talisman, amulette, remède végétal, remède-fetiché, pratique magique, pouvoir magique, maléfice, malédiction, fétiches, enz. Daarnaast b.v. al wat slaat op *eredienst der voorvaderen*, op *animisme*, op *religie*, enz. Niet enkel voor het aanleeren van de taal, vooral voor het verrijken van de cultuurtaal en het preciseren van schakeringen ware dit uiterst nuttig, ja onmisbaar. Wij twijfelen er geenszins aan dat *ÆQUATORIA* ons ook nog dit werk leveren zal, en dan nog wel op schitterende meesterlijke wijze. P. Hulstaert heeft immers school gevormd: zijn voorbeeld wist er meerderen aan te wakkeren om zijn werk voort te zetten. Eens dergelijke werken tot stand gekomen zijn, kan niemand meer aan de cultuurwaarde van het loMongo twijfelen: dit is effenaf een doorslaand argument en bezegelt de triomf van het loMongo als algemeen geldende enige cultuurtaal voor geheel de Middenkuip van Belgisch Kongo.

Prof. V. van Bulck.

SPECKER J. Dr. : Die Missionsmethode in Spanisch-Amerika im 16. Jahrhundert. XXI + 247 pp. Schöneck-Beckenried 1953. Fr. s. 15,60.

Le P. J. Specker, SMB. est bien connu pour ses études missiologiques. Le présent volume, édité par les soins de la Nouvelle Revue de Science missionnaire de Suisse, Beckenried, est sa thèse de doctorat à Rome.

Cette étude historique est basée avant tout sur les documents officiels des conciles et des synodes de l'Amérique espagnole. Elle examine, en 9 chapitres, tout le domaine de la théorie et de la pratique missionnaires: méthodes, vie et règlements du clergé, discipline sacramentelle, culte et liturgie, problèmes paraliturgiques (chants, jeux, danses cultuels), lutte contre les idées et les pratiques païennes, etc. On y apprend des choses extrêmement intéressantes et, parfois, aussi étonnantes pour des hommes de notre époque, surtout au sujet de la pratique de la confession et de la communion (que pendant longtemps on n'osait donner aux Indiens - souvent, il faut l'avouer, convertis sans préparation sérieuse) ; comme aussi la lutte contre divers abus propres à ce siècle encore rude.

La formation d'un clergé indigène n'a eu guère de succès, excepté parmi les métis. Le recrutement de frères et sœurs indigènes fut plus aisé. Par contre, l'aide de laïcs est exemplaire, même aux yeux de missionnaires modernes.

Le jugement de l'auteur est très pondéré et sa présentation agréable de la matière brosse un tableau fraîchement coloré de l'église hispano-américaine naissante.

V.M.

P. M. VANNESTE, W. P. Wijsheid en Scherts. Sprookjes van een Nilotisch Volk. Alur-teksten (Mahagi, Belgisch-Congo) met Nederlandse Vertaling en Verklaringen. (Brussel 1953, Koninklijk Belgisch Koloniaal Instituut.) 391 blz., 350 fr.

Evenals in zijn « Legendes, Geschiedenis en Gebruiken van een Nilotisch Volk » heeft Pater Vanneste in dit nieuw boek weer een aantal opstellen gebundeld die gemaakt werden door jongens, catechisten of andere Alur van de Logo-missie (Mahagi). Deze maal is het de sprookjeswereld van de Alur die voor ons opengaat.

De samensteller van dit sprookjesboek heeft het voorhanden materiaal ingedeeld in vier groepen. De eerste groep bevat de « Leersprookjes », verhalen met leerstellige of moraliserende strekking. In de tweede groep « Wedstrijd en avontuur » vinden we, naast eenvoudige soms echt ontroerende avonturen zoals van het ongelukskind Ato, het in alle landen zo bekend als populair thema terug van een prijskamp tussen twee dieren. Een derde groep « Scherts en spot » brengt ons een reeks luimige verhaaltjes waarin de Magungu steeds het slachtoffer zijn. In de vierde groep komen dan de « Haassprookjes », verhaaltjes waarin de haas in zijn doen en laten meer dan eens herinnert aan ons Reintje de Vos.

Al deze sprookjes werden door P. Vanneste getrouw vertaald en na elk verhaal vinden wij enkele verklarende nota's die onontbeerlijk zijn om het goed te begrijpen. De korte Inleiding vooraan is een uitstekende « inleiding » in de sprookjeswereld van de Alur.

Afgezien van de methode die P. Vanneste bij het verzamelen van zijn sprookjes heeft aangewend en waarbij deze onvermijdelijk veel van hun natuurlijkheid hebben ingeboet, valt het enigzins te betreuren dat de vertaler, zoals hijzelf getuigt, er overal naar gestreefd

heeft zo dicht mogelijk bij de Alur-tekst te blijven. Een ietwat vrijere vertaling die meer rekening houdt met het Nederlands taaleigen zou de Alur-onkundige lezer, voor wie de vertaling toch in hoofdzaak bedoeld is, bij het lezen nog heel wat meer vreugde verschaffen.

A. Valleys, O.P.

I.W.O.C.A. Vierde Jaarverslag 1951. 233 bl. Brussel.

Dit jaarverslag volgt de voetstappen zijner voorgangers. Het geeft zoals altijd de samenstelling van het Instituut en zijn verschillende administratieve en wetenschappelijke colleges, de lijst van het wetenschappelijk personeel en aangesloten navorsers, het verslag over de wetenschappelijke activiteiten en bereikte resultaten, de samenvattingen van publicaties door de navorsers van het IWOCA, die reeds een belangrijke bijdrage vormen (46 in het behandelde jaar, hetgeen het totaal brengt op 120 studies). Het geheel geeft een aanmoedigend beeld van de bijdrage van het IWOCA aan de vooruitgang der wetenschap in Afrika.

G.H.

G. VAN BULCK, S.J. Mission Linguistique 1949-1951. I.R.C.B. XXXI, 5, 77 pp. Bruxelles 1954. 80 fr.

Cette brochure présente les grandes lignes des résultats de l'exploration linguistique de la frontière bantou-soudanaise et indique déjà la répartition des diverses publications (35 fascicules!) prévues. La documentation linguistique recueillie est tout simplement formidable. Souhaitons que la publication en soit poussée rapidement, afin que cette mine puisse fournir aux comparatistes une nouvelle base pour la classification.

L'introduction présente une excellente mise au point de la terminologie si embrouillée dans de nombreux esprits.

G. H.

G. VAN BULCK, S.J. Orthographie des Noms Ethniques au Congo Belge. I. R. C. B. XXVIII. 2. 146 pp. Bruxelles 1954. 150 fr.

Nous voici enfin en possession d'une synthèse des diverses opinions émises au sujet de cette question discutée. L'auteur avait été chargé de ce travail par la Commission d'Ethnologie de l'Institut. Deux solutions sont proposées; l'une pour l'usage général, l'autre pour l'usage scientifique. La première demande d'écrire les noms ethniques et linguistiques uniquement par le simple radical; la seconde maintient le nom tel que les emploient les indigènes, avec leur affixe grammatical distinctif, mais en maintenant toujours au radical la majuscule initiale (détail, soit dit en passant, qui facilite la compromis entre les deux

solutions, avantage qui se perd cependant à l'impression en capitales). Tous les points de vues sont examinés et pesés (excepté celui des autochtones) et l'on voit difficilement sortir de cette discussion une solution plus pratique que celle présentée ici. Nous n'aimons cependant pas l'exception admise « pour prévenir une confusion » qui pourra toujours être évitée par d'autres moyens (il nous paraît p. ex. inutile de conserver les deux dénominations tshiLuba et kiLuba).

Après la présentation de la discussion et de la solution préconisée, le gros de la brochure donne diverses listes d'application indiquant alphabétiquement les noms ethniques et linguistiques dans leurs diverses formes. L'auteur a eu soin de nous prévenir qu'une série de noms n'a pu être vérifiée et il demande qu'on rectifie les erreurs. Cela n'est pas faisable dans une recension ; mais il nous paraît que l'auteur aurait pu éviter lui-même certaines erreurs. Ainsi il pouvait savoir que le radical de Rwanda est Anda, que dans le groupe Mongo et voisins les noms propres ne diffèrent pas, grammaticalement, des noms communs, que les noms ethniques n'y sont pas changeables de singulier à pluriel puisqu'ils désignent non des individus, mais des groupements. Il ne faut donc pas parler de baTopoke, baBangi, baBoloki, baDjamba, baLibinja, bEsongo, moLoi, boKaala, etc. La littérature existante signale E, I, LI comme préfixes très communs dans la région centrale ; il ne fallait donc pas les considérer comme faisant partie du radical et surtout pas écrire bEsongo comme pluriel d'Isongo.

Il serait donc utile que ces listes soient contrôlées et corrigées systématiquement pour chaque région par les missionnaires travaillant sur place.

G. H.



Le mariage chez les Ntomb'e Njale du Lac Léopold II.^x

d) Diverses sortes de mariages :

Les Ntomb'e Njale ne connaissent aucune espèce de mariage obligatoire comme les Nkundo. Si dans certains cas les convenances veulent qu'un mariage soit contracté, aucune sanction n'est attachée à leur non observance. En cela, la coutume Ntomba se montre une fois de plus assez libérale, tenant un compte réel de la volonté des individus. Sans doute le fait de montrer un certain esprit d'indépendance provoquera-t-il des réactions d'exclusive de la part des autres habitants d'un même village. Peut-être même les autres villageois rendront-ils au "coupable" la vie tellement dure qu'il devra chercher à se fixer ailleurs dans sa tribu. Toujours est-il qu'il ne peut être puni. N'est-ce pas en définitive le genre d'attitude prise dans nos villages vis-à-vis des personnes vivant, par exemple, en concubinage ? Or celui-ci n'est pas sanctionné par la loi. Si la religion le défend, le bras séculier reste indifférent aux prescriptions ecclésiastiques. En fin de compte, la loi l'autorise, mais la rumeur publique flétrit ceux qui vivent de cette manière.

1) Suka nkano :

Par cette expression, qui signifie : retenir la reconnaissance, les Ntomb'e Njale désignent le remariage d'une veuve avec un des frères de son mari défunt. Ceux-ci n'abandonnent jamais leur belle-sœur quand elle s'est montrée une épouse aimante pour leur frère, qu'elle l'a toujours bien servi, et qu'elle lui a donné de nombreux enfants. Quand la période du veuvage est terminée les frères du défunt se réunissent et décident lequel d'entre eux prendra, en qualité d'époux, la succession du trépassé. Aucune désignation n'est faite d'office en ce sens, mais ils se consultent pour savoir si l'un d'eux désire épouser la veuve. La décision prise est portée à la connaissance de leur belle-sœur. Celle-ci est également libre de choisir son époux : son désir peut coïncider avec celui du candidat, mais elle peut aussi proposer quelqu'un d'autre parmi ses beaux-frères. Elle peut tout

x) Suite du no 3.

simplement encore refuser de se remarier avec l'un d'entre eux. Elle rentre alors dans son clan.

Il ne s'agit donc pas d'un héritage de femme mais d'un véritable remariage conclu selon la volonté des contractants éventuels. Comme la veuve, en cas de remariage avec un de ses beaux-frères, ne change pas de clan, son nouvel époux ne doit pas payer de dot. Mais il doit faire transférer à son profit le titre versé jadis par son frère pour obtenir la femme. Ce transfert aura lieu par l'acquittement d'un droit portant le nom de "bonga o ikilo" c'est-à-dire ce qui est ajouté à la dot. La somme à payer dans ce cas n'est jamais très élevée, jadis on remettait un bracelet de cuivre appelé "ebanga"; aujourd'hui on paie une quinzaine de francs. Dire que le titre versé par le défunt est transféré au profit de celui qui a versé le « bonga o iki'o » n'est pas tout à fait exact. En effet si cette nouvelle union venait à être dissoute par prononcé d'un divorce aux torts de la femme, l'ikilo payé pour elle lors de son premier mariage n'est pas remboursé au second mari, mais seulement le supplément qu'il a versé. Donc le "bonga o ikilo" ne transfère pas le titre mais l'usage du droit consacré par le versement du premier titre, soit le droit pour le remplaçant d'avoir pour épouse la veuve de son frère décédé sans que le titre lui-même soit désormais considéré comme versé par lui.

Si la veuve venait à prendre son nouvel époux dans un autre clan, la dot serait due pour elle en entier.

Dans le même clan, la veuve d'un des frères décédé ne peut être prise comme épouse "suka nkano" que par un de ses cadets. Jamais un frère aîné ne peut l'épouser de cette manière.

Si un veuf désire prendre sa nouvelle épouse dans le clan de la femme qu'il vient de perdre, le titre constitué par lui pour la première union est définitivement acquis et il doit constituer un nouveau titre pour obtenir en mariage une autre femme du même clan.

2) Insamba :

Le prêt et l'échange de femmes sont inconnus chez les Ntomb'e Njale mais sous le nom de "insamba" ils pratiquent une espèce d'achat de femme, achat qui n'est pas forcément un mariage mais donne, stricto sensu, dans certaines conditions, l'usufruit d'une femme appartenant au chef de la tribu.

Le chef des Ntomb'e Njale, l'Iyelintomba, possède outre les femmes vivant dans son harem, des épouses dispersées dans les différents villages de son obédience. Ces épouses portent le nom de "banganda".

(Notons en passant, que l'actuel chef des Ntomb'e Njale, Basambi Joseph, est monogame et catholique; de ce seul fait la présente coutume est tombée en désuétude dès avant l'entrée en vigueur du Décret sur la Poiygamie.)

Si un Ntomba désirait vivre avec une "banganda" de l'Iyeli, il allait trouver ce dernier et lui exposait son désir. Comme pareille requête ne pouvait venir que d'un riche le chef l'accueillait avec bienveillance. Il ne pouvait en effet s'agir d'une de ses épouses préférées, sinon elle aurait vécu dans son entourage immédiat au harem. D'autre part il ne pouvait guère consacrer de temps à ces femmes qu'il avait dans toute l'étendue de sa chefferie. Enfin il trouvait dans cet arrangement une source de revenu supplémentaire. L'Iyeli fixait le prix auquel il voulait bien concéder à l'impétrant l'autorisation de vivre en ménage avec une de ses femmes. Le montant étant payé le chef faisait connaître sa décision à l'épouse choisie par son sujet. A partir de ce moment elle allait vivre chez cet homme, exactement comme si elle était sa femme. Elle demeurait cependant l'épouse incontestée

du chef : lors du passage ou du séjour de ce dernier dans le village où elle résidait elle lui tenait compagnie et remplissait ses devoirs conjugaux vis-à-vis de lui, absolument comme s'il n'y avait pas d'insamba conclu.

S'agit-il d'un concubinage "légal" avec une femme mariée ? Nous ne le croyons pas, car en cas de naissance d'enfant ne pouvant être physiquement attribué au chef, l'indigène qui vit avec la femme est considéré comme père sans qu'il doive procéder aux démarches habituelles en vue d'une reconnaissance de paternité sur un enfant né hors mariage. Toutefois ce titre de paternité il le partageait avec l'Iyeli et l'enfant né de telles relations portait le nom de "bisepe" c'est-à-dire qui a "deux pères".

Le paiement au chef d'un prix fixé par lui pour obtenir cette femme ressemble au versement d'une dot dont le montant lui reviendrait, puisqu'il est l'ayant droit de son épouse tant qu'un divorce n'a pas été prononcé. Ce serait alors une forme de polyandrie. Mais cette dernière revêt un caractère d'initiation chez les tribus qui la pratiquent, par exemple chez les Bashilele du territoire d'Oshwe. La femme qui a plusieurs maris a en outre un caractère sacerdotal dans cette tribu et l'un de ses maris complète finalement la dot pour faire de cette initiatrice son épouse exclusive.

Ajoutons que cette coutume est sortie en fait des mœurs des Ntomb'e Njale depuis une cinquantaine d'années. Un des derniers "bisepe" de la tribu est mort voici cinq ou six ans, à un âge assez avancé, probablement une septantaine d'années. De ce fait il a été difficile d'obtenir des précisions au sujet de la signification du paiement effectué

3) Isongi :

Ainsi que nous avons déjà eu l'occasion de le faire remarquer, cette forme de mariage est extrêmement rare chez les Ntomb'e Njale. Ils donnent ce nom au mariage conclu avec paiement d'une forte somme d'argent faisant office de dot. Ce genre d'union matrimoniale est aussi connu des Bolia et des Basengele, sous la même forme, avec le même caractère exceptionnel. Les Iyembe, également voisins, donnent ce nom au mariage couramment célébré chez eux avec versement d'une très forte dot : mais il s'agit dans ce cas, au contraire de ce qui se passe dans les soustribus précitées, d'une grosse somme d'argent versée directement à titre de dot. Chez les Ntomba et autres, l'isongi résulte d'un contrat antérieur passé entre deux membres des clans des époux. D'autre part la forme "esenga" du mariage dont il a été question plus avant, est également connue des Iyembe, mais tenue par eux en profond mépris à cause de la modicité de la dot versée. On en retrouve la conséquence la plus violente au foyer d'un polygame ayant acquis ses femmes suivant les deux modes. Les épouses "isongi" se font une gloire de l'argent dépensé pour payer leur dot et estiment leurs qualités personnelles en fonction du montant versé par leur époux pour les avoir à son foyer. On conçoit facilement de quelles scènes de jalousie un tel ménage doit être le théâtre entre épouses "isongi" et épouses "esenga" Ajoutons que les femmes "isongi" estiment avoir plus de droit au sein du harem que leurs consœurs mariées sous régime "esenga" et avoir droit également à une meilleure place dans le cœur de leur époux.

Chez les Ntomb'e Njale il n'en va pas de même, car la femme n'est devenue épouse "isongi" que suite à une dette contractée par un de ses parents. Ce en quoi elle ne trouve pas matière à vantardise. Le nom exact de la femme épousée dans de telles conditions est : "Isongi y'Osole". Bosole signifie en lomtomba : richesse, argent ¹⁾.

L'isongi y'osole est une femme remise en caution d'une dette et que le créancier a

1) La lettre B est élidée entre deux voyelles.

épousée avec pour conséquence obligatoire l'extinction totale de sa créance quel qu'en soit le montant. Une femme "isongi y'osolo" peut également être remise en caution d'un emprunt destiné à rembourser une dette contractée antérieurement vis-à-vis d'un tiers. Le prêteur peut lui aussi épouser cette femme dans les mêmes conditions.

Pour que la femme-caution puisse être prise en mariage par le créancier, la coutume exige que cette éventualité ait été stipulée lors de la remise du gage. Si la femme est remise à titre de simple caution sans que soit stipulée la faculté pour le créancier de l'épouser, elle n'est pas "isongi y'osolo", mais "boombo" c'est-à-dire esclave. Le terme "boombo" s'applique uniquement au cas d'esclavage pour dette.

Toutefois l'acceptation d'une femme "isongi y'osolo" en caution d'une créance n'entraîne pas pour le dépositaire de la femme l'obligation de l'épouser lui-même. Il peut la donner en mariage à un membre de son clan. Le résultat pratique de la transaction demeure: l'extinction complète de la dette du débiteur. Tout le clan profite en effet de l'entrée de cette femme en son sein: plus tard elle mettra des enfants au monde augmentant ainsi le capital humain clanique. Car les enfants d'une femme "isongi y'osolo" appartiennent uniquement au clan de leur père. Le clan maternel n'a aucun droit d'intervention dans leur éducation et plus tard il n'y aura pas de part maternelle de l'*ikilo*, celui-ci revenant entièrement au père. Nous avons dans cette coutume un aspect patriarcal caractéristique, alors que dans la forme ordinaire du mariage les enfants appartiennent également aux deux clans de leurs auteurs auxquels revient une partie de la dot avec prédominance de la part du clan maternel.

Si son épouse "isongi y'osolo" demeure définitivement stérile, l'ex-créancier n'a le droit d'introduire aucune réclamation auprès du clan qui lui a fourni cette femme. Il court évidemment le risque de n'avoir pas de progéniture en acceptant l'*isongi*, mais ce risque est compensé par la possibilité d'en avoir de nombreux enfants qui l'enrichiront beaucoup plus que ne l'aurait fait le simple remboursement de la dette. Ajoutons que jadis les risques de stérilité étaient beaucoup moins grands que de nos jours: les Ntomb'e Njale se plaignent en effet d'une certaine dénatalité qui si elle va s'amplifiant pourrait prendre les proportions catastrophiques qu'elle revêt chez les Nkundo.

Le créancier ayant accepté en caution de sa créance une femme "boombo" aurait pu, au vu de ses qualités, désirer l'épouser. Mais dans ce cas il fallait le consentement explicite de la femme "boombo" et ce mariage n'éteignait pas la dette pour le débiteur. Lors du remboursement, le créancier est obligé d'en accepter le montant et ensuite de payer la dot pour l'ex-esclave de dette. Cette union est conclue sous le régime "esenga" et non "isongi". La différence pour le mari est grande puisqu'il ne bénéficie pas des droits exclusifs sur ses enfants qui appartiennent autant au clan de leur mère qu'au sien.

La dot pour une femme "boombo" ne comprend que l'*ikilo* proprement dit. On ne procède à aucun des versements précédant celui de la dot elle-même: l'époux ne doit payer ni *ikula*, ni *lolanga lo alo*, ni *ipanjaka bele* ni *isekwa*. Du fait de la dette le versement de l'*ikilo* est retardé mais il n'y en a pas moins mariage aux yeux de la coutume. Toutefois tant que la dot n'a pas été payée, s'il y a des enfants, ceux-ci appartiennent uniquement au père, le clan maternel n'ayant sur eux aucun droit. Néanmoins il reste à la femme, au moment du remboursement de la dette par son parent qui l'a livrée "boombo", la possibilité de mettre fin à son union avec le créancier en rentrant dans son clan. S'il y avait des enfants issus de ce mariage, ceux-ci, ainsi que dit ci-dessus, appartiennent à leur père à moins que leur clan maternel ne paie une très forte somme pour racheter les droits de paternité.

Si le clan maternel refuse de payer cette somme, le chef de ce clan va trouver le Chef de la sous-tribu qui réunit son tribunal. Celui-ci procède au portage des enfants car malgré les droits du père la coutume Ntomba semble répugner à admettre une autorité paternelle sans partage. Le tribunal attribue les enfants nés d'une femme "boombo" de la façon suivante : l'un de ceux-ci est remis au clan paternel ¹⁾, un second est intégré au clan du chef lui-même, les autres appartiennent au clan de leur mère. On n'a malheureusement pu m'expliquer le motif pour lequel le chef a le droit de s'attribuer un des enfants lorsqu'on a recours à son intervention pour procéder au partage. Le clan maternel est en outre condamné à payer au clan paternel les droits de rachat de paternité sur les enfants qui lui sont attribués. Il doit également payer au Chef un droit qui est proportionnel au montant de la dette pour laquelle la mère des enfants avait été remise en caution au créancier. Il est à remarquer que dans tous les litiges où sont attribués des dommages-intérêts un droit, proportionnel au montant du litige, est dû en rétribution des juges.

La femme remise en caution à titre de "boombo" avait toujours le droit de se marier, si elle le désirait, en dehors du clan du créancier, si personne de ce dernier clan ne voulait la prendre pour épouse. Toutefois il fallait pour cela l'accord du créancier, qui, en droit Ntomb'e Njale, se substitue à la famille de la femme. C'est à ce dernier d'ailleurs que devaient être payées les valeurs dotales pour la femme, lui seul ayant encore des droits sur elle. Le mariage avec une femme "boombo" avait comme conséquence particulière, vu la situation de caution de la femme, que les enfants nés de cette union n'appartenaient pas à leurs auteurs, mais uniquement au créancier, aussi longtemps bien entendu que la dette n'était pas remboursée. Mais lors du remboursement de sa dette le débiteur avait le droit de réclamer la restitution de la femme, non sans que sa parente ait manifesté son assentiment à ce divorce. En cas de retour de la femme dans son clan il était procédé comme dit ci-dessus quant à la situation des enfants.

Dans son court travail cité ci-dessus, Monsieur Engels définit comme suit cette sorte de mariage : "Libala ya isongi : c'est la cohabitation avec une femme achetée." Nous ne pouvons évidemment souscrire à pareille définition après ce que nous venons d'exposer. La femme *isongi* n'est pas achetée puisqu'elle est offerte en caution d'une dette avec faculté pour le créancier de l'épouser, mariage qui éteint la dette pour le débiteur qui a offert cette femme. La créance fait office d'*ikilo*, lequel est privilégié puisqu'il attribue au mari des droits spéciaux en cas de naissance d'enfants. Plus loin, Monsieur Engels appelle "isongi ya likambo" ²⁾ la femme "isongi y'osolo" au sujet de laquelle il donne les explications suivantes : " (l'achat, l'obtention d'une femme à la suite d'une créance). Quand quelqu'un avait été condamné à payer une forte somme, suite à une palabre quelconque et qu'il ne possédait pas la somme nécessaire pour se libérer de sa dette en temps opportun, il allait trouver un autre indigène pour lui emprunter la somme en question. Si au jour de l'échéance de l'emprunt, il n'en savait pas effectuer le remboursement, faute d'argent, il prenait une femme de son clan et la donnait au créancier, où elle devenait femme isongi. "

Il ne peut y avoir eu que confusion dans l'esprit de l'auteur lorsqu'il interprète le

1) S'il n'y a qu'un enfant, il appartient au clan paternel.

2) H. Engels "Notes sur le mariage coutumier chez les Tumbandjale" Etude non publiée, 1940. On remarquera que l'auteur a mélangé dans ses définitions le terme "isongi" qui est lontomba avec des formes lingala : « ya » et dans la première forme, "libala". Dans la seconde il a encore employé le lingala "likambo".

contrat livrant une femme "isongi y'osolo" comme un achat de femme ¹⁾. D'autant plus qu'existait chez les Ntomb'e Njale la vente d'êtres humains, femmes et hommes, à titre d'esclaves, qui portaient le nom de "bantamba" il s'agissait de femmes (ou hommes) réduites en esclavage pour différents motifs, dont le propriétaire, si tel était son bon vouloir, pouvait faire ses concubines. Il y a d'ailleurs une différence essentielle entre la femme "bantamba" et la femme "boombo". La première est achetée par son maître étant de condition serve, et le demeure définitivement à moins d'affranchissement volontaire effectué par celui-ci. La seconde est une femme livrée en caution d'une créance et qui redevient libre au moment du remboursement de celle-ci. La femme "isongi" n'est jamais réduite en esclavage mais épousée, condition qui peut éventuellement devenir celle de la femme "boombo" selon les modalités dont question ci-avant. Rappelons que l'essentiel de ce dernier contrat réside dans l'obligation pour le créancier d'accepter le remboursement de ce qui lui est dû et de libérer la femme lui remise en caution.

Plus loin le même auteur parle de "isongi ya bontamba": nouvelle confusion, la "bontamba" étant une femme de condition serve achetée comme domestique, le contrat de louage de service étant inconnu jadis des indigènes. Une telle femme ne pouvait jamais devenir que la concubine de son maître: toutefois si des enfants venaient à naître de leurs rapports ils appartenaient au maître et non à la femme qui n'avait plus de clan autre que celui de son seigneur. Pour terminer sa rubrique "isongi" l'auteur parle de "isongi ya lsekimbalaka (femme obtenue en remplacement)". Il ne s'agit en réalité pas d'une forme de mariage, bien qu'une femme remise à titre de "isek'i mbalaka" pouvait être épousée mais non par un membre du clan auquel elle était remise. Il s'agit en fait d'une femme qui était livrée par un clan à un autre suite à une condamnation d'un de ses membres pour certaines infractions, telles par exemple celles de meurtre ou de blessures, volontaires ou non, ayant entraîné la perte de la vue. Monsieur Engels le définit ainsi: "Ce paiement consistait en la remise d'une femme de sa famille (du coupable) qui devenait l'épouse d'un membre de la famille du disparu (en cas de meurtre), famille à laquelle elle appartenait dorénavant définitivement". Dernière confusion, car la femme remise à un clan, en exécution d'une condamnation, à titre de "isek'i mbalaka" ne pouvait être épousée par un des membres de ce clan. Elle y était juridiquement incorporée, au même titre que ceux qui en faisaient partie par consanguinité. Il en résultait donc à son endroit l'application des lois de l'exogamie clanique et son nouveau clan bénéficiait du paiement de la dot le jour où elle se mariait. L'autorisation devait lui en être donnée par le chef de ce clan, du fait que plus aucun lien ne la rattachait à son clan d'origine qui n'avait plus aucun droit sur elle: seuls subsistaient les liens de consanguinité interdisant certains mariages.

Il existait cependant une sorte d'iseka qui était réellement donnée en mariage. Il s'agissait de la femme remise à un chef avec lequel existait un état de guerre, et ce pour en obtenir la paix. Nous en traitons dans le paragraphe ci-dessous.

4) Iseka :

Jadis il arrivait assez fréquemment que l'Iyelintomba déclarait la guerre à l'un des villages de sa chefferie afin de le faire rentrer dans l'obédience coutumière: en général l'origine s'en trouvait dans le refus de payer le tribut coutumier, en tout ou partie. La

1) La femme "isongi" n'était remise que si, au moment de l'échéance de la dette, le débiteur ne pouvait s'exécuter.

guerre pouvait également survenir entre deux clans ou deux villages, le plus souvent suite à des contestations sur des droits de chasse ou de pêche ou encore au sujet d'occupation de terres.

Si les hostilités duraient trop longtemps, faisaient trop de ravage ou menaçaient de ruiner le village révolté, celui-ci demandait la paix à l'Iyeli en lui offrant une femme en mariage pour laquelle il n'y avait pas de dot à payer. C'est l'*iseka*, que l'on peut comparer à l'institution dite "boondo" des Nkundo. Une telle femme pouvait également être offerte par un village ou un clan à un autre avec lequel il était en état de guerre et dont il voulait obtenir la paix. Si l'*iseka* était acceptée, il était immédiatement mis fin aux hostilités ; en outre le bénéficiaire de la femme n'avait plus jamais le droit de faire la guerre à celui qui la lui avait offerte.

Une cérémonie solennelle avait lieu au cours de laquelle l'*iseka* était remise à l'Iyeli. La famille de la femme l'accompagnait en cortège jusqu'au village du chef. On lui avait préalablement tracé une ligne au "mpembe" allant d'une tempe à l'autre en faisant le tour des yeux.

Cette ligne est, chez les Ntomb'e Njale, l'insigne du pouvoir, réservée à l'Iyeli et à ses femmes. Lorsque le cortège était arrivé à destination, soit sur une sorte de place publique, l'Iyeli et l'*iseka* prenaient place sur une civière. L'Iyelintomba faisait ensuite partager entre tous les hommes présents à la cérémonie la viande d'une chèvre. Celle-ci étant strictement interdite aux femmes Ntomba, le chef leur faisait distribuer la contre-valeur en argent. Ce partage terminé, les femmes commençaient à danser, on sonnait de la trompe "bosei", et le chef lui-même marquait un pas de danse accompagné de son *iseka*. Tenant une lance dans la main droite et un couteau de parade dans la main gauche, l'Iyeli imitait le son de la trompe pendant sa danse. En son honneur on joue également du "Ntombalokombi" ¹⁾, instrument similaire à la harpe Nkundo ²⁾. La danse terminée la cérémonie prenait fin et l'*iseka* allait rejoindre sa case dans le harem de son époux. Si elle était originaire de la rive droite du Lac, sa maison se trouvait du côté droit de la case de son époux, si son village d'origine était situé sur la rive gauche elle occupait une case à gauche de celle du chef. Au point de vue préséance elle occupait au harem la seconde place, venant immédiatement après l'"Iyombe", première épouse dont le titre pourrait se traduire par souveraine.

A ceux qui avaient accompagné l'*iseka* lors de sa remise, l'Iyeli, en reconnaissance, faisait cadeau d'une petite somme d'argent.

A chaque saison sèche l'*iseka* allait rendre visite à son clan. A cette occasion, les membres de sa famille devaient lui remettre huit corbeilles de poisson à titre de tribut.

Le chef du clan qui avait livré une "iseka" à l'Iyeli se voyait en général restituer par ce dernier les tributs coutumiers que ce clan avait payé, entre autres les poissons "nkamba" et "mpombo", les dépouilles de léopards, les pointes d'éléphants, etc.,

En cas de guerre entre clans ou villages, la remise d'une *iseka* mettait également fin aux hostilités et la paix entre eux devenait de ce fait perpétuelle.

Les guerres tribales ayant pris fin avec notre présence au Congo belge, cette coutume est complètement tombée en désuétude et n'a été rapportée que pour mémoire.

1) Instrument employé par les devins et sorciers pour invoquer les esprits, cette harpe porte le nom de "lokombi". Celle dont question ici, d'un modèle plus grand, est uniquement réservée aux cérémonies en l'honneur du Iyeli.

2) Figure dans : N. De Cleene : "Introduction à l'ethnographie congolaise, p. 130 figure 7. H. Baumann et D. Westerman : "Les peuples et les civilisations de l'Afrique. Payot Paris 1948 p. 207 figure 131. Ces deux représentations notées "d'après Schebesta".

Mais si la remise d'une *iseka* signifiait une paix certaine pour celui qui l'avait offerte, elle ne durait que du vivant de son bénéficiaire et à la mort de celui-ci il fallait en remettre une nouvelle à son successeur pour s'assurer de ses sentiments pacifiques. Il en était ainsi aussi bien pour l'*iseka* remise à l'Iyeli que pour celle remise à un chef de village ou à un chef de clan. Cette coutume n'a pas disparu: en effet lors de son intronisation l'Iyelintomba actuel, Basambi Joseph, a exigé la remise des *baseka* coutumières par tous les villages qui en étaient redevables. Toutefois à la différence de ses prédécesseurs il n'en a pas fait ses épouses, étant lui-même catholique et monogame. C'est ainsi que le Ntolinaw, chef du village de Inaw (Bekai), lui ayant refusé l'*iseka* que ce village devait lui livrer à l'occasion de sa prise de pouvoir, l'Iyeli Basambi prétendit avoir droit à l'entièreté des dépouilles d'animaux abattus sur les terres de ce village et lui dûs en tribut partiel seulement si une *iseka* lui avait été remise. Il exigea entre autres toutes les pointes d'ivoire des éléphants tués sur ces terres. Il semble que c'était le tribut qui l'intéressait en fait et non la femme elle-même, et que la carence du Ntolinaw ¹⁾ lui fut un prétexte pour exiger un tribut plus important, auquel, insistons-le, il avait droit, mais qui pourrait paraître abusif vu la suppression des guerres intestines et de la remise de l'*iseka* pour obtenir la paix. En outre, cette coutume fait fi de la liberté de la jeune fille offerte au chef: indiscutablement l'*iseka* offerte au chef était jadis très flattée et acceptait volontiers la position d'épouse du chef, d'autant qu'elle occupait dans le harem une place privilégiée. On peut douter qu'il en soit de même encore aujourd'hui. L'attachement au maintien de ce droit manifesté par un Iyeli catholique nous permet de supposer qu'il y trouve un intérêt matériel: n'épousant pas la femme offerte, la dot ne lui revient-elle pas? C'est ce qu'il ne nous fut pas possible de savoir.

Toutefois il nous semble qu'il serait raisonnable de maintenir la coutume en ce sens. Comme tous les groupements, celui des Ntomb'e Njale se dépeuple au profit des camps de travailleurs des colons et sociétés installés dans la région, ainsi qu'au profit du Centre extra-coutumier. Il en résulte que le chef se trouve dans une situation matérielle de plus en plus difficile, ce qui nuit fortement à son prestige auprès de ses administrés. Or il est évident qu'un chef coutumier, même non reconnu, jouissant d'une grande autorité et d'un sérieux prestige auprès de ses sujets constitue une aide précieuse pour l'Administration. Ajoutons que le groupement des Ntomb'e Njale compte plus de 7.000 âmes. Les Ntomba soumis à l'autorité de l'Iyeli ont en outre une tendance à éviter le paiement du tribut coutumier encore dû aujourd'hui. C'est ainsi qu'il m'a été raconté qu'un léopard ayant été abattu par des chasseurs d'un village proche du Lac, la dépouille de cet animal fut jetée à l'eau parce qu'ils ne voulaient pas la remettre à l'Iyeli.

Les *baseka* dues seraient toujours remises au chef, mais pour être incorporées juridiquement à son clan; les montants des dots payées pour ces femmes lui reviendraient et lui permettraient ainsi de se constituer un certain capital lors de son accession au pouvoir, capital qui rendrait possible, pour lui, le maintien d'un *decorum* strictement nécessaire à son prestige. La liberté de la femme serait par là même sauvegardée, puisque son mariage aurait lieu dans les formes ordinaires et donc son consentement requis pour la validité de l'union. Rien non plus ne l'obligerait à aller vivre dans le clan du chef après sa tradition en qualité d'*iseka*. Elle pourrait demeurer chez les siens jusqu'à son mariage quitte par exemple au chef à payer des "bobongola-bongola" à ses parents pour son entretien, ce qui ne durerait guère, puisque la femme livrée comme *iseka* doit être en âge de se marier.

1) Inaw: ce village porte également le nom de Bekai; Ntolinaw et Ntolenkai sont les deux noms de boko po du chef de cette agglomération.

Neuf villages étaient redevables d'une *iseka* à l'Iyelintomba lors de son intronisation : Bosongo, Mbale, Nkole, Mpili, Bekai, Mwamia, Lobalu, Lobeke, Ibali. Le village de Mwamia n'existe plus, ce qui réduit à 8 le nombre des *baseka* du chef. En outre le Wimi ou Mbale, chef du village de Mbale, devait remettre une *iseka* lors de leur prise de pouvoir, à l'Etotshiosegele, chef du groupement des Gongo, en secteur de l'Olongo-Lule, et à l'Etotilukanga, chef du groupement des Lukanga, en secteur des Bolia.

Toutes ces *baseka* avaient droit au tribut de huit corbeilles de poissons, sauf l'*iseka* k'Ibali. Lorsqu'elle allait en visite chez les siens, les hommes de son clan devaient aller à la chasse et lui remettre lors de son départ neuf paquets de viande de l'antilope naine "mboloko".

Nous avons dit plus haut qu'une *iseka* pouvait être livrée par un village à un autre avec lequel il était en guerre pour en obtenir la paix dans les mêmes conditions que l'offre faite à l'Iyeli. En rapprochant la liste des villages ayant droit à une *iseka* leur fournie par d'autres villages, liste que nous donnons ci-dessous, et celle des *baseka* dues à l'Iyeli, il apparaît immédiatement que les ayants-droit ne sont autres que ceux qui devaient eux-mêmes une *iseka* au Chef. Ces ayants-droit sont parmi les agglomérations les plus importantes des Ntomb'e Njale, tandis que celles qui devaient leur livrer une telle femme sont beaucoup moins puissantes. Sans doute furent-elles obligées de fournir une *iseka* au Chef mais se voyant plus fortes que certaines de leurs voisines, elles les ont attaquées dans le but non seulement de compenser le tribut qu'elles devaient à l'Iyeli mais encore d'en tirer profit elles-mêmes.

Village ayant droit à une <i>iseka</i>	Villages devant fournir une <i>iseka</i>
Bosongo	Ngandomanga ; Lombe - Moke ;
Mbali	Nkondi ; Bondo ; Botemo ;
Nkole	Ikomo ;
Mpili	Bond'Ibenga ; les pêcheurs de Nselenge ;
Bekai (Inaw)	Balinda ; Botaka ; Ibonge ; Bankai ;
Lobalu	Ibenga ; Ntandemianga ; Mpenge ; Ile ; Bakaba ; Ikula
Lobeke	Nkolula ;
Ibali	Loboto ; Nkotakobe ;

Une *iseka* est due au village de Mpili par les pêcheurs de Nselenge : une corporation a donc également fait la guerre jadis contre un village. D'ailleurs tous les noms cités dans la seconde colonne ne sont pas uniquement ceux de villages. Il s'agit également de hameaux ou de clans, mais dans ce dernier cas ils sont désignés par le lieu-dit où ils habitaient : ainsi Ibonge devant livrer une *iseka* à Bekai.

Entre villages cette coutume de la tradition d'une *iseka* est appelée à disparaître complètement, les chefs ayant droit n'ayant pas l'autorité suffisante pour en imposer le maintien.

5) Polygamie :

Les Ntomb'e Njale ne connaissaient que la petite polygamie, le harem de l'indigène ordinaire (bokolongo) ne comprenant en général que deux à quatre femmes. Seul l'Iyeli en possédait un plus important ¹⁾ : une dizaine de femmes y vivaient sans compter les

¹⁾ Le harem du Iyeli porte le nom de "ndongo". Par extension il a servi à désigner l'agglomération où était installé ce harem et qui déformé par les Européens a été transformé en Inongo. Les Ntomba appellent toujours du nom de "Ndongo" le village coutumier voisin du C.E.C. et où réside l'Iyeli.

nombreuses "banganda" qu'il avait dans les différents villages de sa chefferie, et dont il a été question plus haut ¹⁾. L'avant dernier Iyeli, Mobilanga, était encore polygame, tandis que son fils et successeur, Basambi Joseph, baptisé dans la religion catholique, est monogame. Toutes ces coutumes concernant spécialement les chefs Ntomb'e Njale appartiennent désormais au passé.

Dans le harem de l'indigène ordinaire, la première épouse, c'est-à-dire la femme que le polygame a épousée en premier lieu ²⁾, occupe une situation privilégiée: elle porte d'ailleurs le titre de "wali o nkum'ikolo" ou simplement "nkum'ikolo" qui signifie: chef de la maison, "wali" étant le vocable lontomba désignant la femme mariée ³⁾. C'est à elle que revient le droit de partager entre les autres épouses les produits de la chasse et de la pêche du mari.

Parmi les femmes de son harem, outre la «nkum'ikolo», l'indigène manifeste généralement une préférence marquée pour l'une d'entre elles. Celle qu'il choisit comme telle, sa préférée, porte le nom de "nkonde": il s'agit d'une épouse qui s'est particulièrement distinguée par son affabilité, sa serviabilité, sa propreté, son empressement à servir son mari, son art culinaire. En un mot, le polygame prend pour "nkonde" celle de ses épouses qui se rapproche le plus de l'idéal qu'il s'est fait de la femme. Toutefois en ce qui concerne l'intimité conjugale toutes les épouses ont des droits égaux: elles vont passer trois nuits successives avec leur époux, et ce suivant un rôle établi de sorte qu'aucune n'ait plus qu'une autre. Dans la journée le polygame aura toujours recours de préférence aux services de sa «nkonde» lors de la visite d'amis, pour leur rendre les devoirs de civilité auxquels il est coutumièrement tenu. S'il entreprend un voyage il se fait accompagner de préférence par sa "nkonde". Mais alors que chez les Nkundo le choix de la nkonde est accompagné d'une véritable cérémonie, les Ntomb'e Njale en font un événement privé sans aucune solennité ⁴⁾.

Durant le jour aucune différence n'existe entre les épouses quant à leur droit d'accès auprès de leur époux. Son "lupango" est librement accessible à toutes, entre le lever et le coucher du soleil et quotidiennement il désigne celle dont il attend les services ménagers. Mais il revient à l'épouse dont le tour est arrivé de passer la nuit avec son mari d'allumer le soir le feu devant la case de celui-ci. Dans cette case, appelée "lowuli" ⁵⁾ le polygame n'a qu'un seul lit où il accueille à tour de rôle chacune de ses femmes, selon les prescriptions coutumières.

Si la femme d'un indigène "bokolongo" polygame, maltraitée par son mari, venait jadis à s'enfuir de sa maison et se réfugiait dans l'enclos (ekala) du chef, elle en devenait ipso facto la "bonganda". Son mari perdait tous les droits conjugaux vis-à-vis d'elle et s'il voulait reprendre la vie commune il devait se rendre chez l'Iyeli et lui payer un "ilenge". Sa femme retournait alors avec lui mais désormais à titre de "insamba" et non plus d'épouse ordinaire, car elle demeurerait définitivement «bonganda» du chef. Celui-ci conservait le droit de passer la nuit avec elle dans les conditions décrites au paragraphe traitant de l'«insamba». Les enfants naissant ultérieurement étaient "bisepe". Cette coutume, immorale, a disparu avec l'actuel Iyeli qui est catholique, et devrait tomber

1) Cfr présente étude p. 130 et 131 au paragraphe traitant de l'insamba.

2) Cfr présente étude p. 93, Aeq. N° 3.54, au paragraphe traitant de "wali o mbongo".

3) C'est également le nom de "nkum'ikolo" qui est donné au chef de clan (elombe) quand il remplit les fonctions de juge domestique et tranche les différends peu importants survenus entre membres de son clan.

4) Cfr G. Hulstaert "Le Mariage des Nkundo" cité pp. 344 à 348.

5) Désigne uniquement la case du polygame, la case s'appelant "botumba" en lontomba.

en désuétude grâce au décret sur la polygamie. Les "banganda" étaient en effet de véritables épouses pour lesquelles la dot avait été payée, et non de simples concubines.

L'épouse du Iyeli ayant partagé à sa souveraineté portait le titre de "Iyombe" et n'était épousée qu'après son avènement. Elle devait obligatoirement appartenir au clan Lokongo. Peu après l'investiture du nouvel Iyeli par le régent (Botikela) ayant exercé le pouvoir durant l'inter règne, une femme de ce clan se présentait, prétendant avoir droit au titre de Iyombe, suite à un songe au cours duquel elle s'était vue revêtue de cette dignité. Aucune fraude n'était à craindre, parce que la simulation était menacée de maladie et de mort provoquées par les mânes des ancêtres irrités par la supercherie. Si aucune femme du clan Lokongo n'avait eu de songe et qu'aucune candidate ne se présentât, il n'y avait pas d'Iyombe dans la sous-tribu durant tout le règne de l'Iyeli. Quand l'Iyombe venait à décéder, elle n'était pas remplacée, car la coutume ne voulait qu'une seule souveraine par règne du même Iyeli. Outre l'Iyombe, l'Iyeli avait comme tout Ntomba polygame sa première épouse, celle qui avait été épousée en premier lieu, mais qui ne partageait pas son pouvoir même en cas d'absence d'Iyombe.

Une fois qu'elle s'était présentée comme désignée par les ancêtres pour prendre le titre d'Iyombe, la candidate devait se retirer à Besiri, hameau de Ndongo ¹⁾. C'est là qu'elle était soumise à l'épreuve des "besaka". Si elle en triomphait, toute la sous-tribu la considérait comme réellement choisie par les mânes des ancêtres pour occuper avec l'Iyeli le rang suprême. Plusieurs candidates pouvaient éventuellement se présenter et devaient subir ces épreuves à Besiri.

Les "Besaka" consistent en une série de prophéties que doivent faire les candidates sur les sujets les plus variés ²⁾. Elles désignaient par exemple un endroit où des chasseurs trouveraient une antilope et le moyen de s'en approcher à coup sûr. Ou encore les visites qu'elles recevraient et les cadeaux qu'on leur ferait soit à elles-mêmes soit à une autre des candidates. Dès que l'une de ces prédictions ne se réalisait pas, l'intéressée était éliminée. S'il n'y avait qu'une seule candidate et qu'elle échouait, elle était écartée de même et le règne s'écoulait sans Iyombe.

Les Ntomb'e Njale n'ont plus de Iyombe depuis l'Iyeli Pongonjoli, chef lors de l'arrivée des Européens chez eux. Le clan Lokongo a en effet été déchu du privilège de la fournir. Lopond'Iyombe, Iyombe de Pongonjoli, s'étant disputée avec son mari était rentrée dans son clan à Besiri où elle expliqua la palabre aux anciens. A son départ ils lui remirent un paquet contenant du poisson "lokamba" (sorte d'anguille) qu'elle prépara et offrit à son mari. Après en avoir mangé Pongonjoli tomba malade et mourut. Lopond'Iyombe fut accusée d'avoir empoisonné l'Iyeli. Le clan Mpama auquel appartenait Pongonjoli fit la guerre au hameau de Besiri après avoir fait alliance avec les Iyembe pour ces opérations. Les gens de Besiri furent défaits et la dignité de Iyombe enlevée au clan Lokongo. Ce clan étant le seul d'où pouvait provenir l'Iyombe, personne n'a plus jamais revêtu cette dignité dans la sous-tribu. En outre, après la mort de Pongonjoli, le poisson "lokamba" est devenu tabou pour l'Iyeli.

Les "banganda" du chef portaient, piquée dans les cheveux, une plume de perroquet en souvenir de la manière dont le choix de leur époux s'était manifesté. On disait en effet que le chef épousait ses "banganda" par les plumes. Lorsqu'il avait jeté son dévolu sur une femme pour en faire sa "bonganda" l'Iyeli envoyait au père de celle-ci une plume de perroquet. Si la jeune fille acceptait, elle se la piquait dans les cheveux. En cas de refus la plu-

1) Cfr *Æquatoria*, 1953, no 2 "Les Ntomb'e Njale du Lac Léopold II" p. 47.

2) Cette épreuve est également imposée aux candidats Iyeli préalablement à l'investiture.

me était renvoyée à l'Iyeli, mais le père devait y joindre une amende de 10 balenge. Tout en respectant la volonté de la jeune fille à qui elle accordait le droit d'opposer une fin de non recevoir aux propositions matrimoniales de l'Iyeli, la coutume considérait ce refus comme un crime de lèse-majesté qui entraînait réparation à son profit.

Toute femme Ntomba, en cas de dispute avec son mari, jouit du droit de se réfugier dans son clan, où son mari doit aller la rejoindre, faire trancher la palabre et généralement payer des dommages-intérêts à son épouse irritée. Cela s'appelle "nsumbo" ou bouderie. Si la Iyombe quittait ainsi son mari, elle entraînait à sa suite toutes les autres épouses de l'Iyeli, y compris ses banganda. Ce dernier qui se trouvait de ce fait réduit à une solitude complète, devait les dédommager toutes.

6) Mariage des chrétiens:

Nous n'envisageons ici que le mariage contracté selon le rite catholique, les protestants n'ayant pas de mission en milieu Ntomb'e Njale:

Comme partout ailleurs au Congo, les missionnaires s'assurent avant la bénédiction d'une union, si toutes les formalités ont été accomplies qui constituent déjà un mariage selon la coutume des ancêtres. Toutefois ils doivent lutter violemment contre l'habitude du "wali o mbongo" qui est profondément ancrée dans les mœurs. S'ils ne s'y opposaient pas, les chrétiens eux-mêmes pratiqueraient ce mariage à l'essai avant de se présenter devant le prêtre. Aussi pour éviter cet abus, obligent-ils les fiancées à résider à la mission des Révérendes Sœurs pendant toute la durée de la proclamation des bans.

V.- LES RAPPORTS ENTRE EPOUX:

Le mari est chef de famille. C'est à lui qu'incombe la construction de la maison conjugale. Il lui appartient également de défricher la superficie nécessaire à l'établissement des champs dont les produits subviendront à l'alimentation du ménage. Cette obligation ne comprend toutefois que le gros œuvre, soit l'abattage des arbres et le désouchage. Tout le travail agricole ultérieur est le lot de la femme qui seule plante ou sème, cultive et récolte. Mais le mari doit encore pourvoir partiellement à la nourriture des siens en leur fournissant des produits de chasse et de pêche. Ceux-ci permettront également à la femme et à ses enfants de s'habiller, par exemple en vendant gibier et poisson et en employant l'argent obtenu à l'achat de vêtements.

A la mère revient d'élever ses enfants en bas âge et ses filles tandis que le père soignera plus particulièrement l'éducation de ses fils.

En ce qui concerne les biens, chacun des époux conserve la propriété de ceux qu'il a amenés en ménage. Ils portent le nom de "lokutu lo banyemba" ou "ifuka i'anyemba" c'est-à-dire: biens du célibat. Ce qui a été acquis après le mariage appartient en commun aux deux époux: produits du travail, cadeaux reçus, objets trouvés etc... On appelle ces biens: "ifuka". Seule la maison appartient au mari en pleine propriété, du moins en était-il ainsi jadis, car seul l'homme s'occupait de la construction de la case. Aujourd'hui la femme aide souvent son mari en participant à la fabrication des briques. Dans ce cas la maison est également comptée au nombre des biens "ifuka". Ceux-ci, propriété commune des époux, ne sont cependant pas comptés pour moitié à chacun d'eux mais dans la proportion

de 2/3 au mari et 1/3 à l'épouse.¹⁾ Nous pourrions donc caractériser le contrat matrimonial des Ntomb'e Njale comme une séparation de biens avec communauté réduite aux acquêts, étant entendu que cette dernière expression n'a pas la même valeur que dans notre droit, quant au partage des biens.

Ce que la femme récolte dans ses champs sert d'abord à l'alimentation de son mari et de ses enfants. Quant aux surplus de production, elle les vend au marché elle-même et en partage l'argent obtenu avec son mari. C'est avec cet argent que l'épouse achète les vêtements nécessaires à elle-même et à ses enfants. Toutefois s'il lui manque des fonds pour ce faire, le mari est obligé de suppléer ce qui manque, car il a le devoir de vêtir les siens. Si la femme ne remettait pas à son mari en vue du partage l'argent obtenu par la vente de ses récoltes, ce dernier a le droit de confisquer pour lui la totalité du produit de la récolte suivante.

Il est procédé de cette façon tant en régime matrimonial monogamique que polygamique. Mais lorsqu'un polygame veut s'acheter quelque chose, toutes les épouses doivent se cotiser pour le lui procurer. De même si l'une des épouses voulait lui offrir un cadeau, toutes devraient y contribuer. Tandis que l'épouse du monogame doit supporter ces frais à elle seule. Nous rencontrons ici un des motifs pour lesquels la polygamie remporte un certain succès même chez les femmes qui dans ce système voient peser moins de charges sur leurs épaules. Le seul moyen de combattre cet aspect matériellement avantageux de la polygamie est d'apprendre à l'homme le respect de la femme et de faire comprendre à cette dernière qu'elle est la compagne de son mari et non une source de production et de profit ; que son rôle n'est pas uniquement matériel. Mais cela est-il possible sans changer la structure même de la société coutumière, sans faire désormais du mariage un contrat entre deux individus et non entre deux clans ? Pourra-t-on faire comprendre et admettre à l'indigène coutumier le respect des droits de l'individu sans diminuer fortement voire détruire les droits claniques ? A-t-on suffisamment étudié les causes de cette institution pour lutter victorieusement contre elle ? Le chrétien a compris pourquoi il doit répudier ses épouses et n'en garder qu'une : la morale fondée sur sa foi lui en a prouvé la nécessité. Mais qu'offrons-nous au polygame païen en remplacement de son harem ?

Le mari n'a pas le droit de refuser la nourriture que lui a préparée sa femme. S'il le faisait, son épouse considérerait le refus comme une très grande injure, qu'il devrait réparer en lui payant des dommages - intérêts qui portent le nom de "isanelo" (du verbe "sana" qui signifie supplier). Mais s'il ne peut refuser la nourriture que sa femme lui présente il ne peut non plus y toucher en son absence à moins qu'elle ne lui en ait donné l'autorisation. En d'autres mots, le Ntomba qui, rentrant chez lui en l'absence de son épouse, trouverait son repas préparé ne pourrait y toucher à moins qu'avant de s'absenter sa femme ne lui ait expressément dit qu'il pouvait le consommer lorsqu'il le trouverait. En cas de transgression, le mari doit également payer un "isanelo" à son épouse qui considère l'acte de son mari comme injurieux à son endroit.

La coutume donne au mari le droit de correction sur sa femme en cas de man-

1) Comparer: J. Sohier "Considérations sur les testaments en droit coutumier congolais" Bulletin des juridictions indigènes et du droit coutumier congolais. Janvier-février 1952 n° 8 p.206. "... les femmes qui ont coopéré à l'érection de bâtiments avec leurs maris réclament leur part en cas de dissolution du mariage. De façon empirique naît une coutume jurisprudentielle propre à la ville, leur attribuant environ un tiers de la valeur de l'immeuble. " Chez les Ntomb'e Njale l'élément nouveau dans la coutume est de faire de la maison un bien " ifuka " si la femme a participé à sa construction mais la part de la femme comptée pour 1/3 ressortit à la coutume ancestrale.

quement à l'obéissance conjugale, d'adultère, d'injure, de mensonge, de vol, de querelle non motivée. Toutefois il ne peut l'exercer qu'après avoir avisé de son intention ses beaux-parents qui peuvent, s'ils le désirent, racheter ce droit de correction. S'ils veulent éviter cette humiliation à leur fille ils payent à leur gendre unealebasse de vin de palme afin d'apaiser son courroux. Ce paiement s'appelle également "isanelo" ou encore "ibondo" (ce dernier mot dérive du substantif "bondo" signifiant : la paix). Les parents de la femme paient d'habitude "ibondo" lorsque les motifs de lui infliger une correction ne sont guère fréquents, mais ils se lassent rapidement lorsque la conduite de leur fille laisse à désirer au point que son mari doit souvent recourir à ce moyen de coercition. Dès que ses beaux-parents se sont engagés à racheter son droit de correction, le mari ne peut plus l'exercer, mais en guise de représailles il peut refuser la nourriture que lui prépare son épouse jusqu'au moment où les parents de celle-ci paient l'"ibondo". Cette dernière humiliation étant presque aussi grande que la correction, l'ibondo est versé au plus tôt et tout rentre dans l'ordre.

Si en corrigeant sa femme ou si au cours d'une dispute, en la frappant, le mari venait à lui causer une blessure dont coule le sang il doit payer à son beau-père une chèvre à titre d'indemnisation. On appelle cela : "otume mpot'e wali" c'est à dire : boucher la blessure de la femme. Le mari doit également remettre une chèvre en dédommagement à son beau-père au cas où sa femme viendrait à uriner de peur au cours d'une dispute, car dans ce cas dit-on il y a "itando" (acte de provoquer la honte de quelqu'un). Les dommages-intérêts payés au beau-père dans les deux circonstances décrites ci-dessus portent le nom de "itobo".

Si la querelle est provoquée par le mari ou s'il injurie sa femme il doit lui payer un "ibondo" faute de quoi l'épouse outragée a le droit de faire "nsumbo" c'est à dire de bouder son mari en retournant chez ses parents (nsumbo = bouderie). Ainsi abandonné par son épouse, le mari doit attendre deux ou trois jours puis se rendre chez son beau-père pour lui demander des nouvelles de sa femme. On dit en lomtomba : "ibola wali nsango" : aller demander des nouvelles à son épouse. Son gendre s'étant présenté dans le but de régler la palabre, le père de la femme réunit le chef de clan maternel (elombe) et des nkonga (juges occasionnels) pour trancher le différend. S'il est avéré que les torts sont imputables au mari, celui-ci doit payer un "ibondo" à son épouse. En outre il doit verser à titre de salaire la valeur d'un "benkonga" (anneau de cuivre) que se partagent le chef de clan et les nkonga. Aujourd'hui cela représente une vingtaine de francs. Si c'est la femme qui est déclarée coupable, son mari n'est évidemment astreint à aucun paiement mais en général il lui versera quand même un "ibondo" pour lui montrer que malgré sa conduite il l'aime toujours, suivant l'adage : "tengolo wali nkingo" que les Ntomba citent à cette occasion. Cette expression signifie : "faites en sorte que l'épouse incline le cou," ce qui chez elle est noté comme un signe de contentement. Dans le cas de versement volontaire de l'ibondo, le mari ne doit aucun salaire à ceux qui ont arrangé la palabre mais il doit leur faire cadeau d'unealebasse de vin de palme en remerciements pour leurs bons offices.

Lorsque sa femme fait "nsumbo" le mari est obligé de la suivre chez ses parents. En effet, si une semaine après son départ, il ne s'est pas encore présenté chez son beau-père, il est obligé de lui payer de dommages-intérêts spéciaux pour ce retard, portant également le nom de "isanelo". S'il ne s'est pas présenté dans le mois suivant la fuite de son épouse, celle-ci est autorisée à demander le divorce qui sera prononcé aux torts du mari.

Une fois réglé le différend qui l'opposait à son époux, la femme est tenue de rejoindre la maison conjugale au plus tard le lendemain.

Si l'un des époux tombe malade, il incombe à celui qui est resté en bonne santé de le soigner, éventuellement avec l'aide d'un membre de sa famille. L'époux bien portant est d'ailleurs astreint à d'autres démarches quand son conjoint devient malade. Nous en parlerons plus loin.

Enfin la femme est tenue de suivre son mari où qu'il aille. Aujourd'hui elle est astreinte à le suivre même s'il se rendait au Katanga par exemple. Il en a de tout temps été ainsi au dire des vieux notables : en effet, jadis des Ntomba allaient se fixer en territoire lesa (mosakata) à Bokoro qui était devenu un véritable centre de commerce Ntomba. Les femmes étaient tenues d'y suivre leur mari quand il s'installait là-bas.

Interdits sexuels :

Il est strictement défendu au mari d'essayer d'avoir des relations sexuelles avec sa femme tandis qu'elle dort. En cas de transgression l'époux doit lui payer un "ibondo" à titre de dommages-intérêts. Jadis toutes ces questions de paiement de dommages intérêts se résolvait à l'amiable, au plus fallait-il l'intervention du chef de clan. Aujourd'hui l'on va déposer plainte entre les mains du chef pour obtenir satisfaction en cas de transgression coutumière comme l'on va se présenter au Parquet ou chez l'Officier de Police judiciaire pour se plaindre de coups et blessures graves etc... L'évolution de la mentalité coutumière est lente mais réelle vers l'abandon des formes domestiques de la justice. Ajoutons que le Tribunal du Iyeli jouit d'un prestige certain auprès des Ntomba : on y recourt assez volontiers. Ne se trouve-t-on pas ici en présence de prescriptions positives du droit Ntomb'e Njale, dispositions qui souffriraient sans aucun doute une éventuelle codification, premier pas vers l'unification des coutumes de l'Ethnie Mongo.

Aucun interdit ne restreint les rapports conjugaux durant les règles ou la grossesse. Toutefois lorsqu'elle voit revenir ses périodes la femme est en droit de refuser les rapports si bon lui semble, alors qu'étant enceinte elle est obligée d'accueillir son mari. D'autre part les rapports sont strictement interdits après l'accouchement et ce jusqu'au sevrage de l'enfant, soit pendant une période de deux à trois années. Si l'enfant est de constitution plutôt faible, la prohibition s'étend sur une quatrième année. Si le mari devait enfreindre cette défense et que l'enfant meure, il serait astreint au paiement de dommages intérêts dits "mbalaka" ¹⁾.

VI. RAPPORTS DES EPOUX AVEC LEURS BEAUX-PARENTS :

Un certain nombre de règles régissent les rapports des Ntomb'e Njale avec leurs beaux-parents, règles qui pour la plupart ne sont que de convenance et dont la non observation ne peut entraîner aucune sanction coutumière. Mais de même que nous l'avons signalé au sujet du mariage ²⁾ il serait non seulement de mauvais goût de ne pas les observer mais le coupable aurait encore à subir la réprobation plus ou moins ouverte des gens de son village.

Lorsque ses beaux-parents tombent malade la femme doit se rendre chez eux pour aider à les soigner, à entretenir leur ménage et leurs champs avec ses belles-sœurs. De même s'ils deviennent vieux et impotents, il lui appartient de vaquer aux besognes domes-

1) Voir N° 3 page 91 note 1

2) Voir présente étude page 129.

tiques de leur foyer. Elle reste également obligée à accomplir les mêmes prestations si ses propres parents étaient malades.

Le mari ne peut manquer d'aider son beau-père lorsque ce dernier chasse ou pêche, ou encore quand il construit une nouvelle case. De même il l'aide à défricher ses nouveaux champs. Le gendre accomplira d'autant plus volontiers ces prestations qu'il sait que le père de sa femme l'aidera à liquider ses dettes ou lui donnera en cas de besoin son appui financier. Cette aide est normale puisque les biens acquis grâce à elle sont "ifuka" et appartiennent donc partiellement à sa fille. Mais son importance dépend évidemment de la faveur dont jouit son gendre auprès de lui, faveurs se mesurant aux services rendus.

Allant en visite chez ses beaux-parents, leur gendre leur fait cadeau d'une chèvre, politesse qui lui est rendue lorsqu'eux-mêmes viennent lui rendre visite. Il s'agit en l'occurrence de cadeaux témoignant de la bonne entente qui règne entre eux. Nous dirions : les petits cadeaux entretiennent l'amitié. Ils sont d'une absolue gratuité et ne peuvent jamais être rendus exigibles. Aussi ces cadeaux ne font-ils pas partie de la dot, et ceux remis par les parents de la femme ne constituent-ils pas une sorte de contre-dot. Chez les Bolia, par contre, l'habitude s'implante de considérer comme constituant partie de la dot les cadeaux faits à l'occasion de visite du gendre chez ses beaux-parents que ce soit une poule ou même un régime de bananes.

Lors de la fête du "bwale kele" qui termine la période d'environ deux mois suivant l'accouchement au cours de laquelle la jeune mère reste allitée, le gendre fait cadeau à sa belle-mère d'une pièce d'étoffe pour la remercier des services rendus si elle est venue prêter son aide lors de la naissance de l'enfant. Il fait le même cadeau à celles de ses belles-sœurs qui sont venues assister sa femme à cette même occasion.

En cas de maladie de son épouse le gendre est obligé d'en porter immédiatement la nouvelle à la connaissance de ses beaux-parents. Cela se dit procéder au "nsang'e bwale" ou annonce de la maladie. Aujourd'hui, mais cela ne se pratique qu'en dehors du centre extra-coutumier et des villages proches d'Inongo, c'est au beau-père que revient la décision de mener sa fille à la consultation du médecin et éventuellement de son hospitalisation. A Inongo même et environs, le gendre se contente de faire le "nsang'e bwale" décidant lui-même du genre de soins à donner à son épouse, en recourant soit au féticheur, soit au médecin. Mais si le beau-père en contradiction avec son gendre choisit un traitement indigène et que la santé de sa fille vienne à décliner, le mari n'encourt plus aucune responsabilité et il appartient au père de procurer tous les soins nécessaires à sa fille. Si la femme meurt dans ces conditions le gendre ne peut être astreint au paiement d'un "mbalaka". Mais s'il s'abstenait de procéder au "nsang'e bwale" il serait tenu de payer un "ipomelo" à ses beaux-parents et si décès devait s'ensuivre il devrait leur payer un "mbalaka". Le fait de n'avoir pas tenu ses beaux-parents au courant de la maladie de leur fille le rend suspect aux yeux de la coutume qui le considère de ce fait comme responsable du décès de sa femme.

En cas d'injures à ses beaux-parents, le gendre doit leur payer des dommages-intérêts appelés "ibondo" (apaisement). Toutefois il ne doit pas en payer s'il a injurié sa belle-mère, veuve, hébergée chez lui et à qui il aurait manqué de respect suite à une intervention de celle-ci dans une querelle de ménage. Ces querelles ne regardant personne d'autre que les époux eux-mêmes, la belle-mère, en étant injuriée, récolte les fruits mérités de son indiscretion.

VII. DÉCÈS :

a) Nsang'e nyoi :

C'est l'annonce du décès de son épouse à ses beaux-parents que le gendre est tenu de faire immédiatement après cet événement, comme il a dû leur porter la nouvelle de sa maladie. En même temps qu'il procède au "nsang'e nyoi" le gendre doit remettre en paiement à son beau-père une petite somme d'argent, soit une dizaine de nkata (ou mitako), actuellement de cinq à dix francs. Ce paiement s'effectue en vertu de l'adage : "nda enki we, onkatele enkani" qui veut dire : tenez le vôtre, tenez c'est pour un autre. Cette expression rappelle en effet au veuf, qu'en épousant sa femme elle n'est pas devenue sa propriété. Quand on épouse une femme, disent les Ntomba, elle ne devient ni votre sœur, ni votre enfant, mais elle est toujours d'autrui, elle ne vous appartient pas. Il résulte de ces considérations que le mari est toujours responsable (bewako) vis-à-vis de sa belle-famille de tout ce qui survient à sa femme. S'il ne se soumet pas à la coutume, il est tenu pour coupable de tout événement malheureux qui lui surviendrait. Ne fait-il point part de sa maladie, on l'accuse de lui avoir jeté un sort. N'annonce-t-il pas son décès, il est considéré comme l'ayant provoqué et se verra condamné comme un vulgaire meurtrier à payer le prix du sang.

Le paiement d'une dizaine de francs lors du décès de son conjoint ne doit être effectué que par le mari à son beau-père. Une veuve ne doit pas remettre d'argent à son beau-père quand elle vient lui annoncer le décès de son mari.

Il peut arriver qu'au moment du décès de l'épouse son mari ne se soit pas encore acquitté du versement de la part maternelle de la dot. Dans ce cas, il doit la verser au moment où il accomplit le "nsang'e nyoi" car on ne peut procéder à l'enterrement de la femme avant que la totalité de la dot ait été versée. Le montant de celle-ci est encore augmenté d'un "loka", sorte de collier de cuivre.

Que l'entièreté de la dot ait été payée ou non, le gendre doit encore payer une autre somme à ses beaux-parents, en souvenir et en remerciements de la nourriture qu'elle a préparée pour lui de son vivant. Cette somme, comprenant une dizaine de nkata, porte le nom de "Ises'etondo". Cette expression vient du verbe *sesa* qui signifie : dire au revoir, et du mot *etondo* qui désigne une sorte de panier peu profond dans lequel l'épouse Ntomba présente à son mari la nourriture qu'elle lui a préparée.

Ces devoirs très stricts, vis-à-vis des beaux-parents, à observer par le gendre en cas de maladie ou de décès de sa femme sont une des conséquences du taux relativement faible de la dot chez les Ntomb'e Njale et de la situation faite à la femme dans cette société. Celle-ci ne cesse d'appartenir à son propre clan après son mariage mais ses parents, ainsi que nous l'avons exposé plus loin, n'ont plus le droit de rien réclamer après le paiement intégral de la dot. Ils ne doivent non plus verser aucune contre-dot. Il résulte de ces éléments que la femme Ntomba est relativement libre et qu'elle ne se trouve jamais à la merci de la dissolution d'une autre union comme le cas se réalise dans l'institution de la nkita. Celle-ci est inconnue également des Bolia et Basengere mais est en usage chez les Ekonda e Mputela.

b) Ikundakelo :

C'est le nom porté par un paiement spécial que l'époux survivant doit acquitter au moment de l'enterrement de son conjoint décédé. Le chef de clan du défunt vient inviter le survivant des époux à participer aux funérailles ; avant tout celui-ci doit payer au chef de clan l' "ikundakelo" se montant actuellement à une somme de cent francs, à laquelle

s'ajoute pour l'épouse survivante la remise d'une couverture. Ce n'est que récemment que les veuves Ntomba se sont vues obligées à verser des "bakundakelo" lors de l'enterrement de leur mari. Jadis cette obligation n'était imposée qu'aux veufs. C'est à la suite des contacts que les Ntomba ont eus avec d'autres populations chez lesquelles ce paiement est dû par les veuves que la coutume s'en est implantée chez eux. Il en est résulté une modification des valeurs constituant la dot. Avant que cette coutume ne se modifie les différents "bakundakelo" payés par le mari lors du décès de membres du clan de sa femme ¹⁾ faisaient partie des valeurs dotales et étaient remboursés en cas de divorce prononcé aux torts de la femme. L'épouse devant s'acquitter également de ce paiement aujourd'hui, il ne fait plus partie des valeurs dotales.

On peut voir dans cette évolution une tendance vers une liberté plus grande de la femme dans la société Ntomba. Dans le présent cas elle se trouve désormais placée sur le même pied que l'homme. D'autre part le fait que les "bakundakelo" n'appartiennent plus aux valeurs dotales quand ils sont payés par le mari, enlève à la dot son caractère de prétexte continu à enrichissement des beaux-parents. En revanche cependant le mariage coutumier y perd de sa stabilité, la liberté laissée à la femme lui offrant plus de facilité pour obtenir la divorce. D'autant que la dot payée pour elle n'étant pas très élevée elle rencontrera peu d'opposition fondée sur les difficultés de remboursement que les siens éprouveraient.

Si la femme, ayant quitté en bonne santé le domicile conjugal, vient à mourir au cours d'un séjour qu'elle fait chez ses parents, l'obligation du "nsang'e nyoi" à porter à leur gendre, leur incombe. Mais comme une telle éventualité est très mal vue des autres Ntomba ils mettent en général tout en œuvre pour éviter de se trouver réduit à accomplir cette démarche. Au premier signe de maladie ils ne manquent pas de renvoyer leur fille chez son mari afin d'éviter son décès éventuel chez eux. Toutefois même dans ce dernier cas, le mari demeure tenu au paiement de l'ises'etondo et de l'ikundakelo.

Si le décès de la femme survient au cours d'une grossesse, son chef de clan maternel réunit des nkonga afin d'examiner avec eux les circonstances du décès et déterminer qui en est responsable. S'ils décident que c'est le mari, qui par une faute quelconque l'a provoqué, celui-ci se voit astreint à payer un "mbalaka" aux ayants droit de son épouse. Notons en passant que s'il ne s'estime pas coupable, le mari peut saisir le Tribunal du Iyeli de cette palabre. Cette juridiction tranche alors en dernier ressort.

Si le mari a été reconnu coupable de la mort de sa femme dans les circonstances décrites ci-dessus et que ce décès s'est produit dans la localité où réside le chef, outre le "mbalaka" que le gendre doit payer à sa belle famille, celle-ci doit en payer un également au Iyeli, car on considère une telle mort comme un châtement des ancêtres irrités dont il faut apaiser les mânes. Corrolairement on y voit un affaiblissement du pouvoir du chef. Les mânes n'étant plus irrités après la remise du "mbalaka" à l'Iyeli, celui-ci ne risque plus de voir son pouvoir encore affaibli par d'autres décès survenus dans ce clan.

Lors du décès d'une femme enceinte attribué à son mari, les membres du clan de la morte doivent se réunir pour réciter en commun une espèce de prière ou d'invocation appelée "bekombe", qui est une véritable autosuggestion, au cours de laquelle ils répètent sans cesse que pareil malheur n'arrivera plus dans leur clan. En même temps qu'ils répètent cette invocation ils agitent violemment des feuilles qu'ils tiennent en main et qui, après la cérémonie, doivent être conservées par le chef de clan sous peine de voir se répéter ce malheur.

1) Les Bakundakelo sont également dûs lors du décès de certains membres du clan. L'étude complète de cette coutume sort du cadre du présent travail.

VIII. L'ADULTÈRE :

L'adultère se dit "mbuta,, en lontomba et ne peut être poursuivi que dans le chef de la femme qui s'en rend coupable ou de son complice mais jamais un mari ayant commis cet acte ne peut être condamné.

a) Cas où la coutume considère qu'il y a adultère :

1) Lorsqu'il y a flagrant délit de relations sexuelles d'une femme mariée avec un homme autre que son mari. Ce cas ne présente aucune difficulté spéciale.

2) Le fait de tenir une conversation avec un étranger, c'est -à -dire avec un homme qui n'est membre ni de son clan à elle ni de celui de son mari ou qui n'est pas un ami de ce dernier. Encore faut-il que cette conversation ait lieu à l'écart et au moins dans le pénombre. Si elle se passait en plein jour au marché, par exemple, au milieu d'une foule, il n'y aurait aucune faute dans le chef de la femme. Mais dans ce cas avant de saisir le tribunal d'une plainte quelconque le mari s'informe du sujet de la conversation et si la réponse le satisfait, les choses n'iront pas plus loin. ¹⁾ S'il s'agit d'un de ses parents ou d'un ami et qu'il nourrisse des doutes à son sujet, il n'en saisira pas moins le chef de clan maternel de sa femme afin que ce dernier fasse une enquête sur les agissements de l'épouse soupçonnée d'infidélité.

3) Le fait d'accepter, sous un prétexte quelconque, l'aide d'un étranger rencontré en chemin. Par exemple aider à rajuster la hotte, ramasser un objet tombé à terre, enlever la poussière ou la sueur qui la couvre, porter une charge à sa place. Toutefois si cette aide est apportée sur la voie publique au vu et au su de tout le monde, il n'est évidemment pas question d'adultère. Mais d'autre part, le simple fait de saluer une femme inconnue sur un chemin écarté, en pleine forêt par exemple, est également considéré comme "mbuta".

4) La possession par la femme d'un objet quelconque ne lui appartenant pas et qui ne lui pas été offert par son mari. Si l'époux vient à découvrir pareil objet et que sa femme ne puisse lui donner une explication satisfaisante quant à sa provenance, il le remet au chef de clan maternel de celle-ci. L'elombe entreprend la femme à ce sujet en vue de se voir fournir par elle une explication acceptable. S'il ne l'obtient pas, il fait appel à des "nkonga" et tous se livrent alors à une véritable enquête pour établir l'origine de l'objet litigieux. Aujourd'hui au lieu de recourir d'abord à cette juridiction domestique du chef de clan, on peut saisir directement le tribunal du Iyeli (secondaire reconnu) qui jadis ne se voyait saisi de tels litiges qu'au second degré, après que les décisions des "nkonga" eussent été rejetées par les parties. C'était une grave injure que de s'adresser directement à la juridiction du chef de la sous-tribu pour des palabres mineures telles que l'adultère. L'action était recevable mais celui qui ignorait délibérément la juridiction inférieure était en butte aux critiques des habitants de son village dont l'attitude hostile pouvait aller jusqu'à l'obliger à le quitter et à s'établir ailleurs. Aujourd'hui la seule décision légale peut émaner de la juridiction du chef de sous-tribu, laquelle a été reconnue comme tribunal secondaire indigène. Néanmoins le recours à la juridiction des chefs de clan aidés de "nkonga" est encore fréquent de nos jours et bien souvent le Tribunal secondaire ne fait qu'entériner pour lui donner une couleur officielle une décision prise par les "nkonga". Il en est ainsi en matière de divorce dont nous parlerons plus loin.

¹⁾ Jadis ce genre de palabre était du ressort de la juridiction domestique du chef de clan.

5) Est également considéré comme adultère le fait pour une femme mariée qui s'est rendue chez ses parents de n'être pas chez eux lors de l'arrivée de son mari sans que ceux-ci puissent lui indiquer où elle se trouve. Toutefois l'accusation d'adultère dans le présent cas ne peut être formulée qu'en cas de récidive de l'absence.

b) Constat :

Pour être valide le constat d'adultère doit être fait par le mari outragé lui-même ou par un membre de son clan. Le témoignage d'un étranger ne serait d'aucune utilité pour servir de base à une action judiciaire. Tout au plus, se basant sur l'affirmation de ce tiers, le mari pourrait-il semoncer sa femme. Il s'agit aussi bien du constat de flagrant délit que de conversation illicite ou d'aide reçue en chemin.

c) Moyens de preuve :

L'affirmation du seul témoin n'étant que de faible valeur aux yeux de la juridiction, il lui appartient au moment où il constate les faits d'appeler à haute voix les gens qui pourraient se trouver aux environs afin de voir ultérieurement ses dires corroborés par eux. Ce sont des "nyeneki", substantif dérivant du verbe "yena" qui signifie: voir. Si personne ne se présente le témoin doit essayer de se saisir d'un objet appartenant au complice et qui doit être produit au tribunal à l'appui de l'accusation d'adultère. Après la décision judiciaire cet objet est remis à la discrétion du mari. Si ces témoignages font défaut les membres de la juridiction se rendent sur place et recherchent des indices matériels pouvant appuyer l'accusation, tels que traces de pas, piétinement d'herbes, morceau de tissu accroché dans des branchages, etc.....

d) Sanction :

Aucune sanction judiciaire ne peut être prise contre la femme reconnue coupable d'adultère ¹⁾ car, disent les Ntomba, elle n'a rien payé lors de son mariage pour avoir son mari. Le complice de l'adultère doit dédommager le mari outragé qui a payé une dot pour obtenir sa femme. Toutefois le mari pouvant à bon droit être irrité sur l'épouse qui n'a pas été fidèle à la foi conjugale, il y a lieu d'apaiser sa colère. Dans ce but, le clan de la coupable paie au mari un "ibondo" (appelé également "isanelo") ²⁾ consistant généralement en un repas ou même en une seule calebasse de vin de palme. Mais si le clan estime trop grande la culpabilité de la femme, il ne paie rien à son mari lui abandonnant ainsi la décision à prendre, laquelle a d'habitude pour conséquence l'exercice par l'époux de son droit de correction. Mais en attendant la décision du clan de sa femme, le mari a droit d'exercer des premières représailles contre son épouse malhonnête en refusant toute nourriture qu'elle lui prépare.

Le complice se voit condamner à payer des dommages-intérêts au mari qu'il a bafoué, dommages-intérêts se montant à dix balenge ou actuellement cent francs ³⁾. Ces dommages-intérêts portent le nom de "ipomelo" substantif dérivant du verbe "poma" qui veut dire: payer. ⁴⁾

1) Comparez au sujet des Nkundo et Ekonda :

a) G. Hulstaert: "Les sanctions coutumières contre l'adultère chez les Nkundo" cité pp 15 à 17.

b) De Boeck: "Notes sur le mariage des Ekonda" Bulletin des Juridictions indigènes et du Droit coutumier congolais" 1934, 2ème année, no 8 pp. 161-162.

2) Au sujet de ibondo et isanelo voir présente étude p. 141 et 142.

3) L'ilenge se compose de 10 nkata ou mitako valant actuellement un franc pièce.

4) D'après Bonse Théodore, juge et conseiller du C.E.C. d'Inongo, et Bolombo Pius, juge du tribunal secondaire des Ntomb'e Njale, le complice d'un adultère pris en état de récidive pouvait être pendu sur l'ordre du Iyeli. Cela m'a été formellement nié par d'autres notables dont Basambi Joseph, Iyeli actuel.

Le mari remet au chef de clan maternel de sa femme la totalité de ces dommages-intérêts une fois qu'ils lui ont été payés par le complice de sa femme. Cet elombe en conserve un tiers pour lui et restitue les deux autres tiers au mari. Sur sa part, le chef de clan de la coupable remet encore quelques nkata au complice lui-même. Par cette restitution il veut marquer sa pitié pour la faiblesse humaine, car il est possible qu'un jour ce soit un des membres de son clan qui soit astreint à payer des dommages - intérêts pour avoir été complice d'un adultère.

Ainsi que nous l'avons dit plus haut l'homme marié qui avait des relations sexuelles avec une femme autre qu'une de ses épouses ne pouvait être condamné à aucun dommage-intérêt car la coutume ne considérait pas cet acte comme un adultère. Le régime polygamique l'autorisait en effet à épouser plusieurs femmes et partant il n'était pas obligé à la fidélité envers une seule.

Aujourd'hui cependant, le Tribunal du centre extra-coutumier d'Inongo, faisant application de la coutume Ntomba, et considérant la nécessité de faire évoluer celle-ci dans le sens voulu pour certaines unions par le Décret sur la protection du mariage monogamique, admet la plainte de la femme contre son mari pris en flagrant délit d'adultère. Dans ce cas, le Tribunal condamne le mari coupable à payer un isanelo à sa femme. Ce faisant, il rend judiciaire un paiement que jadis le mari aurait fait spontanément à sa femme s'il désirait avoir la paix dans son ménage. La coutume prévoit que l'épouse trompée a le droit de rentrer chez ses parents faire "nsumbo" jusqu'à ce que son mari l'ait dédommée. Le Tribunal secondaire des Ntomb'e Njale n'admet pas cette innovation et s'en tient toujours à l'ancienne coutume: le mari ne peut être poursuivi pour adultère. Ajoutons que le Tribunal de centre n'admet pas la condamnation pour adultère du mari en vue d'accorder le divorce à la femme. Cette action ne lui est pas encore permise pour ce motif.

Cette évolution de la coutume provoquée par le Tribunal de Centre extra-coutumier est d'autant plus intéressante que cette agglomération d'environ deux mille habitants compte parmi eux environ trois quarts de Ntomb'e Njale. Cette jurisprudence étant très récente il est trop tôt pour juger ses conséquences, mais il ne fait pas de doute que cette nouvelle conception de la fidélité conjugale dans le chef du mari aura, à plus ou moins longue échéance, une influence certaine sur le milieu coutumier lui-même. L'observation de ce phénomène ne manquerait ni d'intérêt juridique ni d'intérêt administratif. Une intervention discrète des pouvoirs en cause pourrait d'ailleurs hâter les choses. Nous croyons que l'expérience pourrait être tentée vu le climat favorable qui d'ici quelque temps aura été créé par la jurisprudence du Tribunal de centre.

A nouveau se fait sentir la tendance à améliorer sensiblement la position de la femme dans la société Ntomba et à lui accorder à la fois plus de liberté et plus de respect pour sa personne.

Si le mari apprend que sa femme entretient des rapports coupables avec un autre homme et qu'il ne parvient pas à la prendre en flagrant délit, il ne lui reste qu'à lui faire de sérieuses remontrances. Si l'épouse infidèle persiste dans ses écarts il doit en avertir ses beaux-parents qui portent les faits à la connaissance du chef de clan du complice en lui demandant d'inviter ce dernier à cesser ces rapports. Si, et ceci est valable dans tous les cas d'adultère, les amants persistent, ou après condamnation du complice récidivent, le mari avertit le chef (Iyeli) et tout le village est mis au courant de l'infortune du mari trompé. A partir du moment où la publicité est suffisante, le mari a le droit de mettre le feu à la maison de l'amant de sa femme. Aucune sanction ne peut être prise contre lui mais il doit, au moment de commettre son acte incendiaire, crier

à haute voix son intention et le motif de son geste. Cette coutume est évidemment tombée en désuétude, son exercice tombant sous le coup du code pénal.

L'adultère prouvé de sa femme autorise toujours le mari à demander le divorce, toutefois s'il avait accepté un "isanelo" de cette dernière en dédommagement, cette faculté lui est retirée.

e) fausse accusation :

Si l'accusation portée par le mari contre un tiers d'entretenir des relations coupables avec sa femme s'avérerait fausse, il serait condamné à payer des dommages-intérêts au préjudicié, dédommagement se montant à deux balenge, soit actuellement vingt francs. Ces dommages - intérêts portent le nom de "itobo" (ce substantif dérive du verbe "tobola" qui signifie : accuser fausement).

f) enfant adultérin :

Quand une femme mariée devient enceinte suite à des rapports adultérins, son mari est libre de prendre la décision qui lui convient. Il peut donner connaissance de l'origine de cette grossesse à ses beaux-parents qui sont dans ce cas obligés de prendre la responsabilité des suites de la grossesse et de l'accouchement. En même temps qu'il porte cette nouvelle, le mari doit remettre au chef de clan maternel de son épouse une petite somme appelée "loeno" ¹⁾. Si, en suite de la grossesse ou de l'accouchement, la femme vient à mourir, la responsabilité ne peut en être rejetée sur le mari qui ne doit pas payer de "mbalaka" au clan de son épouse décédée.

Si aucun accident ne se produit durant la grossesse et que l'enfant vient au monde après un accouchement normal le mari est encore libre de sa décision. Il n'est pas obligé de reconnaître pour sien cet enfant adultérin. Dans ce cas, l'enfant est "mbotela" c'est à dire bâtard et appartient uniquement au clan de sa mère. Mais les Ntomba professant une véritable répugnance pour les enfants bâtards, les parents de la femme mettront tout en œuvre pour que leur gendre reconnaisse l'enfant. La coutume elle-même prend des mesures favorables en ce sens. Si l'accouchement se passe sans incident pour la mère et pour l'enfant, le "loeno" que le mari avait remis au chef de clan maternel de sa femme au début de sa grossesse adultérine lui est restitué. Si après cette restitution il continue de cohabiter avec son épouse, il est obligé d'accepter la tutelle de cet enfant qui vit chez sa mère et donc chez lui. Considérant que cette attitude de leur gendre est favorable à l'enfant, ils tentent encore de le fléchir en lui offrant un "ibondo" en réparation de l'infidélité de leur fille. Le seul fait d'accepter cet isanelo (ibondo) implique pour le mari reconnaissance de l'enfant dont il sera désormais considéré comme le père. L'enfant est alors "isapu", c'est à dire qu'il fait partie de la lignée du père, ainsi que "nkali", nom de descendance dans le clan maternel.

Une autre solution est encore laissée au choix du mari : au moment où il constate que sa femme est enceinte, suite à des rapports adultérins, il fait savoir à ses beaux-parents qu'il reconnaîtra l'enfant si tout se passe bien, mais qu'il ne prend aucune responsabilité en cas de mort de la mère ou de l'enfant. Dans ce but, il remet un "loeno" au chef de clan maternel de sa femme, "loeno" qui lui sera restitué si la naissance a lieu sans encombre. Les beaux-parents doivent dans ce cas lui remettre un "isanelo" en réparation de l'acte de leur fille.

1) Ce substantif vient du verbe "yena" voir. Cfr. à ce sujet. N° 3 p. 98 au paragraphe traitant du cas d'une célibataire infirme.

Dans les deux cas cités ci-dessus, les parents de la femme se retournent contre le complice de l'adultère en vue de lui faire payer le montant de cet "isanelo".

Notons pour terminer, que dans la croyance des Ntomb'e Njale, une femme enceinte commettant un adultère voue son enfant à une mort certaine.

IX. — LE DIVORCE :

Le mot lui-même n'a pas d'équivalent en lontomba. Divorcer se dit : "ibala iwa" c'est à dire : suspendre le mariage.

Comme toutes les sociétés bantoues les Ntomb'e Njale admettent le divorce ; celui-ci peut s'obtenir chez eux soit par consentement mutuel, soit à la demande de l'un des époux pour des motifs dûment déterminés par la coutume.

a) divorce par consentement mutuel :

Cette forme de divorce a toujours existé coutumièrement, car disent les Ntomba, le mariage est fondé sur l'amour mutuel des deux époux et s'ils ne veulent plus cohabiter c'est que l'amour s'en est allé. Dans ces conditions il vaut mieux : "ibala iwa", divorcer, sinon le ménage ne sera plus qu'un véritable enfer.

Lorsqu'ils ont pris tous deux la décision de rompre le lien les unissant, chacun des époux fait part de son intention à son chef de clan maternel qui réunit alors des "nkonga". Ces nkonga sont des juges siégeant en juridiction domestique ; ils ne remplissent qu'accessoirement le rôle de témoins des restitutions mais de toute façon rien n'exige que pour remplir ces fonctions il faille les avoir remplies lors de la conclusion du mariage et de la remise de la dot. Ces deux fonctions ne sont pas exclusives l'une de l'autre mais indépendantes. On peut se poser la question de savoir où ils cherchent les garanties suffisantes d'impartialité au sujet du montant exact de la dot versée. Il m'a été affirmé qu'ils n'estimaient pas nécessaire le recours aux témoins du versement de la dot, car outre son taux relativement bas, elle n'est constituée que par trois versements successifs et qu'aucun cadeau ultérieur du gendre n'en fait partie. De ce fait il ne peut guère y avoir occasion à contestation, et s'il s'en élève les chefs de clan arrivent rapidement à un accord.

Bilombe (chefs de clan) maternels des époux et "nkonga" tranchent la palabre en prononçant le divorce, c'est à dire qu'ils invitent le clan de la femme à restituer le montant de la dot au clan du mari. Outre l'ikilo (dot) proprement dit, il y a lieu à restitution de l'ipanjaka bele. L'ikula, le lolanga lo alo, l'iboke et l'isekwa ne se restituent pas. On ne rend pas l'isekwa en cas de divorce parce que c'est suite à ce versement que la femme a quitté définitivement ses parents qui ont désormais été privés de ses services. Si éventuellement des "ibondo" (isanelo) ont été payés à la femme par le mari suite à des disputes ou à des manquements coutumiers, ils ne se restituent pas non plus. Sauf dans un cas : si l'isanelo a été payé par le mari en vue d'apaiser la querelle qui finalement a provoqué l'action en divorce, il doit lui être remboursé.

Si des enfants sont issus du mariage il n'y a pas lieu à restitution de l'ipanjaka bele. Si on le remet néanmoins au mari au moment du divorce, celui-ci doit payer pour chaque enfant un "bonga o ikilo" afin de conserver ses droits de paternité sur sa progéniture.

Les restitutions opérées, on partage les biens "ifuka" c'est à dire de la communauté. Ceux qui ont été amenés en ménage par chacun des époux et qui portent le nom de "lokutu lo anyemba" c'est à dire : biens du célibat, restent propriété de chacun d'eux. Les biens "ifuka" proprement dits sont partagés dans la proportion de deux tiers pour le ma-

ri et un tiers pour la femme. Lorsque le partage est terminé leur salaire est payé aux "nkonga". Cette rétribution porte le nom de "loeno" car après avoir tranché la palabre entre les deux époux, ils ont été témoins de la restitution des valeurs dotales. Ce "loeno" ¹⁾ signifie également que le différend est définitivement tranché et que personne n'a plus aucune revendication à présenter ultérieurement. Si quelqu'un s'avisait de réclamer néanmoins, ses doléances ne seraient même pas écoutées. Ce paiement, salaire et instrument de preuve à la fois, se monte à un ilenge par "nkonga", soit dix nkata. On peut encore payer un "benkonga" ou bracelet de cuivre. Actuellement cette valeur indigène représente une dizaine de francs, ²⁾ le benkonga, une vingtaine :

b) divorce à la demande d'un des époux :

Les deux époux sont habilités par la coutume à demander le divorce : cette action également ressortit à la juridiction de l'elombe, ou tribunal domestique des chefs de clan.

On admet comme motifs autorisant le mari à introduire une demande en divorce le refus par sa femme de l'acte conjugal, son inconduite notoire, sa paresse ou encore si elle est voleuse.

Quant à l'épouse, elle peut entamer la procédure si son mari néglige de lui donner de la nourriture ou des vêtements, s'il est voleur, s'il la frappe souvent sans motif valable, s'il est impuissant ou s'il la renvoie sans motif chez ses parents. Mais dans ce dernier cas, si le mari revient assez rapidement sur sa décision, il sera tenu de se rendre immédiatement chez ses beaux-parents comme si le départ de sa femme avait été volontaire après une dispute provoquée par lui. Comme dans le cas de "nsumbo" dont il a été question plus avant, il est condamné à payer à sa femme des dommages-intérêts appelés "isanelo" ou "ibondo" mais plus élevés. Cette condamnation est, comme dans le cas de "nsumbo", prononcée par une juridiction composée du chef de clan maternel de la femme et de "nkonga" réunis par ses soins.

Enfin, la femme peut demander le divorce, si son mari, au cours d'une dispute, jette hors de la case les ustensiles de ménage dont elle se sert pour préparer la nourriture ou le bois qui doit servir à l'entretien du feu. Celle s'appelle en lontomba : "buka bika lia" c'est à dire ; jeter les corbeilles dehors.

La stérilité de la femme n'est pas une cause de divorce, non plus que la communication à l'un des époux par l'autre d'une maladie vénérienne contractée lors de rapports extra-conjugaux.

Le prononcé du divorce pour cause déterminée ci-dessus entraîne les restitutions et partages décrits plus avant.

Toutefois si le mari, après avoir renvoyé sans motif sa femme chez les siens, déclare aux nkonga ne plus vouloir la reprendre, ceux-ci prononcent le divorce à ses torts. La dot ne doit, dans ce cas, pas être restituée par le clan de la femme.

Le mari qui a répudié son épouse est tenu de la reconduire chez les membres de son clan à cause de la responsabilité qu'il a endossée en l'épousant. Ce n'est en effet qu'au moment où la femme est rentrée dans son clan que le mari en est dégagé. Si la femme devait décéder avant, son époux se verrait condamner à payer un "mbalaka".

1) du verbe "yena" signifiant voir. Il en a déjà été question à plusieurs reprises.

2) Les Ekonda e Mputela du territoire de Kiri connaissent également l'ilenge comme valeur monétaire coutumière. Il vaut chez eux vingt-cinq barres de fer (mpoko) celle-ci valant actuellement quarante francs. Le mot ilenge signifie également esclave, pour l'achat duquel il fallait payer jadis un "ilenge".

D'autre part, si la femme demande le divorce sans raison valable et que le mari refuse de consentir à la rupture elle reste son épouse légitime et n'a, en conséquence, pas le droit de se remarier. Elle porte dans ce cas le nom de "ebiliyamba" c'est-à-dire : qui reste définitivement telle. Si ultérieurement à la séparation de corps voulue en fait par elle, elle avait des rapports sexuels avec un autre homme que son mari, le fait est qualifié adultère et s'il vient à la connaissance du mari il peut la poursuivre de ce chef, c'est à dire réclamer un "isanelo" à ses beaux-parents. En cas de mort d'une femme "ebiliyamba" le mari est toujours tenu à payer l'ikundakelo au chef de clan maternel de la morte.

Au moment du divorce, le mari peut - et le cas se présente - renoncer au remboursement de la dot, en reconnaissance des services que lui a rendus sa femme pendant la durée de leur union. Mais dans ce cas il doit partager les biens "ifuka", c'est à dire appartenant à la communauté, par moitié et non, comme prévu en règle générale, deux tiers pour lui et un tiers seulement pour son épouse. Pareille manière d'agir est laissée entièrement à l'appréciation du mari. Mais s'il prend la décision d'abandonner la dot, le clan de la femme est obligé de payer aux nkonga un "loeno" spécial. Ce dernier est destiné à servir de preuve de l'abandon volontaire de ses droits fait par le mari afin qu'il ne puisse plus tard, au gré de sa fantaisie, nier l'existence du divorce ou exiger le remboursement de la dot.

c) en régime polygamique :

Au nombre des privilèges de la première femme (nkum'ikolo) d'un polygame on compte l'assentiment qu'elle doit obligatoirement donner à son mari lorsqu'il veut contracter une nouvelle union. Il lui revient également de donner son consentement quant à la personne choisie par son époux. Si ce dernier devait faire fi de cette obligation, la nkum'ikolo a le droit de demander le divorce. De même celle des épouses qui se verrait désavantagée au profit d'une autre.

d) sort des enfants en cas de divorce :

Le régime mixte matriarcal-patriarcal des Ntomb'e Njale ne fait aucun sort aux enfants dont les parents ont divorcé. Les enfants appartiennent aux clans de leurs deux auteurs, étant "isapu" dans la lignée paternelle et "nkali" dans celle de leur mère. En bas âge, leur éducation est confiée à leur mère, mais dès qu'ils sont suffisamment développés pour prendre une décision, ils choisissent celui chez qui ils vont résider. Père et mère doivent continuer à pourvoir à leur nourriture et à leur habillement. Si un enfant vient dans ces conditions à tomber malade, celui de ses auteurs chez qui il réside doit porter à l'autre le "nsang'e bwale" et éventuellement le "nsang'e nyoi" si l'enfant vient à mourir. Dans ce dernier cas ils doivent tous deux payer l'ikundakelo au chef de clan maternel du jeune défunt. Cela s'explique disent les Ntomb'e Njale par cet adage de leurs ancêtres: "mwana bonyango, mwana buse" qui signifie que l'enfant est pour la mère et pour le père.

Si les enfants veulent s'opposer au divorce de leurs parents, déclarant vouloir vivre ensemble avec leurs deux auteurs, ceux-ci ne peuvent l'obtenir et doivent se soumettre à la volonté de leurs enfants.

R. Philippe.



Sur les droits du chef de famille.

Dans le Journal des Tribunaux d'Outre-Mer du 15 février 1953 Mr G. Mineur répond à une question posée par un missionnaire et qui est exprimée par le Journal dans ces termes : Un catéchiste a été condamné par jugement d'un tribunal indigène à payer la dot pour son frère qui ne désire pas se marier religieusement. Que faut-il penser de ce jugement, parce que (1) la coutume dont le tribunal a fait application est en opposition avec ses devoirs religieux; (2) son baptême a modifié son statut coutumier.

La réponse conclut que le jugement du tribunal est régulier, et que le catéchiste doit s'y soumettre, puisqu'il continue d'être régi par le statut coutumier et que la décision du tribunal n'est pas contraire à la loi ni à l'ordre public. « Le fait qu'une coutume est seulement en opposition avec les devoirs religieux d'un indigène ne l'autorise pas à en méconnaître les dispositions. » « La liberté de conscience » garantie par la Charte ne consiste pas à ne pas être forcé à des actes que réprouve la conscience; elle se limite à la liberté vis-à-vis des actes et cérémonies d'un culte et à celle d'en observer ou non les jours de repos.

*
**

Une autre considération mérite notre attention. Il est supposé que le catéchiste était chef de famille et que c'est dans cette qualité qu'il devait payer la dot à son frère. La réponse note avec pertinence qu'ayant « accepté de continuer la personnalité du défunt... il doit en prendre toutes les charges... on ne peut admettre, en effet, qu'un justiciable accepte un statut dans la mesure où il lui est avantageux, et le répudie dans la mesure où il lui est défavorable. » C'est la logique et le bon sens mêmes.

Nous ignorons de quelle peuplade il s'agit et donc quel droit doit être appliqué, car il est connu que les diverses tribus n'ont pas toutes le même *corpus juris*. Nous ne savons pas davantage sur quoi repose le droit du frère à la dot. Si elle lui revient à un titre personnel, comme serait la dot versée pour une sœur utérine qui lui est individuellement réservée (ou tout autre cas prévu par le droit ancestral) il ne peut être mis en doute qu'il n'en peut être privé. Mais cela ne dit encore rien au sujet des modalités. Rien n'empêche p. ex. que le droit coutumier, tout en reconnaissant le titre inaliénable sur une dot déterminée, défend de l'employer à telle fin, disons pour l'engager dans une entreprise commerciale ou, restant dans le domaine matrimonial, pour épouser une femme contre laquelle le droit élève un empêchement. Le conflit des droits n'est qu'apparent; le droit à la dot reste entier, mais n'est pas absolu, comme aucun droit ne peut être dit absolu dans la pensée noire telle que nous la connaissons. Ce droit est toujours limité par le droit supérieur d'un autre ou du groupe. Le catéchiste en question n'a-t-il pas raisonné dans ce sens ? A-t-il méconnu absolument le droit de son frère, lui refusant catégoriquement la dot (que nous supposons lui revenir à un titre strict) ou s'est-il simplement opposé à l'emploi, à ses yeux immoral ou condamnable, d'une dot qu'il ne lui refuse pas en principe et qu'il veut lui remettre pour tout emploi qu'il estime justifié ? Toutes questions qui n'apparaissent pas dans le texte sous examen, et qu'il serait cependant hautement important de connaître pour en juger en toute objectivité

L'opposition du chef de famille à un mariage projeté par un des membres peut être, comme dans le cas sous examen, due à des motifs de conscience (morale ou religieuse); elle peut provenir de stipulations contraires du droit coutumier ou, actuellement, écrit qui prévaut contre le droit coutumier, enfin elle peut être inspirée par l'intérêt de la famille dont, en dernier ressort, le chef de famille est le juge (sauf recours, s'il est prévu par la coutume). Et dans cet intérêt de la famille rentre la personne de la fiancée, ses qualités, ses origines, ses relations familiales, sa moralité, etc. Le chef de famille peut s'opposer au mariage avec une femme qui dans son opinion ne convient pas au fils, frère, neveu, etc., qui mettra la brouille dans le clan, suscitera des conflits avec d'autres groupements, ou dont la conduite immorale sera la source d'ennuis, de palabres, etc. et dont le caractère volage ne présentera aucune garantie de stabilité, conduisant à la rupture et à des procès en remboursement toujours désagréables. Même dans la société blanche si individualiste le consentement des parents reste obligatoire.

Même en n'admettant pas que le motif de conscience soit suffisant pour une opposition contre une union déterminée, il ne faudrait pas écarter à priori le droit du chef de famille qui, l'histoire tribale en témoigne, peut aller fort loin même pour des raisons de convenance personnelle (à notre point de vue, car en tant que chef de famille ces convenances personnelles sont nullement dépourvues de répercussions sur le bon ordre dans un groupe restreint où la vie commune est de tous les instants et pénètre tous les domaines).

En outre, pour le cas d'espèce soumis, il faut prendre en considération le motif pour lequel le frère ne veut pas du mariage religieux. S'il s'agit d'une situation temporaire, c'est souvent parce qu'il veut le mariage à l'essai, si commun dans certaines tribus. D'autres fois c'est parce qu'il ne veut pas s'engager dans une union stable. L'opposition du chef de famille devient alors encore plus compréhensible et elle rejoint pleinement les raisons coutumières. Il ne faudrait pas invoquer le versement d'une dot comme preuve de la volonté des conjoints de s'engager dans une union permanente, puisque les mariages sont actuellement dissous avec une facilité que n'avait jamais pu imaginer le droit coutumier et qui continue de scandaliser les vieux indigènes. Le catéchiste chef de famille avait certainement le droit d'interpréter le refus du mariage religieux comme une preuve que son frère ne voulait pas une union stable. Et à notre avis, il y a là une raison suffisante pour s'y opposer en droit coutumier.

À l'occasion de ces considérations nous voudrions nous permettre un petit corollaire. La coutume continue de régir les populations indigènes. Mais il y est fait des exceptions et des accrocs de plus en plus nombreux, non seulement par des textes législatifs, mais aussi dans la pratique journalière. On n'aperçoit pas de forts scrupules à enfreindre le droit coutumier pour le progrès économique ou pour l'utilité de l'Etat. Pour la facilité de l'administration on bouleverse l'organisation coutumière des tribus. Il ne nous paraît donc pas étonnant que d'aucuns se demandent d'où vient subitement à certains milieux la vénération professée envers cette coutume dès qu'il y a apparence qu'un accrocc pourrait y être fait par la religion ou dans l'intérêt du progrès social ou moral.

* *

Un autre point de droit est exposé dans la note, celle du changement de statut. A la question: « Le baptême modifie-t-il le statut coutumier » il est répondu que « La modification du statut coutumier ne peut résulter que de l'adhésion permanente et libre à un genre de vie dont le baptême n'est qu'un élément. »

Il nous paraît évident que le baptême ne peut en lui-même et comme tel modifier le statut juridique d'une personne. Il s'agit de deux ordres totalement distincts, bien que pouvant s'influencer mutuellement. Un état chrétien tiendrait compte de cette nouvelle réalité, mais cela ne

produit pas un changement de statut. St Paul avertissait même les premiers chrétiens « Que chacun demeure dans l'état où il était lorsqu'il a été appelé » (I Cor. 7.20).

Même « l'adhésion permanente et libre à un genre de vie » nouveau ne produit pas d'elle-même un changement de statut. Il s'agit d'une question juridique, et non pas d'une question de mœurs, de mentalité ou d'usages.

Mais ce qu'un état pourrait bien faire c'est prévoir une législation spéciale, un statut partiel si l'on veut, pour telle catégorie de la population en conformité avec ses conceptions morales et sa foi religieuse. C'est ainsi que la France a octroyé aux Musulmans un statut matrimonial-familial spécial conforme aux prescriptions du Coran, ou que l'Italie reconnaît pour les mariages catholiques les stipulations de la Loi Canonique. Mais pour cela il faut de la part des gouvernements une largeur d'esprit et une équité impartiale qui n'est guère commune (même dans le cas de la France, il est refusé aux Chrétiens ce qui est accordé aux Musulmans).

Ce qui peut encore résulter du baptême et de l'adhésion à une nouvelle morale c'est une évolution de la coutume s'adaptant, dans le domaine familial, matrimonial, etc., progressivement aux nouveaux impératifs, évolution qui est incontestablement en marche dans plusieurs régions. Il y a là non un bouleversement mais une évolution qui est approuvée par tout esprit non prévenu. Que cette évolution soit dite provoquée par l'influence du christianisme ou par l'influence européenne (sans doute veut-on dire : par la civilisation européenne) nous paraît sans importance dans la question. A moins de maintenir la rigidité immuable du droit coutumier, il faut reconnaître le fait de son évolution quelle qu'en soit la cause.

G. Hulstaert, M.S.C.



L'Enseignement du calcul à l'Ecole primaire et la méthode Schneider.¹⁾

Considérations théoriques.

Dans son livre « L'enseignement rationnel des premiers éléments du calcul - Guide du Maître pour faire et comprendre 1 P et 2 P », M. Schneider fait aux praticiens un reproche qui semble justifié : « En premier lieu, écrit-il, nous ne comptons pas suffisamment avec la vie de l'enfant et le milieu où il se meut... » L'auteur lui-même s'éloigne quelque peu de ce principe. Les exercices qu'il propose dans la partie pratique intéressent moins l'enfant que les possibilités offertes par le milieu ambiant.

Au début de son ouvrage, l'auteur signale deux tendances de l'enseignement du calcul : la première préconise l'assimilation du nombre à l'aide du milieu ambiant ; la deuxième recommande « de s'exercer d'abord à fond aux opérations fondamentales pour pouvoir réagir ensuite avec plus de succès sur le milieu ». Et l'auteur ajoute que sa méthode est un compromis entre ces deux tendances. Pourquoi un compromis ? L'élève doit-il subir les méthodes ou les méthodes doivent-elles être adaptées à l'enfant ? Doivent-elles naître de la pensée logique de l'adulte ou des réactions de l'enfant ?

L'auteur démontre à la page 9 de l'ouvrage cité l'inutilité sinon l'inconvénient du passage par la dizaine. Cette question est trop controversée pour nous permettre d'appuyer avec assurance l'une ou l'autre conception. Donner d'emblée $8 + 7 = 15$, nous semble hasardeux. L'enfant n'assimilerait-il pas plus aisément 2 fois 7 plus 1 ?

Nous ne comprenons pas bien pourquoi l'étude du centième doit précéder celle du dixième comme le préconise l'auteur. Que cette manière de faire soit moins logique, nous le croyons ; mais qu'elle soit plus psychologique, nous en doutons. D'une part, l'étude du dixième n'offre guère de difficulté si elle découle des mesures du système métrique : m et dm, l et dl... D'autre part, l'enfant est plus vite familiarisé avec 10 qu'avec 100.

L'auteur se prononce contre le nivellement d'une classe et réclame une différenciation intelligente. N'est-ce pas ce à quoi tend tout maître professionnellement honnête ? Pour poursuivre ce but, W. Schneider recommande son livre. A notre avis, cette différenciation se fera avec plus de chance de succès par des fiches établies au jour le jour par les titulaires de classe. Eux seuls peuvent les composer suivant la matière bien ou moins bien assimilée par leurs disciples, à la lumière des résultats obtenus au fil des jours.

L'essence et la naissance de la notion du nombre.

« Certains didacticiens, écrit l'auteur, affirment que l'on acquiert avant tout l'idée du nombre en comptant ; les autres prétendent que cette acquisition résulte de la per-

1) Faire et comprendre, parties de l'élève 1 à 4, respect. 9, 9, 14 et 14 f., pp. 40, 40, 48, 48. De Sikkel. Anvers 1953.

ception, au moyen des yeux et des mains, de figures formant des groupes. »

Cette distinction est-elle opportune? Le comptage, comme le groupe, n'associe-t-il pas le mouvement de la main et la vue, à l'énonciation du nombre? Certes, le comptage seul ne suffit pas mais il constitue la première étape à parcourir pour préparer l'idée des groupes.

Plus loin, nous lisons : « La représentation du nombre constitue un processus très limité chez les peuples primitifs » et à la page suivante : « Il résulte de ces faits que les premières notions du nombre ne se forment pas en comptant mais qu'elles naissent de l'observation de groupes et de figures. »

Dans sa méthode, l'auteur fait du comptage; il y a contradiction entre théorie et pratique. Les groupes et les figures dont parle W. Schneider ne sont-ils pas nés du comptage? Les primitifs n'auraient-ils pas été du concret à l'abstrait, de l'empirique à la pensée réfléchie?

« En Australie, continue l'auteur, 5 se représente par $2 + 2 + 1$ ou par $1 + 1 + 3$. » C'est du comptage par enjambement, c'est la substitution du nombre exprimant le rang au nombre exprimant le groupe.

L'auteur poursuit : « Il importe encore de savoir que les idées de nombres se forment très lentement dans l'esprit de l'enfant. Les progrès en calcul sont très lents. » Raison de plus pour préparer l'étude des groupes par le comptage.

C'est sans doute pour ce motif que l'auteur fait remarquer qu'il ne supprime pas totalement le comptage; « les peuples primitifs calculaient aussi en comptant ». Nous venons de lire « que les premières notions de nombres ne se forment pas en comptant. »

L'auteur cite deux tendances : le comptage et les graphiques. Il prône la deuxième tendance et la défend par ce qui se passe chez les peuples primitifs. Parallèlement, il se sert du comptage et il en donne les raisons : « L'enfant de six ans sait compter : c'est même le seul bagage de calcul qu'il emporte de la maison à l'école.... L'enfant n'a pas encore l'idée du contenu d'un nombre; sa conception est un simple enchaînement d'unités. »

« Ce n'est que, écrit-il à la page 27, lorsque les enfants ont compté pendant deux mois environ avec des figures numériques et des tables.... que nous entamons la notion du nombre. » Dix pages plus loin, nous relevons : « Exercices préliminaires de comptage: on peut y consacrer partiellement les huit à dix premières journées scolaires. »

L'auteur semble peu sûr de lui-même. Faut-il faire du comptage? Pendant combien de temps?

« La notion de l'addition et de la soustraction doit naître de la pratique des tables. » Ce n'est pas l'avis de tous les praticiens, beaucoup s'en faut. Pour bon nombre d'entre eux, la notion des quatre opérations doit naître de la composition et de la décomposition des nombres et de nombreux exercices variés d'observation.

L'auteur n'aborde la multiplication qu'après l'étude de l'addition et de la soustraction; la division vient ensuite.

N'est-il pas plus indiqué d'étudier simultanément les quatre opérations à l'occasion de l'étude des groupes? D'ailleurs, si l'étude du milieu sert de point de départ, l'élève lui-même abordera spontanément les notions plus, moins, double, moitié, partager.

Le matériel Schneider est bien conçu. Cependant, nous croyons en l'efficacité plus grande du matériel didactique individuel que l'enfant trouve dans le milieu ou qu'il fabrique lui-même.

PARTIE PRATIQUE.

L'ordre de progression que choisit l'auteur, est la suite logique des nombres : 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10. Les élèves étudient un nombre après l'autre à raison d'un nombre par leçon. Nous

craignons qu'en agissant ainsi, l'intérêt de l'enfant pour le calcul soit vite émoussé. La même marche à suivre se répète chaque jour. N'est-ce pas fastidieux ?

Faudra-t-il consacrer le même temps à l'étude de tous les nombres ? Certainement non. Les quantités que forment les 4 ou 5 premiers nombres sont facilement assimilables. Mais, il est moins aisé de voir d'un seul coup d'œil des quantités plus grandes : 6, 7, 8, 9, 10.

L'étude des tables de multiplication répond au besoin d'activité de l'enfant et à la conception qu'il a des quantités. Toutefois, nous préférons étudier la multiplication en même temps que les autres opérations, son étude étant normalement entamée lors de la composition et de la décomposition des nombres. Ainsi en est-il pour la division.

R. M.

Over Taalgeografie.

Hoe komt het dat E.P. DE BOECK's taalgeografisch werk in Kongo tot nogtoe geen navolger gevonden heeft ? Uitgesloten worden de mogelijkheden dat er een tegenstelling zou bestaan tussen linguïstiek en taalgeografie, of dat taalkundigen in Kongo niet goed weten wat taalgeografie is, en hoe ze werkt, of dat die methode onoverkomelijke theoretische moeilijkheden zou meebrengen ; wel moet toegegeven worden dat sommigen afgeschrikt worden door het ongewone in de werkwijze, die angstvallig elk a priori probeert te weren, en door de tijd en de inspanning die bij taalgeografisch werk gevergd worden.

Ook andere redenen worden aangegeven. Beschrijving kan en moet andere takken van taalonderzoek, ook het geografische, voorafgaan ; in Afrika zijn onderscheidingen binnen één gebied niet alleen aan louter locale, maar ook aan ethnische verschillen verbonden ; taalgeografie heeft in feite te dikwijls op losse gegevens gewerkt, zonder ze in een betekenisvol verband te zien ; de waarde van in massa opgetekende gegevens wekt enig wantrouwen, en wél niet helemaal ten onrechte ; tenslotte worden zulke gegevens somtijds verwerkt met meer scherpzinnigheid dan bezinning.

Het besluit is dat verwerking van gegevens uit heel Kongo niet zonder meer veel goeds kan opleveren, en dat de voorkeur te geven is aan grondig onderzoek van enkele gebieden (Mongo, Luba, Tetela, Rwanda), waar alles veel gunstiger staat : dieperborende voorafgaande kennis, overzichtelijkheid van het terrein, aanwezigheid van ter plaatse of elders geschoolde werkers, die er goed aan gedaan hebben zich eerst aan beschrijvend monografisch werk te wijden. (A. E. Meeussen in Zaïre VIII. 2).

Bij de aangehaalde redenen waarom zo weinig aan taalgeografie gedaan werd in Kongo zouden we nog willen aanstippen dat tot vóór enkele jaren er in de kolonie (en

zels in België) geen beroepslinguïsten waren voor de Afrikaanse talen. De achterstand van België op dit gebied werd pas langzaam ingehaald, toen na de oorlog Prof^r Burssens enkele navolgers kreeg. Tot dan toe werd al het linguïstisch werk geleverd door missionarissen (een paar lofwaardige uitzonderingen niet te na gesproken). En welke grote wetenschappelijke waarde hun werk ook hebbe, toch was het hun niet om de wetenschap te doen. Zij streefden naar praktische resultaten voor hun apostolaat of voor de kulturele verheffing der inlanders; het nut dat de wetenschap uit hun werken kon trekken werd niet uitgesloten, integendeel; doch daar lag hun doel niet. En het is dus zeer goed te begrijpen dat zij zich niet bezig gehouden hebben met louter wetenschappelijke opsporingen, zoals toch de taalgeografie is; afgezien nog van het feit dat zij door de band daarvoor geen vrije tijd konden vinden.

Het is dus niet te voorzien dat zij nu zich daaraan zullen geven. Het werk der missionarissen vermindert niet met de vooruitgang der kolonie; wij zien eerder het tegendeel gebeuren. Trouwens de beroepslinguïsten in Kongo werkzaam dank zij de steun van het IWOCA geven ook weinig tijd aan de taalgeografie. En hier komt de reden naar voren die Prof^r Meeussen aanstipt in aangehaalde paragraaf 2. Er is nog zoveel beschrijvend werk te verrichten in de onderscheiden talen, er is nog zoveel te leren dat van onmiddellijk praktisch nut is voor de kulturele ontwikkeling (in het bijzonder het onderwijs en voortbrengst van literatuur) dat het meer theoretische gedeelte der taalkunde van zelf op zij wordt geschoven, al zou men zelf nog zo graag meewerken aan bv. taalgeografie. Ik zelf heb 'n massa taalgeografische gegevens verzameld, doch gebrek aan tijd (d. i. meer onmiddellijk belang van ander linguïstisch werk) heeft belet er iets van uit te geven. (G. H.)

Ecoles laïques pour Indigènes.

On vient d'ouvrir au Congo les premières écoles officielles laïques (ou neutres, ou a-religieuses, les termes sont équivalents dans la réalité belge). Jusqu'à présent des écoles de ce genre n'existaient que pour certaines spécialités: infirmiers, poste, T. S. F., pilotes de bateaux, etc. Les écoles ordinaires, privées ou officielles, étaient religieuses, l'immense majorité gérée par les missions. Ce système, inauguré par Léopold II et continué par les différents ministres, de droite ou de gauche, a permis à l'état d'importantes économies (évaluées entre 50 et 90 % selon les cas); grâce à cette diminution des dépenses par élève le Congo Belge est à l'avant-garde de l'Afrique noire pour l'enseignement généralisé.

Le changement de la politique traditionnelle a suscité au Congo une réaction aussi impétueuse que l'avait été la décision du Ministre. Celle des missions catholiques s'est manifestée par la voix du Comité Permanent des Evêques et par un discours, rapporté par l'agence Belga, de Mgr de Hemptinne. A l'opposé les missions protestantes ont officiellement marqué leur accord avec la nouvelle politique. L'initiative ministérielle a été fortement déplorée par une partie de la presse, celle de droite et même une partie de gauche; tandis que l'autre partie se montre satisfaite d'une mesure conforme à sa position idéologique anticatholique.

Parmi les indigènes, des associations groupant de nombreux évolués ont protesté surtout contre la menace qu'ils apercevaient dans les paroles ministérielles contre l'éducation religieuse de leurs enfants et contre l'épanouissement ultérieur de leur instruction. A ces réactions indigènes le département a opposé des lettres et des pétitions, en partie spontanées sans doute, mais en partie aussi sollicitées par le Ministère - selon les preuves qui en ont été publiées dans les journaux. D'après la presse, Bruxelles ne semble pas s'être attendu à tout cela, malgré la présence dans le cabinet ministériel de nombreux fonctionnaires coloniaux. Ceux-ci auraient pourtant, nous semble-t-il, pu prévoir la réaction des évolués à des paroles humiliantes concernant leurs capacités intellectuelles. Ils pouvaient aussi savoir comment se recueillent les signatures, spécialement parmi les simples indigènes - oserait-on vérifier ces signatures et la façon dont elles ont été racolées ?

Devant ces violentes réactions le Ministre a proféré des paroles lénifiantes qui contiennent des rétractations voilées surtout à l'égard de Lovanium. Malgré les paroles d'apaisement lors de la pose de la 1^{re} pierre de l'Université il ne semble pas qu'il ait réussi à effacer l'impression première et à dissiper la méfiance. La lutte scolaire déchaînée en Belgique ne paraît guère contribuer à rasséréner l'atmosphère congolaise.

Les changements produits par les mesures ministérielles ont été longuement commentés par la presse. Un résumé pourrait cependant être encore utile à nos lecteurs. Conformément à l'esprit de cette revue, c'est avant tout l'effet sur l'évolution de la société indigène qui nous intéresse.

1. Ce sont surtout ces répercussions qui ont alerté la presse coloniale, de gauche ou de droite. Soucieuse de l'évolution harmonieuse et tranquille du Congo, elle déplore l'introduction des luttes politiques métropolitaines, auxquelles les autochtones comprennent moins

encore que les Européens étrangers. Elle a rappelé que pour ce motif des ministres de gauche, comme L. Franck, étaient opposés à l'introduction des luttes politiques et à l'établissement d'écoles laïques pour Congolais. Même M. Godding y était hostile (qu'il y ait, de fait, contribué sans s'en rendre compte est une autre question).

Il est vrai que l'introduction des luttes politiques et l'établissement de l'enseignement neutre sont choses très différentes et pourraient, en théorie, se faire l'une sans l'autre. Malheureusement, dans le climat politique belge, les deux choses semblent inséparables (ce qui échappe à beaucoup d'étrangers établis au Congo). Nombreux sont ceux qui, forts de leur expérience coloniale, redoutent dans les années à suivre une détérioration rapide de la tranquillité traditionnelle de cette colonie. Souhaitons qu'ils se trompent.

2. En imposant directement la nouvelle politique scolaire le Ministre a freiné le mouvement de décentralisation qui avait été sérieusement amorcé par les conseils de gouvernement et la députation permanente. Quelle place et quel rôle ont eu dans le revirement ces organismes et le Gouvernement Général ?

3. A l'actif on a inscrit que désormais il est mis des écoles neutres à la disposition des indigènes qui ne veulent pas des écoles à base religieuse. Il est impossible de savoir quelle proportion de la population ils représentent. Et on ne le saura pas de si tôt ; car nombre d'enfants fréquenteront les nouvelles écoles pour de tout autres motifs, tout comme parmi les Blancs, et davantage, car les Africains ne peuvent se rendre compte exactement de la nature et des conséquences de l'école laïque.

En tout cas, pour une fraction des Congolais c'est une issue avantageuse. On a observé que les milieux antireligieux auraient pu, grâce à leur propre générosité, offrir à la jeunesse congolaise des écoles conformes à leur goût, comme l'ont fait les missions chrétiennes et comme l'idée en avait été lancée en 1940 par quelques esprits éclairés à Bukavu. Mais pour cela il faut avoir plus d'imagination qu'on n'en trouve généralement dans les milieux politiques belges qui, pour l'enseignement, considèrent les catholiques comme citoyens de seconde zone.

4. Un autre avantage relevé dans la presse est la concurrence qui ne manquera pas de s'établir entre les deux types d'écoles. L'émulation est un puissant stimulant de progrès et l'enseignement en profitera sans doute. En sera-t-il de même pour l'éducation, la formation morale ? Sur ce point on a exprimé des doutes, car la concurrence est susceptible de dégénérer, comme cela a été constaté pour certaines écoles d'enfants européens - pensez aux localités moins importantes - en chasse aux élèves, et donc en lutte, avec toute la suite déplorable de discorde sociale, de suspicions, de brimades envers les socialement plus faibles. Le désir de s'attirer des élèves peut conduire à la partialité et à l'indulgence par souci de propagande. Chez les Européens ce sont en dernière analyse les parents qui décident de l'instruction des enfants ; mais chez les Noirs, à part quelques exceptions, les enfants sont en matière d'instruction leurs propres maîtres. Les effets de cette conjoncture sont encore imprévisibles, mais ne manquent pas de causer des appréhensions à ceux qui suivent de près avec bienveillance l'évolution de la société indigène.

5. Concernant la concurrence, le Ministre, dans sa réponse aux évêques catholiques, a déclaré que « le gouvernement n'entend faire à personne aucune concurrence déloyale ; il se refuse à engager une lutte scolaire. » Il paraît bien y avoir quelque malentendu sur les termes. Une concurrence loyale se comprend normalement dans le sens de chances égales et d'impartialité. Or il est manifeste que l'état a pour les écoles laïques des faveurs (avantages financiers, facilités pour la construction et l'ameublement, inspection par ses fonctionnaires, etc.) qu'il refuse aux écoles privées confessionnelles. Les bud-

gets en font foi, comme aussi la réalité visible à tous les yeux. La concurrence est inhérente au système.

Les paroles calmantes du Ministre auraient, croyons-nous, été mieux appréciées des Catholiques si les quelques centaines de millions qu'il a en trop avaient été, partiellement, employées à l'amélioration de l'enseignement existant et à établir des écoles professionnelles dont le besoin, proclamé naguère très urgent, semble maintenant évanoui.

6. Un point propre à amener un changement des plus profond dans la société indigène et dont la presse a très peu parlé est la coéducation. Ce système est en vogue dans la plupart des pays à système scolaire étatique, mais n'est pas considéré comme idéal par l'Église catholique. En Afrique, en général, la séparation coutumière des sexes et les circonstances sociales spéciales qui y règnent depuis des siècles, ne portaient pas les missions à abandonner une pratique conforme à la tradition indigène. Mais les gouvernements n'ont pas le même souci de l'adaptation. Il est vrai que dans les centres une certaine brèche a déjà été faite dans la coutume, mais seulement dans quelques domaines. L'évolution va maintenant être précipitée, et cela non seulement parmi les adultes, mais parmi les enfants et les adolescents à l'âge critique. Le danger de détérioration de la moralité sexuelle déjà si fragile est manifeste. Y a-t-on suffisamment pensé ? Et aux conséquences démographiques ? Le Congo peut-il se permettre du luxe dans ce domaine ?

7. Selon les journaux l'enseignement se donnera entièrement en français dès le début. Dans les écoles de missions la langue véhiculaire est une langue indigène. Seulement dans les grands centres ce peut être le français ; encore y a-t-on plus ou moins fréquemment recours à des explications en langue indigène. Les écoles officielles confessionnelles enseignent en français dès le début. C'est ce système qui a été repris par les écoles laïques. Ce qui corrobore la tendance gouvernementale à franciser progressivement le Congo, et marque un recul net du mouvement indigéniste.

8. Par contre l'emprise de l'état sur la vie indigène en général marque un gros point en avant. La conception de l'état-providence croîtra d'autant plus rapidement que l'indigène du Congo y est préparé par sa tradition clanique et qu'il est toujours à l'affût des faveurs du Blanc. L'individualisme naissant reçoit ici un coup sérieux.

9. La lettre citée émanant des associations d'évolués attire l'attention sur le caractère religieux de l'Africain et exprime le désir de voir conservé ce patrimoine ancestral. C'est une des raisons pour lesquelles ils se déclarent adversaires de l'école laïque.

Toutes les sociétés humaines connues de l'histoire ont été religieuses. Malgré les efforts déployés en sens contraire il n'a pas été démontré que l'humanité puisse se passer de religion, qui apparaît historiquement et sociologiquement une nécessité vitale pour elle, quelle que soit par ailleurs sa valeur et sa nécessité internes.

Il a été objecté que les mathématiques, la géographie, etc. ne sont pas propres à être "spiritualisées". C'est oublier que le christianisme est, autant qu'une doctrine, une vie, une ambiance, un climat, une prise de position qui engage tout l'homme. C'est pourquoi les écoles laïques, même accompagnées d'un cours de religion, sont déclarées par le Pape et les évêques insuffisantes pour un enfant catholique.

Quelles que soient les intentions des fondateurs et des protagonistes de l'école laïque, l'histoire montre sa valeur comme moyen de déchristianisation et de "sécularisation" des institutions et de la civilisation. Il est étrange que des Européens puissent ignorer ou oublier ces faits. Les Congolais que nous avons cités sont plus clairvoyants.

L'Université Lovanium

L'ouverture de la première université dans les territoires belges d'Afrique fera date dans l'histoire du Congo. Elle sera le couronnement de plus d'un demi-siècle d'action civilisatrice en matière d'enseignement auprès des indigènes de nos territoires d'Outre-mer.

On doit à la vérité de reconnaître que ce résultat est avant tout le fruit du dévouement inlassable des missionnaires, et plus spécialement des missionnaires catholiques qui, dès l'origine, ont compris toute l'importance de l'école comme facteur de civilisation. Il convient de l'attribuer également à la largeur d'esprit du Gouvernement de la colonie qui a su, dès le début, faire pleine confiance aux congrégations missionnaires en leur abandonnant presque intégralement la charge d'instruire les indigènes, tout en sachant leur apporter l'aide financière et morale que permettaient les circonstances. Car, si le Congo est aujourd'hui, de presque tous les territoires africains, celui où le nombre d'illettrés est le plus bas, c'est grâce aux efforts conjugués des Missions et du Gouvernement. C'est aussi cette collaboration qui a permis au Congo de faire, jusqu'à présent, l'économie de perturbations qui, depuis la fin de la guerre, ébranlent l'ordre politique et compromettent la paix sociale d'un nombre croissant de territoires africains. Qui ne voit en effet que ces troubles résultent le plus souvent d'un divorce trop accusé entre une minorité d'intellectuels occidentalisés, hâtivement formés et avides de pouvoir, et une masse trop fruste encore que pour contrôler ses leaders. Ces crises aux conséquences imprévisibles sont le fruit d'une instruction organisée sans discernement et dépourvue d'une inspiration spirituelle suffisante. . . .

Il n'y a pas si longtemps qu'on se croyait autorisé à reprocher à la Belgique la pauvreté de ses prestations en matière scolaire au Congo pour tout ce qui dépassait le degré primaire ou le degré moyen inférieur. En réalité, on commence à reconnaître aujourd'hui que la Belgique a fait preuve de sagesse en s'interdisant de brûler les étapes. S'étant d'abord appliquée à éliminer l'analphabétisme en étendant l'enseignement primaire à la masse, elle a ensuite, par une évolution normale, organisé l'enseignement secondaire pour franchir l'étape finale le jour où les autochtones se trouveraient assez nombreux pour assimiler les études moyennes avec fruit. Car elle n'a pas feint d'ignorer que la stabilité et l'efficiences sociale de l'enseignement universitaire demande qu'il repose sur une assise assez large et bénéficie d'une audience suffisante auprès des masses. . . .

La question de l'enseignement universitaire était désormais posée. Nul ne comptait l'é luder. Au Congo, spécialement dans les grands séminaires, les Africains avaient apporté la preuve de leurs capacités intellectuelles. . . .

En reconnaissant que l'Afrique, dans une large mesure, devra sa culture moderne à l'Europe, la Belgique a également compris que l'enracinement et l'extension de cette cultu-

re ne peuvent s'opérer que par l'intermédiaire d'une université établie sur son sol et susceptible d'y tenir le rôle des universités médiévales en Europe occidentale...

Nous sommes incapables de donner aux Africains une culture qui leur soit propre. Aussi longtemps que la Belgique aura en mains les destinées du Congo, il est assez normal qu'elle pratique à son égard une certaine politique d'intégration. Sans aller jusqu'à assimiler complètement les habitants du Congo et ceux de la métropole, les autorités coloniales belges, pour autant que leur empirisme habituel s'accommode d'une position doctrinale en la matière, ont adopté le principe de rapprocher les deux communautés sans discrimination raciale aucune. Ce ne sont pas les promoteurs de Lovanium qui rompent à cet égard avec les traditions coloniales belges. S'il nous appartient d'apporter aux Africains notre patrimoine culturel, son insertion dans leur milieu ne peut se faire que par eux. La culture universitaire de Lovanium ne pourra informer vraiment la mentalité, les mœurs et la vie congolaises que le jour où une partie au moins de ses professeurs et de ses savants seront eux-mêmes des Africains issus de la souche bantoue.

Il ne faudrait évidemment pas en conclure que nous ne puissions préparer l'éclosion de cette culture. En attendant que l'élite intellectuelle africaine vienne nous seconder et plus tard prenne sa place dans les cadres de l'enseignement supérieur, nous devons nous efforcer de dépouiller notre enseignement universitaire de nos contingences particulières pour lui conserver seulement son essentielle universalité...

Bien plus que dans nos pays, où les maîtres n'ont, en matière d'éducation, qu'un rôle supplétif à celui de la famille ou de la société, il ne fait pas de doute qu'au Congo la carence du milieu social et familial augmente considérablement les responsabilités éducatives des établissements d'enseignement. La mission de l'Université en sera d'autant plus importante. Les maîtres auront à inculquer aux étudiants les vertus morales et civiques et à leur faire comprendre par la même occasion quelles seront demain leurs responsabilités vis-à-vis des masses indigènes. Car si les diplômés universitaires ne se muent généralement pas en agitateurs irresponsables, il est à craindre par contre que les universitaires congolais n'oublient rapidement la dette de gratitude qu'ils ont contractée vis-à-vis de la communauté congolaise toute entière qui assure la charge financière de leur formation et qu'ils ne se désolidarisent de la masse pour n'avoir pas à s'y consacrer. Encore que la plupart des diplômés universitaires les désignent à des fonctions au service de la masse, il n'en reste pas moins que l'université se devra d'inculquer à ses étudiants non un vain complexe de supériorité mais un souci profond du bien commun et du service social.

Il faudra aussi les convaincre que l'ère d'une colonisation strictement paternaliste est révolue. Aux Congolais désormais à faire preuve d'initiative dans la mise en valeur de leur pays. Dans ces conditions la gratuité d'un enseignement qui doit procurer à ceux qui en sont bénéficiaires une situation sociale privilégiée et leur assurer un standing sensiblement égal à celui des Européens, ne se justifie plus. Il est vrai que notre paternalisme rencontre trop souvent chez l'indigène un filialisme complaisant qui, pour séduisant qu'il soit à première vue, n'entretient pas moins l'inertie. Aussi Lovanium a-t-il renoncé à assurer à ses étudiants la gratuité du gîte et du couvert; comme leurs condisciples européens, ils auront à verser une contribution mensuelle, relativement modeste, mais qui aura la valeur d'un principe. Sans doute, la plupart des autochtones sont-ils incapables à l'heure actuelle de payer les frais de leurs études, même réduits à leur strict minimum. Mais Lovanium a prévu un système de bourses, couvrant l'entièreté ou une partie des frais d'inscription et de pension, que pourront obtenir les étudiants peu fortunés, domiciliés au Congo Belge et au Ruanda-Urundi...

Consciente de ses responsabilités, l'Université Lovanium entend attacher une importance toute spéciale à la formation morale des étudiants qui fréquenteront ses facultés. Elle sait l'influence du milieu spécialement en Afrique, sur de jeunes intelligences, aussi longtemps qu'elles n'ont pas atteint une certaine maturité. Aussi l'internat sera-t-il, en principe, de règle à Lovanium. Un régime fait à la fois de confiance et de discipline apprendra aux étudiants à se bien conduire dans la vie, à cultiver en eux les vertus de solidarité, de droiture et de désintéressement...

Il y aura toujours des esprits chagrins pour prétendre que Lovanium est une entreprise chimérique, prématurée, vouée à l'échec, et que ses promoteurs se meuvent dans le domaine du rêve et de l'utopie. Il en a été ainsi, à ses débuts, de toute entreprise visant à faire progresser l'humanité au prix d'un effort supplémentaire. Au demeurant, si les sceptiques n'ont jamais pu inscrire quoi que ce soit à leur actif, ils semblent avoir été inventés pour éprouver la volonté et l'opiniâtreté de ceux qui se sont attelés à une tâche.

(extraits d'une brochure)

Les Boules de pierre Africaines.

Des revues spécialisées ont publié à plusieurs reprises des opinions au sujet de ces objets préhistoriques. Dans NOTES AFRICAINES de Dakar (n° 59, juillet 1953) R. MAUNY donne un aperçu général de la question. En voici l'essentiel:

A divers endroits des boules de pierre ont été découvertes. Leurs dimensions varient, mais la majorité a celle d'une orange moyenne. Les plus grandes sont en général les plus anciennes. Elles sont en quartz, quartzite, basalte, parfois en latérite. Elles s'étagent sur une bonne partie de la préhistoire africaine. Leur forme varie du polyèdre au sphéroïde en passant par les boules à facettes, souvent bifaces. Les boules de pierre furent retrouvées abondamment dans le paléolithique inférieur en Afrique du Sud, et en Afrique orientale. Elles se retrouvent à travers le paléolithique moyen de l'Afrique du Sud, tandis qu'en Afrique occidentale elles sont plutôt liées au néolithique.

On discute beaucoup sur l'emploi de ces boules par les populations préhistoriques. Sont-elles des percuteurs, des marteaux? Ou bien des bolas comme le pense L. Leakey? Ce qui est contredit par Lagercrantz qui fait remarquer que les bolas n'ont jamais été un élément culturel africain et opine qu'il s'agit d'un bâton-massue lesté, comme il s'emploie encore en Afrique orientale pour la chasse. Cette hypothèse paraît à de nombreux auteurs la plus plausible, bien qu'elle n'explique pas leur présence par groupes de trois.

En tout cas, à l'époque actuelle ces boules sont encore utilisées comme marteaux-percuteurs pour rafraîchir les meules dormantes, comme broyeurs, comme cannes-massues, comme marteaux de forgeron, pour ramasser le miel ou préparer le cuir.

Faut-il enseigner les langues indigènes ?

Un conseiller de l'Union Française, M. Savi de Tove, réclame l'enseignement des langues indigènes, comme un élément indispensable en vue du développement des civilisations proprement africaines. Il déclare qu'au Togo il y a des langues, comme l'éwé, qui possèdent leur

grammaire et leur dictionnaire.

Les missionnaires bénissent L'UNESCO d'avoir attiré l'attention sur les langues indigènes, à propos de *l'éducation de base*, en les indiquant comme un canal naturel et facile de l'enseignement. Il est notoire qu'on apprend plus facilement à lire et à écrire dans sa langue maternelle que dans une langue étrangère. Les missionnaires n'avaient pas attendu cette découverte pour s'adonner aux langues africaines. La Congrégation de la Propagande a toujours fait une obligation grave aux missionnaires d'étudier la langue vernaculaire en usage dans le pays où ils sont envoyés. Et c'est, la plupart du temps, grâce à eux, que ces langues ont pu être fixées dans des lexiques, et leurs règles écrites dans des grammaires. M. de Tove dit, concernant l'ewé du Togo : « Il est juste de dire que ce sont les missionnaires qui ont développé grammaticalement l'ewé au point d'en faire une langue parfaitement littéraire. »

On peut dire pareillement des langues du Cameroun, pour ce qui regarde, par exemple, l'ewondo et le bassa. Les Pères Pallotins allemands ont collaboré à l'élaboration d'une grammaire ewondo, due principalement aux études approfondies du R. Père Nekes, et mise en page par un ethnologue d'envergure, le savant Von Hepe. Depuis l'occupation française, deux grammaires sur la même langue ewondo ont été éditées par Mgr Graffin et par le P. François Pichon. Il faut avouer cependant que le public, en général, ne se montre pas très curieux de ces ouvrages,

Bien avant l'UNESCO et les promoteurs de *l'éducation de base*, les missionnaires du Cameroun utilisaient des méthodes pédagogiques originales. En même temps qu'ils appliquaient des centaines de catéchistes à l'enseignement religieux, ces catéchistes étaient aussi instituteurs pour un rudiment de lecture et d'écriture dans leur langue maternelle. Munis de syllabaires et d'une tablette en bois, les écoliers venaient tous les jours à leur école de brousse. Lorsque l'on constate que dans ce pays la scolarisation atteint une proportion qui dépasse nettement celle des autres territoires africains (35 %), on peut affirmer hardiment qu'on le doit à la multitude de nos écoles rurales, où tout le monde a été astreint à savoir lire, à l'aide de syllabaires, de livres de lectures élémentaires, en plus des traductions de l'Evangile et de la Bible, tous rédigés dans la propre langue des autochtones. Là seulement se trouve l'explication naturelle du fait qu'il y a au Cameroun moins d'analphabètes que dans tout le reste de l'Afrique française. Des journaux furent même créés, *Nleb Bekristen* (Conseiller des chrétiens) pour les Ewondo, comme les Protestants d'Ebolowa avaient leur *Mefoe*, en langue boulou. Ces journaux sont encore les plus demandés dans le Cameroun.

Si les langues indigènes jouissent d'un regain de popularité, il n'en a pas été ainsi de tout temps. Ni l'Administration, ni le Service de l'Enseignement ne voyaient d'un bon œil qu'on donnât aux indigènes une instruction rudimentaire dans une autre langue que le français.

Nos écoles de brousse furent souvent tournées en dérision, et les efforts missionnaires sous ce rapport ne paraissaient que d'un profit exclusivement religieux.

Il en va tout autrement aujourd'hui, grâce à l'UNESCO et grâce aux représentants des communautés indigènes qui vont au Parlement pour affirmer le bienfait des langues locales. Il est difficile, actuellement, de nier que l'enseignement de ces langues, non pas seulement aux adultes, mais aux écoliers de toutes les écoles, contribuera à une civilisation originale où l'apport sera commun, celui de l'Européen et celui de l'Africain.

Le séminaire semestriel des Sciences humaines de l'I.R.S.A.C.

Pour la quatrième fois les spécialistes en sciences humaines de l'Institut pour la Recherche Scientifique en Afrique Centrale se réunirent au Centre d'Astrida de l'Institut du 28 juin au 4 juillet. Prirent part à cette semaine de travaux : MM. J. J. Maquet, Chef du Centre, D. Biebuyck, J. Vansina, L. de Heusch, ethnologues ; J. Hiernaux, anthropologue physique ; A. Coupez et J. Jacobs, linguistes ; C. Dereine, bibliothécaire de l'Institut ; R. de Wilde et R. Thys, assistants de recherche.

Chaque participant donna un rapport sur l'état d'avancement des recherches poursuivies sur le terrain et exposa son plan de travail pour le second semestre 1954.

Les communications suivantes furent présentées et discutées : Structure politique des Kuba (Vansina) : Parenté morphologique des populations du Kivu et du Ruanda-Urundi, Etat actuel des connaissances sur la préhistoire du Ruanda-Urundi (Hiernaux) ; Composition et migrations des groupes Bazyoba, Babembe et Balega. Quelques aspects de la structure du bwamé chez les Balega (Biebuyck). Mot étranger et onomatopée monosyllabique en tetela, Radical verbal en tetela et son aspect dialectologique, Langue tamberine et anthroponymie (Jacobs) ; Sociologie du deuil (de Heusch) ; Existence de y et w comme phonèmes autonomes en rwanda. Résultats provisoires de l'application de la lexicostatistique de M. Swadesh à des langues du Congo Belge (Coupez) ; Technique d'enregistrement et de conservation du son (Thys).

Bulletins Officiels Indigènes.

Dès le 19 de ce mois d'août 1954, qui avait vu la violation, par l'agresseur allemand, du territoire belge métropolitain, la frontière orientale du Congo belge était l'objet d'attentats allemands qui devaient entraîner le pays dans une guerre que, par souci de la vie des populations africaines, le Gouvernement Belge avait tout fait pour éviter. Bientôt les troupes congolaises allaient s'illustrer sur tous les champs de bataille. Tabora tombait entre leurs mains le 19 septembre 1916, Mahenge le 9 octobre 1917. Le gigantesque effort de guerre de tout le Congo Belge valait à la Belgique, en 1919, de se voir confier le mandat d'administrer les territoires du Ruanda-Urundi. En 1945, la Charte des Nations-Unies appliquait le régime de tutelle à tous les territoires sous mandat.

En quelque trente-cinq ans, la Belgique a réalisé au Ruanda-Urundi, pays défavorisé pourtant par un sol profondément érodé et des formes d'économie rétrogrades, des progrès véritablement saisissants. Progrès économiques, progrès sociaux, progrès politiques : respectueuse de sa mission tutélaire, la Belgique accomplit au Ruanda-Urundi une œuvre où le relèvement des conditions de vie matérielles et morales de la population va de pair avec la préparation des Africains à l'exercice d'une participation de plus en plus valable à la bonne marche des affaires du pays. Tout cela, les envoyés des Nations-Unies l'ont constaté à plusieurs reprises et ils n'ont pas manqué de consigner dans leurs rapports leur appréciation favorable. Il est alors piquant de constater combien leur opinion, fon-

dée de visu, est tout à l'opposé des allégations de ceux qui aux Nations-Unies même condamnent en bloc, par opportunité politique ou par manque d'informations, l'œuvre immense réalisée au Ruanda-Urundi par la Belgique.

Un des récents progrès accomplis dans le Territoire se manifeste par la publication, dans la résidence du Ruanda comme dans celle de l'Urundi, de bulletins officiels des centres administratifs respectifs de ces pays, qui sont l'expression de la participation des indigènes aux affaires nationales.

Pour ce qui est du Ruanda, le premier numéro du Bulletin Officiel (Igitabo cy'amatangazo) d'avril 1954 contient plusieurs importants arrêtés du Mwami du Ruanda : l'un traite de la suppression progressive de la coutume de l'ubuhake ; le second organise la Police du pays et des chefferies ; le troisième établit des mesures visant à la protection des canaux d'irrigation en milieu indigène. Les mesures concernant l'ubuhake valent qu'on s'y arrête plus longuement.

L'ubuhake est une coutume typique, qui joua dans les temps passés un rôle structurant considérable, puisqu'elle établissait entre vassaux et suzerains pastoraux des liens extrêmement précis et qui rencontraient bien les aspirations de la population.

Convention librement consentie entre deux parties, l'ubuhake consiste pour l'une des parties, à donner à l'autre un certain nombre de têtes de gros bétail. La partie donnan- te s'appelle shebuja ; la partie recevante umugaragu. L'umugaragu s'engage à bien administrer le capital bétail et à fournir au shebuja des prestations qui sont soit prévues par la coutume, soit déterminées plus précisément par le contrat.

Or ce contrat est de forme féodale : la base n'en est pas véritablement économique et ce qu'il implique est plutôt la soumission personnelle de l'umugaragu au shebuja. C'est ainsi que ces prestations coutumières du premier au second ne peuvent être déléguées : il faut en quelque sorte que le vassal fasse personnellement sa cour à son suzerain pastoral. S'opposant ainsi par sa forme figée à la poussée d'individualisme qui est aujourd'hui un solide levier du progrès de l'Afrique, l'ubuhake est devenu pesant aux Ruandais et l'arrêté de leur Mwami a pour but d'en assurer la suppression progressive.

L'arrêté prévoit qu'on mette fin au contrat d'ubuhake par le partage du bétail. Dans la plupart des cas, un tiers du bétail reviendra au shebuja (partie primitivement donnan- te) les autres deux tiers à l'umugaragu (partie recevante). Il faut cependant, lors du partage, tenir compte de l'incidence de la coutume dite umurundo.

L'umurundo est une importante clause coutumière de l'ubuhake : il permet au shebuja de se faire présenter le bétail détenu par son umugaragu et d'y prélever un certain nombre de têtes. Attention, ce prélèvement ne peut avoir lieu qu'une seule fois au cours de la vie de l'umugaragu. Autre trait féodal : la présentation du bétail au shebuja devait lui permettre de se tenir au courant des développements de sa suzeraineté, puisqu'on lui indiquait les personnes précises à qui telle ou telle tête de bétail avait été confiée. Suivant le décret du Mwami, le partage du bétail en fin d'ubuhake se fait, si l'umurundo a eu lieu, sur une base naturel- lement moins favorable au shebuja qui ne reçoit plus que le quart du bétail, les trois quarts restants revenant en pleine propriété à l'ancien vassal désormais libéré de toute soumission.

Cependant, si le décret interdit tout nouveau contrat d'ubuhake, il ne pouvait être ques- tion de forcer d'un trait de plume la dissolution de tous les contrats existants. Il est donc dé- crété que la cessation par partage ne sera effectuée que si shebuja et umugaragu sont d'accord pour mettre fin à leur contrat d'ubuhake.

Par delà ses conséquences locales, l'importance d'une telle réforme montre combien, au Ruanda-Urundi sous tutelle belge, les autorités africaines sont amenées à prendre leurs respon-

sabilités devant les problèmes les plus importants.

Justement, c'est à la formation déontologique des chefs indigènes qu'est consacrée cette fois dans le Bulletin Administratif du Pays de l'Urundi, une circulaire du Mwami de ce pays qui limite et précise les cadeaux que peuvent accepter les autorités indigènes en certaines circonstances, de manière à ce qu'aucun doute ne puisse s'élever quant à leur intégrité. Après avoir interdit aux juges d'accepter quelque cadeau que ce soit des parties dont ils ont tranché ou vont trancher les palabres, après avoir proscrit certaine forme de délégation de pouvoirs rémunérée par des boissons ou des présents, le Mwami conclut par ces paroles d'une haute élévation morale : « Je vous ai investis chefs et sous-chefs pour collaborer activement et efficacement au progrès du pays; donnez le bon exemple et travaillez principalement dans l'intérêt de vos administrés. On aura confiance en vous si vous accomplissez votre devoir avec dévouement. Le progrès du pays dépend de vous, c'est-à-dire de votre contribution active, sincère et loyale au travail civilisateur. Il résultera, de ce souci constant de l'intérêt général et de collaboration pleine de dévouement, un plus grand bien-être pour vous-mêmes et pour le pays. »

Ces paroles du Mwami de l'Urundi, empreintes de ces mêmes préoccupations exaltantes qui sont à la base de toute la politique belge de tutelle, sont peut-être la meilleure preuve de la sincérité belge dans le Territoire, où les autorités autochtones exercent dans la pratique des pouvoirs étendus et très réels. (H. Ancelot : Congopresse 231)

Organisations Internationales Catholiques.

Le 26 Mai 1954, à l'Université Urbanienne lors de la séance de clôture des journées d'études consacrées à l'extension des organisations internationales catholiques en pays de missions, S. E. R. Mgr Bernardini, Secrétaire de la S. C. de Propaganda Fide, a prononcé un important discours dont nous extrayons quelques passages.

Après avoir montré que l'œuvre des Missions catholiques, bien que n'ayant jamais connu un essor comparable à celui de nos jours, se heurte aussi à des difficultés croissantes : « le travail à accomplir augmente à un rythme plus considérable encore ». Il y a encore les nouveaux et graves problèmes qui se posent actuellement avec une complexité et une acuité sans précédents, spécialement au sujet des méthodes d'adaptation poussées à mettre en œuvre pour enraciner profondément les jeunes Eglises dans leur terrain psychologique et ethnique. D'autres questions se posent par suite de la concurrence d'autres religions : « les multiples dénominations protestantes déploient dans ces mêmes contrées une activité considérable. Le Bouddhisme connaît de nos jours en plusieurs pays un renouveau marquant. L'Islam, de son côté toujours mieux organisé pour un travail de pénétration, se propage rapidement et les conversions sont, en Afrique Noire, deux fois plus nombreuses que celles au catholicisme. » Ajoutons-y l'infiltration « la plus préoccupante » du communisme, et celle de « gigantesques entreprises internationales officielles, comme celles de l'Organisation des Nations Unies »... dans l'ordre économique, technique, social, sanitaire et éducatif ». Mgr Bernardini, se basant sur les enseignements pontificaux récents, fait donc appel à une action intensifiée « sur le plan scientifique, sur le plan technique, et sur le plan proprement apostolique ».

De tels besoins, accrus, réclament la participation, non seulement de l'élite des convertis autochtones, mais « d'apôtres laïcs venant de l'extérieur » qu'il faut eux aussi « préparer à ces tâches délicates; il faut les former à cet esprit apostolique qui aspire à ray-

onner le christianisme dans les diverses couches sociales et les organismes publics », « équipés de par leur éducation intellectuelle, morale et professionnelle et prêts à assumer les responsabilités d'initiation et de lancement ».

D'ailleurs, ajoute Mgr Bernardini, « il importe de sauvegarder le grand principe de l'adaptation missionnaire, et de ne pas importer telles quelles en mission des organisations nées sous des climats psychologiques et sociaux passablement différents et dans des contextes historiques tout à fait divers ».

Une opinion étrangère.

Sous la plume de Eduardo Maldonado, la revue « Africa » publiée par l'Institut d'Etudes Africaines de Madrid sous les auspices du Conseil Supérieur pour la recherche scientifique, nous offre en son numéro de janvier 1954, un article intitulé « Le Congo actuel ».

L'A. en des commentaires très flatteurs pour l'Administration Belge expose les diverses réalisations du Gouvernement de la Colonie et pour rendre ses lignes plus suggestives orne son texte de deux photos dont l'une nous montre une gigantesque pirogue animée par une quinzaine de pagayeurs presque nus et l'autre la passerelle de commandement d'une moderne unité fluviale. Sur celle-ci se trouve un pilote autochtone commandant la manœuvre, ayant à ses côtés un barreur également indigène.

Les principaux problèmes sont passés en revue : augmentation de la population européenne, évangélisation, enseignement, urbanisation, « le secret de l'uranium », évolution des Congolais.

Toutefois pour une revue éditée par un organisme scientifique nous aurions souhaité ne pas y rencontrer de trop nombreuses erreurs dont voici quelques échantillons :

« Depuis peu, par mesure de sécurité, on ne permet pas au noir de sortir de son quartier, ni au blanc qu'il s'y rendre aux mêmes heures. Il y a déjà des noirs qui ont rejeté les lois coutumières et accepté le code belge. Ceux-ci ont été admis dans la ville européenne » ou encore :

«la Voix du Congolais, revue mensuelle en français, et le Congo Pratique, écrit en français et en kikuyo (sic), la langue employée dans le Bas Congo ». Ailleurs : « Le Blanc ne peut pas se livrer aux sports mais assiste en spectateur à celui que pratiquent les indigènes ».

Certaines appréciations laissent rêveurs : ainsi au sujet du centre universitaire de Kiluenga (lisez évidemment Kimuenza) : « l'enseignement se fera en français, langue qui ne court pas le risque de se voir concurrencée par le flamand. » (sic) De même : pour l'A. ce qui distingue les évolués de ceux qui sont restés fidèles à la coutume ancestrale, c'est le vêtement « surtout le chapeau quel qu'il soit ».....

En conclusion, l'A. a voulu rendre le plus bel hommage qui soit pour lui à l'Administration belge : « Le Gouvernement exerce sur l'indigène une tutelle qui peut servir de modèle à qui n'est pas espagnol, étudiant continuellement ses progrès pour agir en conséquence ». (R. Philippe.)

Un peu négligées.

Dans nos territoires, les femmes africaines ont été un peu négligées. Au lieu de prendre des hommes comme interprètes, comme cuisiniers ou boys, la France aurait dû

prendre les femmes comme servantes. Comme bonnes à tout faire, ce simple contact avec l'Européen leur aurait permis de s'élever en même temps que les hommes. A l'école, au lieu de nous apprendre notre devoir en tant que mères, en tant qu'épouses, on nous crée toutes sortes de besoins, on fait de nous des femmes savantes. Et, revenues dans notre pays, nous n'avons plus aucune qualité de la femme d'intérieur. Nous ne savons plus si nous sommes européennes ou africaines... Il y a aussi un problème moral grave : maintenant les jeunes filles ont compris que les enfants étaient une charge. Lorsqu'une femme a des enfants, on ne l'encourage pas pour les élever, elle ne peut plus gagner sa vie. (Mad. Ngoumou : Equipes Nouvelles).

Les doléances au sujet du caractère livresque de notre enseignement, pour les garçons comme pour les filles, ne cesseront pas, parce qu'il n'est pas question de changer le but de l'école toujours immédiatement utilitaire en Afrique. Malgré tout ce qu'on a proposé, on ne veut pas recourir au seul moyen efficace : un changement d'orientation. Quant à l'accueil des femmes africaines dans les maisons de Blancs, cela a été beaucoup pratiqué et dans des relations bien plus intimes que celles souhaitées par Mad. Ngoumou. Ces personnes-là sont elles ce qu'on attend de la femme Noire de demain ? (N.d.l.R.)

Chasteté coutumière chez les Ba-Pende.

Dans la revue « Africa » de l'International African Institute de Londres, le R. P. de Sousberghe S. J. sous le titre « Etuis pénien ou gaine de chasteté chez les Ba-Pende » nous décrit une coutume assez inattendue chez une population bantoue. L'auteur constate au cours d'un séjour dans la petite chefferie de Niengenene, que le chef, une fois désigné, portait un étui pénien en raphia serti d'un anneau de cuivre maintenu solidement par le renflement terminal du membre viril. Il semble que ce soit la première fois que l'on parle de cette coutume car l'A. cite l'abbé Emmanuel Kwambika, Mupende lui-même, qui l'ignorait et qui entreprit une enquête pour finalement découvrir le même interdit dans la chefferie des Mweni Mbangu. Toutefois chez ces derniers elle a été supprimée il y a une vingtaine d'années par un chef chrétien. En outre cet abbé apprit que dans les deux chefferies on faisait prendre au chef un poison paralysant les organes sexuels. Dès sa désignation les femmes du chef sont renvoyées dans leur clan.

Nous ne croyons pas toutefois souhaitable d'appeler « étui pénien » cette gaine de chasteté, l'acception généralement admise pour ce terme étant celle de gaine protectrice en usage chez certaines peuplades vivant entièrement nues.

On pourrait regretter de voir publier des études aussi intéressantes dans une revue étrangère à laquelle 42 abonnements exactement ont été souscrits au Congo belge pour l'année 1953. La présente étude pourrait bien rester ignorée de l'autorité territoriale ayant en charge la tribu des Ba-Pende. (René Philippe).

Bibliographica

UNESCO : L'Analphabétisme dans divers Pays. 142 pp. Paris 1953. 400 fr. fr.

Ce volume VI de la série des Monographies sur l'Education de Base est consacré aux statistiques et recensements sur l'analphabétisme dans le monde. L'enquête est internationale, sur la base des renseignements officiels depuis 1900. Malheureusement pour plusieurs pays les données ne dépassent pas l'année 1930 (Belgique p. e.) ou 1938. Les chiffres très élaborés sont une base indispensable pour tout travail comparatif. Les voici réunis pour la première fois.

Une autre utilité découle de ce volume: il présente des méthodes d'analyse statistique qui fournissent déjà un instrument de mesure précis. C'est dire qu'il y a ici autre chose que des chiffres arides.

Quand nous disons qu'il s'agit d'une enquête internationale cela ne veut pas dire que tous les pays sont représentés. En fait on se limite à 16 pays (ceux où les recensements sur cette question ont été effectués au moins trois fois depuis 1900); on espère compléter ces données par de nouvelles publications. Des tableaux synoptiques très vivants et des graphiques intéressants permettent déjà d'évaluer les résultats des campagnes contre l'analphabétisme et de tirer quelques conclusions d'ordre sociologique.

G. H.

UNION MINIERE DU HAUT KATANGA Monographie 1954. 154 pp.

Cette édition luxueuse superbement illustrée présente un aperçu de l'évolution et de l'état présent de cette puissante société coloniale. Après une courte historique et une description plus détaillée du milieu, se déroule devant les yeux du lecteur le panorama des opérations industrielles, des méthodes d'exploitation tant des mines que des usines; puis une description du personnel et de ce qui est fait pour son bien-être à tout point de vue (où, évidemment, il est principalement question des indigènes). Un bref résumé présente aussi les diverses sociétés auxiliaires du Congo et de Belgique.

Ce volume, qui mérite tous les éloges pour l'U.M. comme pour l'imprimerie Weissenbruch, atteint vraiment le but que les éditeurs se sont proposé: "donner au lecteur une idée des problèmes qui se sont posés aux dirigeants de l'Union Minière au cours de sa déjà longue existence et de la façon dont ils ont été résolus. Nous espérons que cet exposé lui aura permis d'apprécier la tâche accomplie par la Société et le souci qu'elle a toujours eu de réaliser, dans le cadre de son activité économique, œuvre humaine et civilisatrice." Ce qui n'est mis en doute par personne; ce qui, au contraire, est hautement loué même à l'étranger où l'U.M.K. est couramment citée en exemple.

G.H

A. M. JONES & L. KOMBE : The Icila Dance, Old Style. 49 pp. ill. African Music Society, Johannesburg, 1952.

La valeur de cette brochure dépasse de très loin son volume. Rev. Jones est un missionnaire qui a étudié sur place la musique traditionnelle en Rhodésie du Nord. Pour la préparation de la présente étude il a été aidé par le batteur de tambour Kombe. La collaboration entre Blanc préparé scientifiquement et Noir spécialisé pratiquement a, ici encore, produit ses meilleurs fruits. La danse analysée jusque dans les détails est pratiquée par les Lala (dont une fraction habite la pointe Sud-Est du Congo belge) mais est dite être typique des danses nord-rhodésiennes en général.

Les différents chapitres traitent de la chorégraphie, du battement des mains (si important dans de nombreuses danses africaines auxquelles il fournit un rythme très adaptable et avec un minimum de moyens techniques); puis du chant variant avec les saisons et les circonstances; enfin des tambours qui ont causé au Rev. Jones beaucoup de tracas pour la transcription techniquement exacte. Il paraît que naguère d'autres chercheurs ont utilisé des procédés plus pratiques. Des instituts de recherche scientifique, comme la méritoire African Music Society ou notre IRSAC, ne pourraient-ils pousser à la recherche d'appareils appropriés et d'usage pratique, de sorte que des chercheurs puissent les utiliser dans les conditions souvent défavorables de la brousse et de la forêt, afin de pouvoir enregistrer sur place, ce qui donne des garanties spéciales d'authenticité et de totalité.

Une section supplémentaire décrit la fabrication des tambours avec les cérémonies etc. qui l'entourent.

L'attention est attirée sur le rôle social joué en Afrique par la danse et le rythme. L'analyse de la technique du rythme est magistrale. Un point faible est une certaine tendance à la généralisation, tendance plutôt instinctive et très fréquente dans ce genre d'études. Et cependant, que de variété en Afrique, non seulement entre les peuplades, mais même dans une tribu selon les sortes de musique. Chez les Mongo il y a des danses, et des meilleures au point de vue rythmique, où le battement des mains est absent.

Comme l'Europe a beaucoup à apprendre de la rythmique africaine, des études comme celle du Rev. Jones devraient être multipliées. Les instituts spécialisés ne pourraient-ils y pousser? Il y a là aussi un vaste champ pour l'IRSAC, à l'instar de ce que cet institut a entrepris pour la linguistique et l'ethnologie. L'étude de la musique indigène a besoin de l'ethnologie, parce qu'elle est sociale mais dépend plus directement de la musicologie qui est une spécialisation à part, et qui donc exige une préparation appropriée. Il est grand temps de sauver ce qui peut encore être sauvé ou du moins de conserver les documents avant qu'ils ne soient balayés par la civilisation.

G. H.

M. ROBERT : Contribution à la Géographie du Katanga - Essai de Sociologie. Institut Royal Colonial Belge, Mém. Sc. Nat Méd XXIV. 3, 128 p. 1954. 125 fr.

Ce mémoire contient deux chapitres sur l'enseignement. Dans le premier il est traité de l'enseignement aux Noirs en général et celui-ci est considéré à la lumière des principes pédagogiques qui servent de base à l'enseignement et à l'éducation dans les

pays civilisés. En partant de là l'auteur fait ressortir clairement quelles sont les principales déficiences dans l'éducation actuelle des Noirs et quelles sont les plus grosses difficultés à vaincre pour que l'enseignement et toute l'éducation soient pleinement fructueux. Il met en évidence le désaccord qui existe généralement entre l'éducation familiale et clanique et celle donnée à l'école, en premier lieu quant aux jeunes filles. Il met également l'accent sur l'importance de la formation morale et religieuse, sans quoi la construction culturelle que l'on érige risque de décevoir. Quoique dans des termes modérés, Mr. Robert se déclare franchement opposé à la création hic et nunc d'un enseignement mixte pour Blancs et Noirs.

Après avoir exposé les divers degrés du système scolaire actuel, il estime que l'enseignement universitaire (ou ce qui porte ce nom), est prématuré à son avis et il ne cache pas ses craintes qu'à côté d'une dévaluation des grades universitaires il n'en résulte d'autres déboires plus regrettables encore. Il déplore aussi, et ce sera bien le cas pour tout bon esprit colonial, que l'enseignement donné aux filles (dont traite en grande partie le mémoire) a toujours été en retard sur celui dispensé aux garçons.

Dans un deuxième chapitre Mr. Robert nous renseigne sur ce qu'a été réalisé à l'U.M.H.K. en matière d'enseignement et d'éducation, et sur l'orientation professionnelle qui leur a été donnée, surtout depuis la réforme de 1946.

Malgré quelques généralisations trop faciles et l'impression que seule l'U.M. a fait grande œuvre d'adaptation et de généralisation de l'enseignement, l'étude de Mr. Robert ne manquera point d'intéresser ceux qui, de près ou de loin, s'occupent de l'enseignement et de l'éducation de nos pupilles noirs. Elle est de nature à nous inciter à mieux approfondir notre connaissance du Noir, de son milieu, de ses coutumes et de son histoire. On a l'impression qu'actuellement on fait plutôt marche arrière et que les rôles sont renversés, c'est-à-dire qu'au lieu de nous adapter aux Noirs tel que leur état et leur mentalité le demandent, nous voulons que, coûte que coûte, le Noir s'adapte à nous au plus vite. Nous leur tendons une échelle où manquent plusieurs échelons, avec la suite inévitable que la plupart risque de dégringoler avant d'avoir atteint le sommet.

M. V.

SCIENTIA MISSIONUM ANCILLA. XXVIII-304 pp. Nijmegen Utrecht : Dekker en van de Vegt, 1953. fl. 12, geb. fl. 14.

Dit boek bevat de 20 verhandelingen door even zo veel binnen- en buitenlandse geleerden aangeboden bij zijn 60^e verjaardag aan Mgr Dr Alf. M. Mulders, die zulk een leidende rol gespeeld heeft in de missieactie en missiologie in Nederland. Prof. Mulders werd in 1930 de eerste titularis van de nieuw opgerichte leerstoel van missiewetenschap aan de katholieke universiteit van Nijmegen, waaraan hij in 1948 een missiologisch instituut verbond dat onder zijn leiding staat. Zulke verdiensten op gebied der missiologie verdienen wel een schitterende hulde.

Verschillende onderwerpen worden behandeld doch zijn van zo uiteenlopende aard dat het onmogelijk is op elk ervan in te gaan. Na drie inleidende studies over de theoretische missiewetenschap zelf, komen verhandelingen over missiepraktijk en -pastoraal, pedagogiek, geschiedenis, godsdienstwetenschap, Islam-studie, volkenkunde, sociographie,

linguïstiek, psychiatrie en "profane wetenschappen."

Dit alles biedt een overzichtelijk beeld van het nut der wetenschap voor de missie en de missiekunde. We kunnen niet anders dat het werk aan onze lezers warm aanbevelen. En hopen dat veel missionarissen en vooral missieoversten er meer overtuiging mogen putten voor de woorden van Pius XI: "Het is klaarblijkelijk dat tegenwoordig meer dan ooit alle heldhaftigheid en alle offers die het missieleven meebrengt niet volstaan om het welslagen van het apostolaat te verzekeren. Indien men de volledige vrucht wil plukken, van al die offers en al dat zwoegen, dan moet men aan de wetenschap vragen de rechtstreekse weg te tonen en de meest probate methoden voor te stellen."

De verhandelingen zijn gesteld in Frans, Engels, Italiaans, Latijn, Duits. Merkwaardig is wel dat geen enkel in het Nedelands is, hoewel verscheiden referanten Nederlands zijn en het Nederlands taalgebied tamelijk vooraan staat in de Kerk, zowel wat betreft het aantal missionarissen als de missieactie in het moederland en de bijdragen tot de missiewetenschap.

V. M.

H. ROMBAUTS: *Tempêtes sur le Lac Léopold II*. Paris-Namur. Grands Lacs 1954, 181 pp. Ill.

Enfin une tentative de réhabilitation du Lac Léopold II par l'auteur des trois volumes parus sous le titre: « Les Soirées de Saint Broussebourg. » Avec sa verve et sa finesse habituelles l'A. nous décrit les tempêtes qu'il a vécues sur le Lac... et il ne s'agit pas de tempêtes dans un verre d'eau. C'est en nous décrivant cet aspect grandiose du Lac « Mai Ndombe » que l'A. lui rend le premier une justice méritée. Le Lac jouit en effet et de nos jours on ne sait trop pourquoi - d'une très mauvaise réputation, surfaite, empressons-nous de l'ajouter. Ces tempêtes, admettons-le, appartiennent à son essence, font partie du paysage qui est d'enfer lorsque les éléments se déchaînent. Tout en étant très dangereuse durant les ouragans, tout en étant fastidieuse par calme plat, la navigation est entrée dans les mœurs... des résidents européens, l'eau étant le seul moyen de communication.

Prestigieux spectacle qu'un coucher de soleil sur Selenge admiré de la rive d'Inongo. L'A. nous offre de nombreuses et alertes descriptions des régions parcourues, de naufrages... manqués, entrecoupées de récits, de dialogues pris sur le vif et de notes ethnographiques, courtes mais d'une exactitude sans faille. L'A. est d'ailleurs un excellent ethnologue qui dans cette revue a publié plusieurs études sur les "Ekonda e Mputela" du territoire de Kiri. Il termine son sujet par la tornade la plus calme et la plus violente à la fois sous le titre « Un véhément souffle de Pentecôte » résultat de l'action missionnaire dans cette partie de la province de Léopoldville, qui vient, rappelons-le, d'être érigée en Vicariat Apostolique indépendant de celui de Léopoldville. Nous devons savoir gré à l'auteur d'avoir fait entrer le Lac Léopold II dans la littérature coloniale. Jusqu'à présent seules les régions de la Lukenie et de la Mfimi avaient eu l'heur de tenter la plume de Messieurs Herman De Langhe et Léon Van de Velde.

R. PHILIPPE.

G. HULSTAERT: *Dictionnaire Français-Lomongo*.

Dans la recension publiée dans le n° précédent il a été omis de signaler le co-éditeur DE SIKKEL, Antwerpen, et le prix: 290 fr. Avec toutes nos excuses.