

# AEQUANTORIA

---

VOLUME XIII  
1960

# I N D E X

		page
Bolese F. . . . .	Essai historique sur les Lusankani	100
De Rop A. . . . .	Las Langues du Congo . . . . .	1
Hulstaert G. . . . .	La grande Famille . . . . .	25
"    " . . . . .	L'Adoption par le Mariage . . . . .	41
"    " . . . . .	Les Cercueils anthropomorphes . . . . .	121
Isekolongo M. . . . .	Note historique sur les Nsamba . . . . .	57
Jacobs J. . . . .	Notre Univers . . . . .	81
Meeussen A. E. . . . .	Le Ton de l'Infixe en Bantou . . . . .	130
Possoz E. + Philippe R.	Les Occidentaux et le Droit clanique . . . . .	44

# D o c u m e n t a

		page
Arts	L'art ancien en Afrique	65
	Messages à quatre Tons	140
	Musique africaine et Culture mondiale	142
Chasse	Poison de Chasse au Rwanda	62
Culture	Les peuples se complètent	29
	Recherche de l'unité culturelle	58
	L'âme du peuple et les coutumes	138
	Influence culturelle égyptienne	139
Droit	Le problème des terres	136
Enseignement	La langue véhiculaire de l'école	30
	La liberté de l'enseignement	63
	Où en est l'enseignement au Congo	112
	La formation des intellectuels	140
	Nouveauté de l'enseignement	144
Ethnographie	Ndo ou Okebo	67
Famille	La famille en Afrique	64
	Problèmes de la famille urbaine	143
Histoire	Traditions orales	142
Linguistique	Langue et politique en Afrique orientale	32
Mariage	Règles de droit du Mariage	65
	Les ennemis du mariage	114
Missions	L'adaptation de l'église	28
	Evangile et tradition	62
	Adaptation religieuse	139
Philosophie	La Mort sara	66
	Dialectique essentielle	67
Politique	Le Congo en mouvement	27
	Casser une pierre	28
	Au Kenya	30
	Au Togo	31
	Mouvements particularistes	115
	Société traditionnelle et démocratie	143
Religion	Croyance et culte chez les Baluba	32
	Le Dieu des Nzakara	68
	Religion dans le Sud Tanganyika	141
	La sorcellerie chez les Wolof	144
Sociologie	Le mouvement coopératif indigène	32
	Une sociologie à partir des jeux	141

# Bibliographica

		page
Boelaert E. . . . .	Lianja Verhalen I ( A. de Rop ) . . . . .	34
Boutillier J. . . . .	Bongouanou ( G. H. ) . . . . .	151
Bühlmann W. . . . .	Die Predigtweise in Afrika ( G. H. ) . . . . .	70
Burssens H. . . . .	Les Peuplades de l'Entre Congo-Ubangi ( J. Vansina ) . . . . .	150
Cunha S. S. . . . .	Movimentos associativos ( G. H. ) . . . . .	118
de Azevedo A. . . . .	Politica de Ensino ( G. H. ) . . . . .	119
Dempsey J. . . . .	Missione sul Nilo ( V. M. ) . . . . .	78
Denis J. . . . .	Le Phénomène urbain en Afrique ( G. H. ) . . . . .	77
De Rop A. . . . .	Eléments de Phonétique historique du Lomongo ( A. Coupez ) . . . . .	35
De Rop A. . . . .	Théâtre Nkundo ( J. Daeleman ) . . . . .	78
De Rop A. . . . .	De gesproken woordkunst van de Nkundo ( J. Daeleman ) . . . . .	79
de Sa Nogueira R. . . . .	Estudo das Linguas africanas ( G. H. ) . . . . .	119
de Sa Nogueira R. . . . .	Apontamentos de Sintaxe Ronga ( G. H. ) . . . . .	119
Durieux A. . . . .	Souveraineté et Communauté belgo-congolaise ( E. Boelaert ) . . . . .	75
Fradier G. . . . .	Orient et Occident ( G. H. ) . . . . .	73
Franco-Daune S. . . . .	Le régime foncier au Congo belge ( V. M. ) . . . . .	76
Freyre G. . . . .	Integração portuguesa ( G. H. ) . . . . .	117
Gonçalves J. J. . . . .	O Mundo arabe ( G. H. ) . . . . .	118
Himmelheber H. . . . .	Der gute Ton bei den Negeren ( G. H. ) . . . . .	40
Hofinger J. . . . .	Pastorale liturgique ( V. M. ) . . . . .	39
Hofinger J. . . . .	Der priesterlose Gemeindegottesdienst ( G. H. ) . . . . .	71
Holas B. . . . .	Le Culte de Zié ( V. M. ) . . . . .	116
Hulstaert G. . . . .	Losako, la Salutation solennelle des Nkundo ( A. De Rop ) . . . . .	69
Klein W. C. . . . .	De Congolese Elite ( G. H. ) . . . . .	148
Kronenburg A. . . . .	Die Teda von Tibesti ( G. H. ) . . . . .	148
Laurenty J. S. . . . .	Les Cordophones du Congo ( G. H. ) . . . . .	149
Luwel M. . . . .	Otto Lindner ( E. Boelaert ) . . . . .	72
Mendes A. . . . .	A Huila e Moçamedes ( G. H. ) . . . . .	118
Mendiaux E. . . . .	Moscou, Accra et le Congo ( G. H. ) . . . . .	37
Morais Martins M. A. . . . .	Contacto de Culturas ( G. H. ) . . . . .	118
Mune P. . . . .	Le groupement de Petit-Ekonda ( G. H. ) . . . . .	71
Pauwels M. . . . .	Imana et le Culte des Mânes ( A. Kagame ) . . . . .	146
Roeykens A. . . . .	Léopold II et l'Afrique ( E. Boelaert ) . . . . .	74
Roussel J. . . . .	Catéchisme des éducateurs chrétiens ( G. H. ) . . . . .	77
Schebesta P. . . . .	Les Pygmées du Congo Belge ( G. H. ) . . . . .	148
Slade R. M. . . . .	English Speaking Missions in the Congo ( E. Boelaert ) . . . . .	72
Tardits C. . . . .	Les Bamileke ( G. H. ) . . . . .	150
Tescaroli C. . . . .	Tempo d'Eroi ( J. V. K. ) . . . . .	152
Van Geluwe H. . . . .	Les Bira - Les Mamvu - Mangutu - Balese ( V. M. ) . . . . .	150
Van Hecken J. . . . .	Les Réductions du Pays des Ordos ( G. H. ) . . . . .	70
Van Wing J. . . . .	Etudes Bakongo ( G. H. ) . . . . .	36
X . . . . .	Les Problèmes des Langues au Congo ( G. H. ) . . . . .	38
X . . . . .	Pas à pas avec la Blble ( A. D. B. ) . . . . .	73

## LES LANGUES DU CONGO

### Introduction.

En élaborant cette étude nous nous sommes proposé d'attirer l'attention sur les grandes langues congolaises et sur la superficie qu'elles occupent sur la carte linguistique ( Voir la carte en annexe ).

En parlant des grandes langues congolaises, on cite très souvent langues communes et *linguae francae* sur le même plan, comme si ces deux catégories de langues avaient la même valeur linguistique. Dans notre 3<sup>e</sup> et 4<sup>e</sup> chapitres nous traitons séparément des deux catégories de langues et nous insistons sur la valeur culturelle du premier groupe, tandis que l'emploi des *linguae francae* est purement utilitaire.

Dans le deuxième chapitre nous n'avons pas l'intention de donner une classification complète des langues parlées au Congo. Cette étude a été faite par d'autres et des cartes linguistiques ont été dressées qui résument les éléments dont on dispose aujourd'hui. Nous ne faisons que résumer ces données.

Quant à la bibliographie, nous citons nos sources pour le premier, le deuxième et le quatrième chapitres. La liste bibliographique de ces chapitres serait bien plus longue si nous avions cité tout ce qui a été publié à ce sujet.

Pour la bibliographie du troisième chapitre, nous nous sommes proposé, autant que possible, de ne citer que les livres où l'on a marqué la tonalité. Cependant, les listes de publications sont encore forcément de valeur inégale pour les trois langues en question.

La liste du *lomóngo* donne des publications écrites dans une orthographe uniforme, adoptée depuis 25 ans dans la région *móngo* et pourvue de la tonalité.

La liste du *ciluba-kiluba* ne donne que des publications pourvues de la tonalité. Cependant l'orthographe n'est pas uniforme pour tous les livres cités.

La liste bibliographique du *kikongo* donne des publications représentant les dialectes les plus importants. L'orthographe de ces livres n'est pas uniforme et la tonalité marquée dans certains est inexacte. Le Rév. Laman a confondu la tonalité et l'intonation de la phrase.

## Chapitre Premier

### Quelques notions préliminaires.

1. Un *dialecte* est le parler d'une certaine région, d'extension plus ou moins vaste, qui possède des traits assez nombreux et assez caractéristiques qui le différencient des parlers voisins, nonobstant la parenté qui les unit.

2. Une *langue commune* ( *Gemeinsprache*, *algemene taal* ) (1) est celle qui s'est étendue à divers groupes de populations, soit par substitution aux parlers locaux, soit par élimination des différences entre dialectes voisins.

Le dialecte d'une région déterminée se substitue, comme langue commune, à d'autres dialectes sous l'influence de facteurs extra-linguistiques. Ces facteurs peuvent être d'ordre politique, économique, social, culturel, religieux, etc.

Le dialecte de l'Ile-de-France ( Paris ) s'est substitué, au 17<sup>e</sup> siècle, aux autres dialectes français et est devenu la langue commune de la France ( et plus tard d'une partie de la Belgique et d'une partie de la Suisse ). Au 17<sup>e</sup> siècle, la langue commune française actuelle était la langue de la bourgeoisie parisienne, de la ville ; la cour l'a acceptée, puis la province, et les grands écrivains en l'employant lui ont donné le pouvoir de s'imposer définitivement et de durer.

Le facteur principal extra-linguistique qui a contribué à substituer le dialecte de l'Ile-de-France aux autres dialectes français était un facteur politique : la centralisation du gouvernement de Paris.

Comparé au français, l'anglais commun présente dès le début de son histoire une forte influence de dialectes variés. Cela tient à ce que la ville de Londres, où l'anglais commun s'est formé, est placée au point de rencontre de plusieurs dialectes. En outre, il s'est trouvé qu'au moment même où la langue commune se constituait, la ville de Londres s'accroissait brusquement, accueillait dans son sein des immigrants venus de toutes les provinces qui se mélangeaient aux anciens habitants.

Cette immigration a fait subir à la langue commune des influences dialectales, si bien qu'au 17<sup>e</sup> siècle la prononciation de l'anglais commun, loin d'être fixée, comportait de nombreuses variétés. On en voit encore aujourd'hui la trace.

Cette immigration des provinces eut aussi pour conséquence d'établir des échanges incessants de population entre la capitale et la province ; ce qui a été extrêmement favorable à l'extension de la langue commune.

C'est donc à l'importance de sa capitale que l'Angleterre doit l'unification de sa langue, mais dans des conditions assez différentes de celles où s'est constitué le français.

Le néerlandais ( dialecte d'Amsterdam, La Haye, Haarlem ) est devenu la langue commune de la Hollande et du Nord de la Belgique par substitution aux parlers

---

1) Nous indiquons la terminologie allemande et néerlandaise parce que, en français, le terme LANGUE COMMUNE peut avoir deux significations. Outre la signification donnée, langue commune ( *Ursprache*, *eenheidstaal* ) désigne la langue qui est à l'origine d'un groupe ou famille linguistique, c'est-à-dire l'ancêtre commun d'un groupe ou famille linguistique. Ainsi le latin vulgaire est la langue commune ( *Ursprache*, *eenheidstaal* ) d'où sont dérivés le français, l'italien, l'espagnol, le portugais, etc.

locaux. Plusieurs facteurs extra-linguistiques sont à l'origine de son extension.

Un facteur économique: au 16<sup>e</sup> siècle Amsterdam devint un centre économique plus important que n'importe quelle ville du Sud. Des facteurs culturels: avec l'économique, le centre de culture et des beaux-arts se déplaça également du Sud vers le Nord; les poètes Hooft et surtout Vondel écrivaient dans le dialecte d'Amsterdam. Un facteur religieux: au 17<sup>e</sup> siècle la Hollande était en grande partie protestante; on traduisit la bible dans le dialecte d'Amsterdam.

La langue commune d'un pays ou de plusieurs pays peut être en même temps la *langue officielle* de ce (ou ces) pays, c. à d. imposée par le gouvernement dans tous les services officiels, dans l'administration, l'enseignement, etc; et la *langue littéraire*, c. à d. que tous les écrits (livres, journaux) sont publiés dans cette langue.

3. Un *groupe* ou une *famille linguistique* est l'ensemble des parlers qui dérivent d'une même langue commune ( *Ursprache, eenheidstaal* ).

Le latin vulgaire a donné en France le français, en Italie l'italien, en Espagne l'espagnol, en Portugais le portugais, en Roumanie le roumain, pour ne citer que ces représentants les plus importants. Toutes ces langues sont des langues communes ( *Gemeinsprache, algemene taal* ), normalisées par des traditions littéraires, maintenues et généralisées par des conditions politiques, et qui couvrent un nombre considérable de dialectes et de sous-dialectes. La parenté de tous ces dialectes entre eux comporte un grand nombre de degrés. Certains, différenciés à date toute récente, sont encore très voisins l'un de l'autre. Mais il y en a qui sont séparés depuis si longtemps qu'ils n'ont plus grand'chose de commun: tel un dialecte portugais qu'on opposerait à un dialecte roumain. Mais en fin de compte, portugais et roumain ne sont que deux transformations d'une même langue, le latin.

4. Une *langue mixte* est celle qui résulte d'un mélange de plusieurs langues.

Lorsque deux langues se trouvent en contact, elles exercent toujours plus ou moins d'action l'une sur l'autre. Partant de ce fait, certains linguistes vont même jusqu'à dire qu'il n'y a pas de langue qui ne soit à certain égard une langue mixte.

Deux langues en contact emprunteront un nombre de mots plus ou moins élevé au vocabulaire de la langue voisine. L'emprunt de vocabulaire, aussi loin qu'il soit poussé, peut rester en quelque sorte extérieur à la langue.

Cependant il y a d'autres emprunts qui supposent une pénétration intime des deux systèmes linguistiques. C'est le cas où une simplification résulte du jeu d'actions réciproques auxquelles les langues en contact sont soumises. La nécessité où sont les individus de trouver un moyen rapide de se faire comprendre, les conduit à faire des sacrifices mutuels, en éliminant de leur propre langue ce qu'elle a de trop spécial pour n'en conserver que les traits généraux. Dans ce cas ce serait donc non pas un fait d'acquisition linguistique, mais bien un *cas de déformation*, de *simplification* de la langue. C'est dans ce cas qu'on parle de langue mixte.

Entre deux ou plusieurs langues différentes placées en concurrence, il s'établit parfois une sorte d'équilibre, qui aboutit à la constitution d'une langue mixte. En principe il y a toujours une langue prépondérante qui sert de base au mélange.

Toutefois il peut arriver qu'une langue résulte d'un mélange de langues différentes à doses à peu près égales; c'est le cas du *sabir* des ports de la Méditerranée. Ce *sabir* résulte d'un mélange de français et d'espagnol, de grec, d'italien

et d'arabe. Toutes ces langues ont contribué à la formation du sabir en mettant en commun surtout des faits de vocabulaire: les particularités grammaticales de chacune se sont effacées.

Le *pidgin-english*, employé dans les ports de l'Extrême-Orient, est, comme le sabir, une langue mixte. C'est à proprement parler du chinois dont les mots sont anglais. Avec le vocabulaire anglais, on a bâti des phrases où l'ordre des mots est exactement celui du chinois.

La *langue franque* ou *lingua franca* était la langue répandue en Gaule par les envahisseurs germaniques au temps de la prédominance des Francs.

Par extension on emploie les termes *lingua franca* et *sabir* pour toute langue consistant dans un mélange.

### Bibliographie.

- Lecoutre, C.P., Grootaers, L., *Inleiding tot de taalkunde en tot de geschiedenis van het Nederlands*, (Vlaamse drukkerij, Leuven, 1948).
- Marouzeau, J., *Lexique de la terminologie linguistique*, (P. Geuthner, Paris, 1951).
- Pop, S., *Encyclopédie de la philologie romane*, (Louvain, 1956-1957).
- Vendryes, J., *Le langage*, (Albin Michel, Paris, 1950).

## Chapitre II

### Classification des langues du Congo.

Les langues congolaises ont été mises sur carte.

Il y a deux cartes linguistiques du Congo et des régions avoisinantes.

La carte du Prof. *Van Bulck* a paru dans son livre *Les recherches linguistiques du Congo belge*. (I.R.C.B., Bruxelles, 1948).

Cette carte a été critiquée par divers auteurs: par le P. *le Bourdonnec* pour la région du Katanga et par le P. *Hulstaert* qui reproche à la carte du P. van Bulck d'être souvent basée sur des données ethniques puisées dans Van der Kerken pour la région des Môngo et dans Verhulpen pour la région du Katanga.

La deuxième carte linguistique du Congo est celle du P. *Hulstaert*, publiée en 1950 (I.R.C.B., Bruxelles). Cette carte diffère notablement de celle du P. van Bulck qui a voulu justifier sa carte en écrivant *Les deux cartes linguistiques* en 1952. Il a voulu prouver qu'en somme les deux cartes ne diffèrent pas l'une de l'autre et qu'il n'y a pratiquement qu'une carte linguistique.

Le P. *Hulstaert* a répondu aux critiques du P. van Bulck par sa brochure *Au sujet des deux cartes linguistiques* en 1954.

Enfin, tenant compte de la critique de divers auteurs, de cette dernière brochure et de recherches récentes (Meeussen, les langues du Maniema, esquisse du Ombo et du Bangubangu) le Prof. van Bulck a réédité sa carte linguistique qui,



cette fois, diffère très peu de celle du P. Hulstaert.

D'après cette nouvelle carte et celle du P. Hulstaert les langues congolaises sont à classer en deux groupes ou familles linguistiques: les langues africaines non-bantoues et les langues bantoues.

### **Art. 1. Les langues africaines non-bantoues.**

La frontière linguistique bantoue-soudanaise est située au nord de la boucle du fleuve Congo, vers le 2<sup>e</sup> degré de latitude Nord.

Le groupe linguistique non-bantou est classifié comme suit:

1. Les langues bantouïdes:

Mondunga

Kimanga

Amadi

Dongo

Groupes formant de petit îlots dans le territoire bantou ou près de la frontière bantoue-soudanaise.

2. Langue nilotique : Aluur (à la frontière nord-est).

3. Langues soudanaises centrales :

le Baka (nord-est).

le Furu (nord-ouest).

4. Langues soudanaises orientales, comprenant divers sous-groupes, formant bloc dans la région du lac Albert :

le groupe Moru-Madi

le groupe Mamvu-Lese

le groupe Lendu.

5. Langues soudanaises méridionales comprenant :

le Pazande

le Ngbandi

le Banda.

6. Langue camérounaise méridionale : le Ngbaka.

### **Art. 2. Le groupe Bantou**

Nous citerons les langues ou sous-groupes linguistiques les plus importants en commençant au nord-ouest.

#### **1. Les parlers des peuplades de la Ngiri.**

La région entre l'Ubangi et le fleuve Congo est occupée par un grand nombre de petites langues plus ou moins apparentées entre elles. Leur substratum les rapproche du lomongo, mais avec des influences du lingambe.

Dans ce groupe on peut classer les parlers des :

Mampoko

Baloi

Jamba-Makutu

Libinja

Manganji

Bomboli

Balɔɔ

Ndolo

Monya, Nsɔmbɛ, Bomole, Jando, Libobi, Lifonga.

## 2. Les parlers des riverains.

Situés le long du fleuve Congo, ils sont très apparentés au lɔmɔngɔ et influencés par le lingɔmbɛ.

Dans ce groupe on peut ranger les parlers des :

Bapɔɔ

Babale

Mabɛmbɛ

Mɔtɛmbɔ

Ibɔkɔ

Boloki

Elɛku de Coquilhatville

Ngɛɛ d'Irebu

Bobangi qui occupent une aire assez importante le long du fleuve entre l'embouchure du Kasai et celle de l'Ubangi et puis le long de l'Ubangi jusque près de l'embouchure de la Ngiri.

## 3. Le lingɔmbɛ.

Le territoire où l'on parle le lingɔmbɛ ne forme pas un bloc compact.

Une enclave de lingɔmbɛ se trouve au Nord de l'Ubangi, autour de Bɔsɔbɔlɔ, au milieu de langues non-bantoues.

Un deuxième territoire est situé des deux côtés du fleuve Congo au Nord de Basankoso-Bongandanga.

Le troisième groupe de Ngɔmbɛ est situé au Nord-Est de Coquilhatville.

L'Embuja, situé au Nord de Bumba, peut être rattaché au lingɔmbɛ.

## 4. Les parlers des Baboa.

Cette région linguistique est située au Sud des Azande et Mangbetu. Parmi les parlers des Baboa on doit nommer les parlers de :

Babeo-Bangwa

Babali

Boyeu

Bobate

Balika

Bobenge

Bogoro.

## 5. Le lomongo.

Situé dans la cuvette centrale, le lomongo occupe une vaste étendue. Le lomongo comprend plusieurs dialectes, certains de ceux-ci occupent eux-mêmes un territoire étendu et sont parlés par une population nombreuse. Ses limites coïncident grosso modo avec celles de la forêt équatoriale comprises dans la grande boucle du fleuve Congo. Cet immense territoire n'est entamé qu'au Nord-Ouest par le lingombe, au Nord encore, mais plus vers l'Est, par les parlers Topoké, et au Sud-Ouest par le kitske et le kesakata.

Comme nous reparlerons plus longuement du lomongo, nous renvoyons à la page 12.

## 6. Le kikumo.

A l'Est de Stanleyville, Ponthierville et Lubulu. Les parlers des Bapere et des Babira sont apparentés au kikumo.

## 7. Le kelɛga.

Parlé autour de Pangi, Shabunda et Kalole.

Au kelɛga sont apparentés les parlers des Banyanga au Nord des Balɛga et l'ebembe aux alentours d'Uvira, sur le lac Tanganyika.

## 8. Le kinyarwanda.

Cette langue déborde les frontières du Rwanda dans l'Uganda et le Tanganyika Territory.

Le kirundi diffère très peu du kinyarwanda.

L'amashi au Kivu est très apparenté au kinyarwanda-kirundi, ainsi que le kinande parlé dans les territoires de Beni et Lubero.

A ce sous-groupe il faut ajouter le parler de Bahema parlé au Sud-Est du lac Albert et surtout en Uganda.

## 9. Le kitske.

Le kitske est parlé au Congo dans un territoire s'étendant des deux côtés du Bas Kasai et longeant, à l'intérieur, le fleuve Congo jusqu'à Léopoldville (les rives étant habitées par des Bobangi).

Apparentés au kitske sont : le kesakata avec ses dialectes keja, keboma ; et l'Idzing du Kwilu.

## 10. Le kikongo.

Le kikongo occupe un territoire étendu, il déborde largement les frontières du Congo tant au Nord qu'au Sud.

Le kikongo se divise en de nombreux dialectes : le kiyombe, le kindibu, le kintandu, le kiyaka au Kwango, les dialectes des Bakwese, des Basuku, des Bapende et des Bambala au Kwango-Kwilu. Voir page 10.

### 11. Le *cicɔkwɛ* ( *ukɔkwɛ* ).

Le *cicɔkwɛ* est fractionné en deux groupes : l'un dans la Lulua ( Katanga de l'Ouest ), l'autre au Kwango du Sud. Il déborde les frontières du Congo ( Angola ).

Citons encore dans la région de la Lulua ( Katanga du Sud ) le parler des *Balunda* ( *Aruund* ), qui est répandu en Rhodésie du Nord et en Angola. Dans la Lulua cette langue est entamée par le *cicɔkwɛ* qui s'infiltré partout.

### 12. Le *ciluba*.

Le *ciluba* occupe une aire très vaste. Comme frontières extrêmes Ouest-Est on peut citer *Luebo* à l'Ouest et *Albertville-Baudouinville* et à l'Est; comme frontières extrêmes Nord-Sud: *Kasongo* au Nord et *Jadotville* au Sud.

Les principaux dialectes sont: celui des *Beena Luluwa*, celui des *Beena Kanjoka*, celui des *Baluba-Shankadi* ( *kiluba* ) de la Lulua, le *kisonge* ( Haut-Lomami ), le *kiluba-Hemba* ( entre la *Lualaba* et le lac *Tanganyika* ) et le *kisanga* du Katanga.

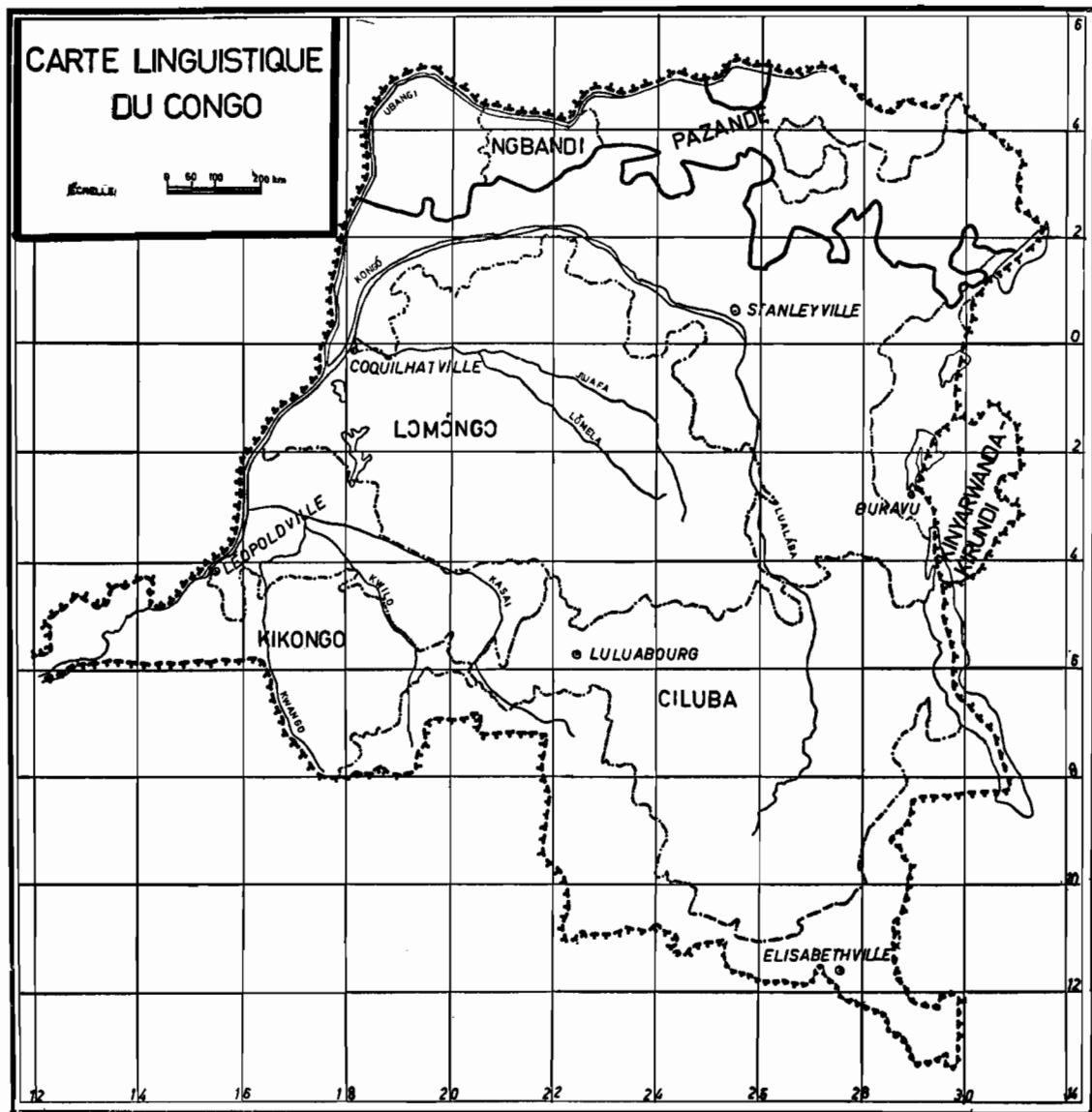
Dans l'enseignement le *ciluba* est encore appris comme seconde langue par les *Bambagani* et les *Bakuba*.

### 13. Le *kibemba*.

Le *kibemba* est parlé au Katanga du Sud, mais en ordre principal en Rhodésie du Nord, où il occupe un vaste territoire.

## Bibliographie.

- De Boeck, L. B.**, *Contributions à l'atlas linguistique du Congo belge.* ( Bruxelles, 1953 )
- Hulstaert, G.**, *Carte linguistique du Congo Belge.* ( Bruxelles, 1950 )
- , *Au sujet de deux cartes linguistiques du Congo belge.* ( Bruxelles, 1954 )
- , *Les langues dans la Cuvette centrale congolaise,* ( *Aequatoria*, XIV, 1951, I, 18-24 ).
- Le Bourdonnec, M.**, *Quelques remarques à propos d'un livre,* ( *Lovania*, 1949, n° 16, 115-133 ).
- Meeussen, A. E.**, *De Talen van Maniema,* ( *Kongo-Overzee*, XIX, 1953, V, 385-391 ).
- Van Bulck, V.**, *Les recherches linguistiques au Congo belge.* ( Bruxelles, 1948 ).
- , *Les deux cartes linguistiques du Congo belge.* ( Bruxelles, 1952 ).
- , *Carte linguistique du Congo belge et du Ruanda-Urundi.* ( Bruxelles, 1954 ).



### Chapitre III

#### Les langues communes, ou communes en formation.

Toutes les langues dont nous avons parlé au chapitre précédent, ne sont pas restées intactes. Il y en a qui sont sur le point de s'éteindre et ne sont plus parlées que par quelques centaines de personnes.

Pour la plupart des parlers on voit très peu de chance de survie, parce que les derniers 50 ans il ne s'est trouvé personne pour les codifier.

Quant aux *langues non-bantoues*, elles ne sont pas même parlées par deux millions de personnes.

Parmi les langues non-bantoues qui s'imposent comme langue commune, nous pouvons citer au Nord le *pazande*, parlé au Congo par 425.000 habitants et 250.000 au Soudan.

Au Nord-Ouest citons le *ngbandi* (100.000 habitants) et le *ngbaka* (236.000 habitants).

Le *ngbaka* surpasse de loin le *ngbandi*. Cependant, depuis une cinquantaine d'années, le *ngbandi* a été étudié profondément (surtout par le P. B. Lekens), et il possède à côté d'une bonne grammaire un fameux dictionnaire et une littérature orale codifiée.

Quant aux *langues bantoues* du Congo, il n'y a que trois langues qui se sont développées comme langues communes et culturelles (ou qui sont en voie de le devenir) : le *kikongo*, le *ciluba* et *lomongo*.

Nous devons y ajouter pour l'Est le *kinyarwanda-kirundi* avec les dialectes apparentés au Congo : l'*amashi*, le *kinande* et le parler des *Bahema*.

Nous dirons un mot des trois premières.

### Art. 1. Le kikongo.

On peut dire qu'au Congo l'histoire des langues coïncide avec l'histoire des missions. Jusqu'il y a quelques années, il n'y avait que les missionnaires, tant protestants que catholiques, qui étudiaient les langues et dialectes africains, et qui publiaient grammaires, dictionnaires et textes des langues congolaises.

En général chaque groupe missionnaire étudiait les dialectes parlés dans son territoire et tâchait de généraliser ou de rendre commun le dialecte le plus important de ce territoire.

L'enseignement et l'instruction religieuse sont dans ce cas le facteur extralinguistique qui a aidé à substituer un dialecte local aux autres dialectes dans un territoire délimité.

Comme les frontières ecclésiastiques, pas plus que les frontières administratives, ne coïncident pas toujours avec les frontières linguistiques, il s'en suit que l'unité de langage, tant désirée, ne s'est pas réalisée et qu'au lieu d'aboutir à une langue commune pour un même peuple, on arriva à la généralisation de trois ou quatre dialectes qui, chacun de son côté, est devenu langue commune dans un territoire limité.

Tel est le cas du *kikongo* au Congo. Plusieurs sociétés missionnaires se sont mises à l'étude du *kikongo*; chaque société a étudié le dialecte le plus important de son territoire. Ce dialecte s'est étendu à tout le territoire grâce à l'enseignement. C'est ainsi que le *kiyombe* a été généralisé dans tout le vicariat de Boma.

Au centre c'est surtout le *kindibu* qui est devenu la langue commune de cette région.

Tandis que dans la partie est, habitée par les *Bakongo*, c'est le *kintandu* qui s'est substitué aux autres dialectes de la région.

Ces trois dialectes kongo se sont donc imposés comme langue commune chacun dans un territoire bien délimité. Cependant jusqu'à présent on ne peut prévoir lequel des trois s'imposera.

La langue *kikongo* a été, depuis bien des années déjà, l'objet de recherches; il semble même que le *kikongo* (dialecte de San Salvador) ait été l'un des premiers

idiomes étudiés du groupe bantou.

Le plus ancien dictionnaire du kikongo, date de 1651-52; c'est un manuscrit conservé à la bibliothèque Vittorio-Emmanuele à Rome. Le manuscrit est de la main du P. Georges van Geel.

En 1659 parut à Rome la première grammaire du kikongo, éditée par le P. De Vetralla.

## Bibliographie

- Bentley, W., *Dictionary and Grammar of the Kongo language*, (1887, Appendix 1895).  
Butaye, R., *Dictionnaire kikongo-français, français-kikongo*, Roeselare, 1909).  
— *Grammaire Congolaise*, (Roeselare, 1910).  
Bittremieux, L., *Mayombsch Idioticon*, 3 Vol. (Gent, 1922-27).  
De Clercq, L., *Grammaire du kiyombe*, (Brussel, 1921).  
Dereau, L., *Cours de kikongo*, (Namur, 1956).  
Laman, K. E., *Grammar of the Kongo Language*, (New-York, 1912).  
— , *Dictionnaire kikongo-français* (Bruxelles, 1936).

## Art. 2. Le ciluba.

Les difficultés auxquelles le kikongo doit faire face n'existent pas pour le ciluba. La mission qui évangélisa le Kasai occupait une très grande partie de la région où l'on parle les dialectes luba.

D'après Mgr. De Clercq, on peut remonter à 1881 pour retrouver l'origine du ciluba comme langue commune. A cette date arrivaient au Kasai Wissmann et son compagnon Pogge avec toute une caravane de l'Angola. Ils venaient chez le chef Kalamba Mukenge... L'influence et la propagation du ciluba prit son origine dans l'autorité et la renommée de Kalamba Mukenge... Avant de descendre le Kasai Wissmann et ses subordonnés parlaient le ciluba, dialecte des Beena Luluwa. 1)

Mgr. De Clercq dit encore que beaucoup de gens d'autres tribus parlaient déjà ce ciluba en 1892, date de l'érection de la première école dans la région du Kasai. 2).

Ce qui précède me paraît plus ou moins contradictoire avec ce qui suit: « Depuis 1907, » écrit Mgr. De Clercq qui a le plus travaillé à la codification et à la dispersion du ciluba, « nous avons abandonné la phonologie des Beena Luluwa pour adopter celle des Baluba de la famille des Bakwa Disho, tout en retenant les formes du verbe des Beena Luluwa. » 3)

1) A. DE CLERCQ. Hoe het ciluba zich in Kasai verspreidde. (Kongo-Overzee, III, 1936-37, p. 242, 243).

2) o. c., p. 242.

3) A. DE CLERCQ. Les langues communes au Congo belge (Congo, 1934, II, p. 162).

Et ailleurs il écrit : « C'est l'idiome des Bakwa Disho dont l'influence se fait le plus valoir dans la langue commune, au point de vue phonétique, vocabulaire et construction. » 4)

Par l'enseignement scolaire elle se trouve être la langue lue et écrite par tous les lettrés du vaste vicariat du Kasai (actuellement les vicariats de Luluabourg, Kabinda et Luebo). 5)

« La direction dans laquelle le ciluba pourrait s'étendre n'est probablement pas vers le Nord de Port-Francqui au dessus du Sankuru. Non plus vers le Nord de Losambo, car une des raisons pour lesquelles les PP. de Scheut ont transféré la région des Atstéla aux PP. Passionistes, était bien l'aspect linguistique. Le ciluba n'y a jamais eu grand succès.

La direction d'expansion va vers le Sud. Le chemin de fer Port-Francqui-Elisabethville est une excellente voie de communication. Beaucoup de Baluba quittent le Kasai à destination du Katanga. Le nombre de Baluba du Kasai à Elisabethville est tellement élevé que le clergé prêche dans certaines messes en ciluba. Beaucoup de moniteurs qui ont le ciluba comme langue commune s'y sont engagés. » 6)

Au Katanga le ciluba vient en contact avec le kiluba. Durant les dix dernières années le kiluba a été bien étudié et a été lancé dans l'enseignement par les Pères Franciscains.

## Bibliographie.

Burssens, A., *Tonologische schets van het ciluba*, (Antwerpen, 1939).

—, *Manuel de ciluba*, (Anvers 1946).

Stappers, L. - Willems, E., *Tonologische bijdrage tot de studie van het werkwoord in het ciluba*, (Brussel, 1949).

Theuws, Th., *Textes luba (Katanga)*, (Elisabethville, 1954.) 7)

Van Avermaet, E., *Dictionnaire kiluba-français*. (Tervuren, 1954).

Willems, E., *Le ciluba du Kasai*, (Hemptinne, 1955 3).

## Art. 3. Le lomongo.

### 1. Répartition du lomongo comme langue maternelle.

Les localités extrêmes où l'on parle le lomongo comme langue maternelle sont : Coquilhatville, Basankoso, Bokoté et d'Ingende vers le Sud au delà de Wafanya.

4) A. DE CLERCQ, Nouvelle Grammaire luba (Bruxelles, 1929), p. 8.

5) E. VAN CAENEGHEM, Le luba, langue commune congolaise (Lovanion 1944, No 5 p. 121).

6) L. STAPPERS, Het ciluba als omgangstaal, of unificatie van de luba-dialekten, (Kongo Overzee, XVIII, 1952, I, p. 62).

7) Une soixantaine de pages de textes, pourvus de la tonalité, ont été publiés dans la revue Kongo-Overzee.



Dans cette vaste région on parle le *lómóngo* d'une façon uniforme ; les différences dialectales y sont minimes.

## 2. Son extension actuelle comme langue commune.

Depuis des dizaines d'années le *lómóngo* s'est étendu vers l'Est et est devenu une vraie langue commune, qui s'est substituée aux dialectes *móngo* de l'Est : le *lombole*, le *loyela*, le *longando*, le *lokota*, le *lokutu*, le *losaka*. La frontière extrême-Est de son extension est le territoire d'*Ikela*. Cfr la carte qui figure dans notre *Grammaire du lómóngo* (Editions de l'Université, Léopoldville, 1958). Nous avons indiqué sur la carte aussi bien le lieu où l'on parle le *lómóngo* comme langue maternelle, que la région où il s'est substitué aux parlers locaux comme langue commune.

## 3. Les causes de son extension.

Parmi les factures extra-linguistiques qui ont favorisé la substitution du *lómóngo* aux dialectes de l'Est, nous pouvons citer les suivants :

Le *lómóngo* tel qu'il est parlé comme langue maternelle est le dialecte le plus important des dialectes *móngo*, tant au point de vue superficie que par le nombre de personnes qui le parlent.

Coquilhatville, le plus grand centre de la région *móngo*, jouit d'un emplacement très favorable pour exercer son influence sur tout le territoire *móngo* Nord. Situé sur le fleuve Congo où confluent différentes rivières, il voit partir chaque semaine des bateaux qui remontent ces rivières, de sorte qu'un contact permanent est assuré entre la ville et l'intérieur du pays.

Coquilhatville est d'ailleurs le centre le plus important de la province de l'Équateur ; la majeure partie de sa population provient de la région décrite sous le n° 1, de sorte que le langage reste uniforme, les autres ayant peu d'influence sur l'unité du langage.

L'instruction religieuse et l'enseignement ont été donnés en *lómóngo* depuis plus de 70 ans dans toute la région décrite sous le n° 2. Les sociétés missionnaires qui ont travaillé et travaillent dans toute cette région, ont toujours employé le même dialecte pour l'enseignement et l'instruction religieuse. Des milliers de jeunes gens et de jeunes filles ont ainsi appris le *lómóngo* commun, de la même façon que les enfants wallons p. ex. apprennent le français commun quel que soit leur dialecte propre.

Des périodiques, rédigés dans le *lómóngo* commun, ont atteint toute la population décrite sous le n° 2. Les missionnaires protestants de *Bolenge* publient leur *Ekim'ea nsango* depuis l'année 1914. Les missionnaires catholiques ont eu plusieurs périodiques mensuels, qui se sont succédé depuis 1936. Depuis 6 ans existe également un périodique bimensuel *Lokolé*, édité par des *Móngo* de Coquilhatville qui luttent pour une plus grande extension de la langue.

#### 4. L'étude du lomongo.

Le lomongo a été étudié par les quatre groupes missionnaires, installés dans la région : d'une part les *Disciplines of Christ Congo-Mission* (Bolenge) et la *Congo Balolo Mission* (Bongandanga), d'autre part par la *Congrégation missionnaire de St. Joseph de Mill Hill* (vicariat de Basankoso) et les *Missionnaires du S. Cœur* (vicariat de Coquilhatville), qui ont repris la mission des Pères Trappistes.

Après le kikongo, le lomongo est la première langue congolaise qui a été étudiée. La première brochure en lomongo, parue il y a plus de 70 ans, est de la main de J. B. Eddie : c'est une traduction de *The peep of day*. Le même auteur a édité en 1887 le premier lexique lomongo, accompagné de notes grammaticales. Depuis lors on a vu paraître régulièrement des livres lomongo, composés par les missionnaires de Bolenge, à l'usage de l'enseignement et de l'instruction religieuse.

La *Congo Balolo Mission* de Bongandanga commence ses publications dans les années 1890. La grammaire du Rév. Ruskin paraît en 1903 et son dictionnaire en 1927.

Les missionnaires catholiques arrivèrent dans les régions Nkundo-Mongo une dizaine d'années après les missionnaires protestants. En 1895 les Pères Trappistes fondent le premier poste à Bamanya, à 10 km. de Coquilhatville.

Au début les Pères Trappistes employèrent dans l'enseignement un Bobangi simplifié et déformé, le précurseur du lingala, lingua franca employée par les agents de l'état. 1) Grâce au contact avec les missionnaires protestants, ils se sont également mis à l'étude du lomongo.

Au début les Pères de Mill Hill (Basankoso) ont publié des livres en lomongo ; mais depuis plusieurs années ils emploient, tant à l'église qu'à l'école, les livres édités par les Missionnaires du S. Cœur à Coquilhatville.

Il y a une trentaine d'années le lomongo était loin d'être considéré comme langue culturelle au Congo. Les livres du R. P. G. Hulstaert, sa grammaire, ses dictionnaires, son étude sur le système tonétique du lomongo, ses nombreuses études de dialectes mongo, etc. ont fait connaître et estimer le lomongo comme langue culturelle. A présent le lomongo a la réputation d'être la langue la mieux étudiée et la mieux connue du Congo.

A ce sujet le journal mongo *Lokolé* écrit : « Si un Mongo se réjouit du progrès qu'a fait sa langue, c'est à vous surtout qu'il doit en rapporter le mérite. »

Nous attirons l'attention sur la liste imposante de livres et d'études de littérature déjà publiés. Cette littérature a été notée et enregistrée de la bouche des Mongo.

#### 5. Les dialectes du Sud.

Le lontomba de Bikoro, le lontomba du lac Léopold II, le lokonda et le londngesé ont été étudiés et employés un certain temps dans l'enseignement et l'instruction religieuse. A présent ces dialectes mongo ont été délaissés dans l'enseignement.

Si le lomongo n'a pas encore pénétré comme langue commune dans ces régions,

1) Cfr p. 18, n° 2

il faut en chercher la raison dans la division des provinces et des territoires ecclésiastiques. Entre la région mǎngǎ nord et la région sud, il y a peu de communications parce que ces régions appartiennent à des provinces différentes.

Cependant parmi les Ntomba et les Ekonda habitant Léopoldville, le lǎmǎngǎ jouit d'un prestige dont aucun autre dialecte mǎngǎ ne peut se glorifier. A Léopoldville il y a des associations culturelles groupant des Mǎngǎ provenant de la région nord et des Mǎngǎ d'origine sud ; la langue dont on se sert dans les réunions est le lǎmǎngǎ.

Un groupe assez important de Ntomba et d'Ekonda suit à présent les écoles secondaires de Boende ; l'enseignement est en français, cependant en dehors des cours on se sert exclusivement du lǎmǎngǎ.

## Bibliographie

### Grammaires

- Hulstaert, G. *Praktische Grammatica van het lǎmǎngǎ*, (De Sikkel, Antwerpen 1938, 272 p. )
- De Rop, A. *Grammaire du lǎmǎngǎ*, ( Université Lovanium, Léopoldville 1958, 116 p. + carte ).
- De Rop, A. *Syntaxis van het lǎmǎngǎ*, ( Université de Louvain, 1956, XIII + 142 p. )

### Dictionnaires

- Hulstaert G. *Dictionnaire français-lǎmǎngǎ* ( Tervuren, 1952, XXXII + 466 p. )
- Hulstaert G. *Dictionnaire lǎmǎngǎ-français* ( Tervuren, 1957, XXXI + 1948 p. )

### Littérature

- Boelaert, L. *Nsong'a Lianja. L'épopée nationale des Nkundó* ( Aequatoria, 1949, 75 p. )
- Boelaert, E. *Lianja-verhalen. I. Ekofǎ versie.* ( Tervuren, 1957, 244 p. )
- Boelaert, E. *Lianja-verhalen. II. De voorouders van Lianja.* (Tervuren, 1958, 115 p.)
- Hulstaert, G. *Proverbes mǎngǎ* ( Tervuren, 1958, 828 p. )
- Hulstaert, G. *Losáko, la salutation solennelle des Nkundó.* ( Bruxelles, 1959, 224 p. )
- Hulstaert, G. *Devinettes II*, ( Aequatoria XVIII, 1955, II, 56-65, III, 81-90 )
- Hulstaert, G. *Chants de portage.* ( Aequatoria, XX, 1956, II, 53-64. )
- Hulstaert, G. De Rop, A. *Rechtspraakfabels* ( Tervuren, 1954, IX + 170 p. )

De Rop, A. *De gesproken woordkunst van de Nkundó.* (Tervuren, 1956, 272 p.)

De Rop, A. *Théâtre Nkundó.* (Université Lovanium, Léopoldville, 1959, 59 p.)

Van Goethem, E. *Proverbes judiciaires des Môngo.* (Aequatoria, V, 1942, I, 1-8)

Van Goethem, E. *Devinettes Nkundó.* (Aequatoria, XV, 1952, II, 41-48)

#### Edition scolaire

Hulstaert, G. *Bekolo bya bakambo,* (Mission cath., Coquilhatville, 1954, 70 p.)

### Chapitre IV

#### Les langues mixtes du Congo (linguae francae).

Dans la littérature on rencontre très souvent le terme de *langue véhiculaire*. Ce terme est encore plus employé dans les discussions au sujet des langues parlées au Congo. Ainsi on dit couramment que les quatre grandes langues « véhiculaires » au Congo sont le kikongo, le ciluba, le lingala et le kiswahili.

Nous avons quelques remarques à faire au sujet de ce terme et au sujet de cette proposition.

Dans la terminologie linguistique française on ne trouvera pas le terme *langue véhiculaire*. A notre avis ce terme est la traduction du terme néerlandais *verkeerstaal*.

Ce terme néerlandais vise une langue qui a subi des modifications artificielles tendant à réduire les difficultés linguistiques dans l'espoir de rendre la langue plus accessible aux étrangers qui y mêlent des éléments de leur langue et de lui assurer un rayonnement plus étendu.

Le terme langue « véhiculaire » indiquerait donc une langue mixte, simplifiée et rejoindrait le terme de *lingua franca*.

Cependant on remarque que ceux qui emploient ce terme l'emploient soit dans la signification de langue commune, soit dans la signification de langue mixte.

La proposition « les quatre grandes langues véhiculaires au Congo sont le kikongo, le ciluba, le lingala et le kiswahili » prête à une deuxième confusion.

Si l'on emploie le nom kikongo, on peut sousentendre le kikongo tribal (Cfr p. 10), mais on peut penser également au kikongo kya leta ou l'ikeleve, langue mixte. Si l'on emploie le mot ciluba, on peut sousentendre le ciluba, langue commune (Cfr p. 11) ou bien on peut penser au kituba, langue mixte à base de ciluba.

L'*ikeleve* (kileta, kikongo kya leta) est une langue mixte à base de kikongo, mêlé de kiswahili, ciluba, de langues européennes et d'idiomes locaux. Il est surtout employé au Kwango.

Le *kituba* est une langue mixte basée sur le ciluba et employée au Kasai et au Sankuru méridional.

Dire que l'ikeleve, le kituba, le lingala et le kiswahili sont quatre langues

mixtes parlées au Congo, est correct; dans ce cas on parle de quatre choses de valeur égale au point de vue linguistique et l'on ne confond pas langue commune et langue mixte.

A ces quatre langues mixtes on doit ajouter le *Sango*, basé sur le Ngbandi (langue non-bantoue de l'Ubangi), qui jadis était beaucoup employé par les Européens dans l'Ubangi; actuellement il est fortement en régression au Congo, ce qui n'est pas le cas du Sango en A.E.F.

Disons un mot du lingala, et du kiswahili tel qu'il s'est introduit au Congo.

## Art. I. Le lingála.

La langue principale qui est à la base du lingala est le *bobangi*. Avec des différenciations dialectales, le bobangi est parlé par les riverains le long du fleuve Congo entre l'embouchure du Kasai et celle de l'Ubangi et ensuite le long de l'Ubangi jusque près de l'embouchure de la Ngiri, et de plus par trois villages Elsku de la rive droite du Congo un peu en aval de Coquilhatville : Bakanga, Mpombo et Bonkombo. Cfr. la page 6.

L'origine du lingala remonte aux premiers Européens et à leurs auxiliaires africains. Dans la dernière décade du siècle précédent on employait encore très peu le terme *lingala*; on parlait le *bobangi* ou *kibangi*, mais déformé et mélangé, se rapprochant déjà beaucoup du lingala actuel.

### I. Témoignages historiques.

Dans l'introduction de son livre *Grammar and Dictionary of the bobangi language* ( London, 1899 ), J. Whitehead écrit à la page VI : « ( Le bobangi ) est aussi la base de la langue éclectique, employée par les agents de l'Etat Indépendant du Congo, par les commerçants et autres voyageurs, ensuite imitée d'eux par les étrangers amenés d'autres parties du Congo comme serviteurs et travailleurs. »

Un autre témoignage nous est fourni par Mgr. E. De Boeck dans l'introduction de son *Cours théorique et pratique de lingala* ( 1942, p. 4 ) : D'après le témoignage des pionniers, le langage parlé usuellement en 1890 le long du fleuve se composait d'un élément très important de la langue des Bobangi, d'un élément moindre apporté du Bas-Congo, et de quelques mots de Swahili importés par les soldats Zanzibarites. » Et l'auteur cite : Weeks, *Among Congo Cannibals*, ( London 1911 ), p. 48.

Le premier contact qu'ont eu les pionniers qui fondaient des postes sur le Haut-Congo, avec la population du Congo central, eut lieu dans la région des Bobangi à Bolobo, Yumbi, etc. Comme ils ne pénétraient pas à l'intérieur où ils auraient rencontré d'autres peuplades et d'autres langues, ils ne rencontraient que des Bobangi.

Au sujet des Bobangi de Bolobo et de leur langue, Coquilhat écrit : « Comme ils sont des grands trafiquants d'ivoire, d'esclaves et de poudre rouge entre le Stanley-Pool et le Haut-Congo, leur langue est parlée bien au-delà de l'Equateur jusqu'à Oupoto. Le Kibangi est donc par excellence le dialecte intermédiaire et

commercial que tous les voyageurs qui désirent travailler dans cette zone de plus de mille kilomètres de longueur, doivent apprendre à parler. » 1 )

Là où ils ont rencontré d'autres langues, les écrits en font mention. Ainsi nous lisons dans Coquilhat : « Nous avons fait un interprète très convenable de l'un de nos hommes enrôlés à Zanzibar. Cet homme a étudié le kibangi à Bolobo et à l'aide de ce dialecte, il apprend rapidement celui de l'Equateur, le kilolo 2 ). Nous-mêmes, nous progressons dans la langue kiswahili 3 ) et nous commençons à posséder les premiers éléments du kibangi et du kilolo. » 4 )

Lors de la fondation de la mission catholique de Bamanya (à 10 km. de Coquilhatville) en 1895, les agents de l'état parlaient toujours ce bobangi simplifié. Les missionnaires de Bamanya employaient aussi cette langue, tandis que les missionnaires protestants de Bolenge employaient dès le début le lomongo. Les catholiques du début de Bamanya diront qu'ils ont été baptisés lors du bobangi, langue dans laquelle ils ont appris les prières et le catéchisme de Mgr Van Ronslé (résidant à Boma).

## 2. Témoignages internes.

Dans une étude récente J. Knappert 5 ) a comparé le dictionnaire bobangi-anglais de J. Whitehead 6 ) au dictionnaire de lingala de M. Guthrie 7 ). D'après l'auteur, 56,3 % des mots du dictionnaire de lingala de Guthrie sont des mots d'origine bobangi.

Ensuite il a comparé le même dictionnaire de bobangi au dictionnaire de lingala de R. van Everbroeck 8 ). L'auteur indique le pourcentage des mots originaires des langues suivantes : le bobangi obtient 34 % des mots ; les autres langues qui obtiennent un pourcentage de quelque importance sont le kiswahili 5 %, le kikongo 4,5 %, le français 2,5 %.

---

1 ) Coquilhat. Sur le Haut-Congo (Paris, 1888), p. 81

La région décrite par Coquilhat concorde avec l'habitat des Bobangi, tel que nous l'avons cité plus haut. Sur cette vaste étendue les trafiquants se comprenaient parce qu'ils parlaient leurs dialectes bobangi. C'est tout autre chose d'en conclure qu'avant l'arrivée des Européens, il y existait déjà une langue mixte, précurseur du lingala actuel. Comme le fait Mgr. E. De Boeck dans l'introduction de son Cours théorique et pratique de lingala, p. 4. « Aussi bien paraît-il qu'une espèce de langage commercial commun existait déjà avant l'arrivée des Européens. »

Ou comme J. Thanghe dans son article Le lingala la langue du fleuve (Congo, 1930, II) p. 345 : « Déjà avant l'arrivée des Européens ils existait entre les nombreuses populations riveraines du fleuve des relations commerciales très intenses... C'est par suite de ce mouvement ininterrompu, de ce contact permanent que s'est constituée la langue du fleuve. »

2 ) Les pionniers donnaient le nom de Balolo aux Mongo habitant dans la région de Coquilhatville-Basankoso ; ils désignaient le lomongo par le kilolo. Cfr notre étude De zogezegde stamnaam Balolo (Aequatoria, XX, 1937, IV, 136-137).

3 ) Les pionniers se servaient du kiswahili pour leurs relations avec leurs subordonnés zanzibarites.

4 ) COQUILHAT. Sur le Haut Congo, (Paris 1888), p. 147.

5 ) J. KNAPPERT, De bronnen van het lingala. (Kongo-Overzee. XXIV, 1958, IV-V, 193-202).

6 ) J. WHITEHEAD, Grammar and dictionary of the Bobangi Language, (London, 1899).

7 ) M. GUTHRIE, Grammaire et Dictionnaire de Lingala, (Léopoldville, 1954)

8 ) R. VAN EVERBROECK, Lingala Wordenboek, (Brussel, 1956).

Cependant 26,1 % des mots sont classés sous le titre *mots de dérivation interne*. A notre avis ce pourcentage devrait rentrer dans le pourcentage des langues. Si, par exemple, la dérivation de ces mots se fait d'après des procédés de la grammaire bobangi, on devrait les ajouter au pourcentage du bobangi.

Un autre pourcentage élevé (23,4 %) est classé provisoirement comme *d'origine inconnue*. L'auteur dit que le pourcentage du *lómóngo* (1,3 %) est trop peu élevé. Une partie des mots dont l'origine n'est pas encore connue augmentera certainement le pourcentage des mots du *lómóngo* et du *lingombé*, qui n'obtient que 0,2 % des mots. L'auteur n'avait pas encore à sa disposition le dictionnaire du *lingombé* du P. Rood, paru récemment.

Par la méthode comparative, appliquée au lexique du lingala, on a donc prouvé que la langue prépondérante qui sert de base au mélange du lingala est le bobangi.

Cependant la méthode comparative appliquée à la morphologie de la langue a aussi sa valeur. Comme le P. Hulstaert l'écrit 1) dans une étude récente : « les formes grammaticales sont également des mots et peuvent contribuer à la conclusion. » En comparant la grammaire du bobangi de J. Whitehead à une grammaire de lingala comme celle du P. van Everbroeck ou celle du P. L. De Boeck, on ne pourrait que constater que la partie la plus importante de la morphologie du lingala est d'origine bobangi.

### 3. Le Lingála est une langue mixte.

Que le lingala soit une langue mixte, cela a déjà été exposé par plusieurs auteurs. A. J. Tanghe écrit 2) que les modifications apportées par les Européens à l'aspect général de la langue du fleuve ont été profondes et décisives. Il cite plusieurs de ces modifications :

Les accords entre le substantif et ses déterminatifs, caractéristique de toute langue bantoue, sont transformés ou simplement omis.

Les formes verbales ont été réduites en lingala au minimum absolument indispensable. Les formes verbales d'une langue tribale rendent des aspects comme la continuité, la probabilité, la fréquence, la succession, l'habitude, la répétition, l'état, ou font des distinctions comme le passé récent et le passé antérieur, le futur ordinaire et le futur immédiat. Le lingala ne connaît que quelques formes verbales indispensables, n'exprimant que le temps tout comme en français.

Le lingala n'emploie pas ou très peu l'infixation de l'objet (complément direct, indirect ou circonstanciel). Le lingala rend l'objet par un mot séparé, tout comme en français.

L'extension applicative est très peu employée et remplacée par une construction prépositionnelle, comme en linguistique européenne.

Le vocabulaire varie d'après la région : les noms d'animaux p. ex. au Nord sont empruntés aux dialectes soudanais de la région, tandis qu'à l'ouest ce sont des langues bantoues qui ont fourni les mots.

---

1) G. HULSTAERT, De bronnen van het lingala. (Zaire, 1959.) 5.

2) J. TANGHE, Le lingala, la langue du fleuve. (Congo, 1930, II, p. 349).

b) Le P. L. B. De Boeck va plus loin et écrit <sup>1)</sup> qu'il est naturel que les Européens en employant le lingala aient influencé cette langue, c'est ce qui arrive chaque fois que deux langues de structure différente sont en contact <sup>2)</sup>.

Cependant le lingala possède une autre caractéristique, propre à toutes les *linguae francae*. Les Européens ont voulu fixer le lingala dans des grammaires et des textes; ils veulent arrêter l'évolution plus grande vers une structure plus européenne dans cette langue; ils veulent la rapprocher de la structure bantoue. En un mot cette langue mixte naturelle est *travaillée* et *fixée*, c'est ce qui lui donne son caractère *artificiel*.

En effet ne lit-on pas à la page 5 et 6 de l'introduction au *Cours théorique et pratique de lingala* de Mgr. E. De Boeck le passage suivant: « Malheureusement le lingala en se répandant s'est corrompu; et ce qu'on appelle le « bangala commercial » est un jargon qui ne se soucie guère des règles de la grammaire ou de la syntaxe; il se contente le plus souvent de juxtaposer les mots sans formes ni lois.

C'est pourquoi nous nous sommes toujours efforcés de ramener progressivement le lingala à sa grammaire. Nous avons, à cet effet, étudié les dialectes de Nouvelle-Anvers et des environs et notre grammaire éditée en 1904 et 1911 était déjà le résultat de ces études. Nous l'avons, dans l'édition présente, basée encore davantage sur les dialectes indigènes des « Bangala », etc....

Tel que nous le présentons aujourd'hui, ce *Cours théorique et pratique* est encore incomplet au point de vue linguistique. La principale lacune est l'absence de la conjugaison négative <sup>3)</sup>, qui est perdue dans la langue telle qu'elle s'est généralisée ».

Ailleurs Mgr. E. De Boeck écrit: « Nous avons fait du lingala la langue officielle à Nouvelle-Anvers. » *Over het lingala*, (Onze Kongo, 1911, p. 240).

#### 4. Lingala parlé et lingala écrit.

Depuis quelques années les grammaires de lingala et certains auteurs insistent surtout sur la distinction entre le lingala parlé et le lingala littéraire <sup>4)</sup>. Cette distinction ne nous apprend rien de nouveau, elle existait dès le début. Nous n'avons qu'à relire le texte de Mgr. E. De Boeck, cité plus haut.

En faisant cette distinction, on a l'impression que les auteurs veulent en arriver à faire passer le lingala de langue mixte à langue commune, ou qu'on veut attribuer au lingala écrit la même valeur qu'à une langue tribale.

---

1) L. B. DE BOECK, Taalkunde en talenkwestie in Belgisch-Kongo, (I. R. C. B., Bruxelles, 1949) p. 74.

2) Cfr page 2 n° 4.

3) Qu'en opposition aux langues bantoues environnantes, le lingala n'ait pas de formes verbales négatives, c'est là à notre avis une preuve de l'erreur de ceux qui continuent à rattacher l'origine du lingala à la tribu des « Bangala » (district du Congo-Ubangi).

C'est en même temps une preuve en faveur de ceux qui ont affirmé que le bobangi est la langue prépondérante qui sert de base au mélange du lingala, car le bobangi n'a pas de formes négatives propres. Le négatif se rend en bobangi entre autres par la particule négative *te*. Cfr J. Whitehead, *Grammar and Dictionary of the Bobangi Language*, § 69 et 106.

4) Au terme lingala littéraire nous préférons lingala écrit pour les textes produits dans les journaux ou les petits livres de lingala. Chaque langue congolaise a une littérature orale propre. Pour plusieurs langues cette littérature a été notée ou enregistrée de la bouche des Congolais qui la débitaient. Cette littérature peut se glorifier d'une tradition ancienne et d'un style propre. Citons comme exemples la poésie dynastique des Abanyarwanda ou l'épopée des Mongo.

Le lingala n'a pas de littérature orale propre; même les recueils de proverbes ne sont que des traductions.



En comparant le lingala écrit au lingala parlé, on remarquera que l'une ou l'autre modification de la langue, citée à la page 19, n° 3, a disparu; que les textes ont un aspect plus conforme aux langues bantoues.

Cependant les textes écrits eux aussi sont d'une simplicité et d'une pauvreté considérables. Nous ne citons que la pauvreté des formes verbales employées dans les textes. La conclusion de cette comparaison entre le lingala parlé et le lingala écrit est que ce dernier reste une langue très simplifiée.

A ce sujet le P. L. B. De Boeck écrit : « Le lingala n'est pas aussi riche qu'une langue tribale. » 1) « Tous les Congolais qui emploient le lingala savent très bien qu'ils sont dans l'impossibilité d'exprimer en lingala tout ce qu'ils sauraient exprimer dans leur langue maternelle. » 2)

Il faudrait ajouter que le lingala parlé a connu une grande extension à l'Ouest et au Nord du Congo (sans toutefois évincer les grandes langues locales), à cause de sa facilité et à cause du prestige que lui ont attribué les Européens qui le parlaient. On peut cependant se demander si le lingala écrit aurait le même succès, surtout parmi les peuplades dont les langues maternelles diffèrent beaucoup du lingala, d'autant qu'il perd à présent le prestige que les Européens lui ont attribué et qu'on remarque des tendances nationalistes aussi au point de vue linguistique.

### Bibliographie.

- De Boeck, E., *Over het lingala*, (Onze Kongo, II, 1911, 238-240).
- De Boeck, E., *Lingala*, (Æquatoria III, 1940, V, 124-127).
- De Boeck, E., *Cours théorique et pratique de Lingala*, (Scheut, 1942 3).
- De Boeck, L. B., *Taalkunde en talenkwestie in Belgisch Kongo*, (I.R.C.B. Bruxelles, 1949).
- De Boeck, L. B., *Het lingala op de weegschaal*, (Zaire, VI, 1952, II, 115-153).
- Hulstaert, G., *Het talenvraagstuk in Belgisch-Kongo*, (Kongo-Overzee, III, 1936-37, II, 49-68).
- Hulstaert, G., *Lingala*, (Æquatoria, III, 1940, II, 33-43; III, 65-73).
- Hulstaert, G., *Mise au point*, (Æquatoria, III, 1940, V, 127-130).
- Hulstaert, G., *De bronnen van het lingala*, (Zaire, XIII, 1959 X, n° 5).
- Knappert, J., *De bronnen van het lingala*, (Kongo-Overzee, XXIV, 1958 IV-V, 193-202).
- Tanghe, J., *Le lingala, la langue du Fleuve*, (Congo, 1930, II, 341-358).

### Art. 2. Le kiswahili.

Le kiswahili est parlé sur la côte orientale, de l'Equateur au Mozambique, sur une profondeur variable de 15 à 30 kilomètres et dans les îles d'en face : Zanzibar, Pemba, etc.

1) L. B. DE BOECK. *Het lingala op de weegschaal*, (Zaire, 1952, p. 142).

2) o. c., p. 144.

Comme langue d'extension le kiswahili a progressé le long des routes de Lindi, Kilwa, Dar-es-Salaam, Bagamoyo et Mombasa. Il a rayonné autour des anciens campements arabes, des postes militaires, des missions, des centres de civilisation et de des postes d'administration établis sur ces routes.

Au Congo, le kiswahili fut introduit par les arabes et arabisés. Après les campagnes anti-esclavagistes, les affranchis arabisés se sont fixés au Congo et ont propagé le kiswahili sous la forme la plus simplifiée, nommée kingwana. c.à.d. la langue des hommes libres.

## 1. Le kiswahili de l'Afrique orientale.

Le kiswahili trouve sa plus grande expansion dans l'Afrique orientale britannique où les autorités l'on imposé comme langue officielle. Cependant on ne peut pas dire que le kiswahili tel qu'il est employé comme langue officielle de l'Afrique britannique soit encore le dialecte parlé à Zanzibar. Dans son extension, ce n'est donc pas une langue commune. L'influence de l'arabe et de parlers de l'intérieur se sont fait sentir, de sorte que plusieurs formes de kiswahili ont vu le jour. C'est pourquoi on a institué le *comité international linguistique du Swahili* en vue de standardiser le kiswahili, qui en s'éloignant de la région où il est parlé comme langue maternelle, se simplifie davantage et subit l'influence des parlers locaux.

Pour savoir ce qu'il faut penser du kiswahili dans l'Afrique orientale britannique, laissons la parole à W. H. Whiteley, membre du comité est-africain du Swahili : « Généralement, la langue a été modifiée et simplifiée au fur et à mesure de sa diffusion vers l'intérieur. Les administrateurs allemands, et ensuite les britanniques, ont encouragé le swahili comme *lingua franca* et comme moyen d'instruction, et il a été largement employé comme tel.

Il y eut, pourtant, une certaine opposition de la part des Baganda et d'autres tribus aux sentiments fortement nationalistes, tandis que certaines missions chrétiennes se sont opposées à l'usage d'une langue employée par les musulmans.

Par conséquent, la popularité du swahili a diminué, d'abord dans l'Ouganda, et ensuite dans le Kenya; dans le Tanganyika et le Zanzibar sa position est restée sans changement.

Les principales raisons de son impopularité sont : son insuffisance comme moyen d'exprimer des idées modernes; le désir universel de la part des Africains d'apprendre l'anglais, surtout dans le but d'avancement social, économique et politique; les prétentions de diverses langues vernaculaires, plus particulièrement parmi les tribus où existe un fort sentiment national. » 1 )

Chez les Abanyarwanda-Barundi, le kiswahili a également peu de succès; son emploi y est purement utilitaire. Le kiswahili n'a jamais été employé dans l'enseignement dans le Rwanda-Burundi.

## 2. Le kiswahili à l'Est du Congo.

Aussi à l'Est du Congo où il est employé, le kiswahili ne ressemble guère à la langue parlée à la côte orientale de l'Afrique.

---

1 ) W. H. WHITELEY, The changing position of Swahili in East Africa. ( Africa, XXVI, 1956, IV, 343-353 ).

Nous donnons à ce sujet l'avis de trois personnes qui, pour avoir vécu dans la région, sont suffisamment à la hauteur de la question.

Dans son article, *Le swahili au Congo belge*, L. Harries écrit : « Cependant, dans beaucoup d'endroits, le seul moyen d'apprendre le Swahili-standard est la langue écrite. Mais comme le vocabulaire du swahili de la côte de l'Est est pour ainsi dire inconnu, la littérature swahili de l'Est n'est pas bien comprise. Par exemple, la version « union » de la bible en swahili s'emploie aussi loin à l'Ouest que Stanleyville, mais beaucoup d'Africains possédant un exemplaire de cette bible avouent franchement ne pas comprendre beaucoup des mots d'origine arabe. » 1 )

« Le gouvernement belge a accepté le swahili dans l'enseignement, mais, sauf dans les colonies islamiques, le langage n'a aucune base culturelle au Congo. Son usage est exclusivement utilitaire, comme toute lingua franca. » 2 )

De O. Liesenborghs qui a travaillé comme inspecteur de l'enseignement dans la région Nord-Est du Congo, nous reprenons les conclusions suivantes :

« Au Nord-Est du Congo, ce n'est pas le kiswahili qui est la langue véhiculaire intertribale, mais plutôt le kingwana, une déformation naturelle du kiswahili. Le kiswahili pur est compris uniquement par des autochtones lettrés et n'est employé par personne.

Le kingwana devrait subir des changements avant de devenir une langue culturelle. Le vocabulaire s'étend lentement, cependant le développement gramatical ne suit pas.

L'extension du kiswahili, même sous une forme simplifiée, rencontre de grandes difficultés, surtout parce que le kingwana a déjà pourvu au besoin d'une langue intertribale. » 3 )

Citons enfin aussi ce que B. Makonga 4 ) pense de l'avenir du kingwana à Elisabethville : « ( A Elisabethville ) l'extra-coutumier a adopté une langue nouvelle, le kiswahili. Il l'a employée dans ses relations extérieures. Il l'a introduite dans sa famille... Ensuite les principales institutions administratives et judiciaires s'en sont également emparées. Dans les écoles elle sert de langue maternelle pour les enfants de divers groupes ethniques.

Malheureusement les règles grammaticales enseignées sont loin d'exercer une influence salubre sur la masse du peuple ; elles sont immédiatement absorbées par le charabia populaire.

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

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

---

1) L. HARRIES. *Le swahili au Congo belge*. (Kongo-Overzee, XXII, 1956, IV-V, p. 395).

2) L. HARRIES, o. c., p. 400.

3) O. LIESENBORGHIS. *Wat is Kingwana?* (Kongo-Overzee, IV, 1938, IV, p. 249).

4) B. MAKONGA. *Sur l'avenir du kingwana*. (Aequatoria, XVI, 1953, II, p. 64).

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

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

### Bibliographie.

- De Boeck, L. B. *Taalkunde en talenkwestie in Belgisch-Kongo*, ( I.R.C.B., Bruxelles 1949 ), 76-83.
- Harries, L., *Le swahili au Congo belge*, ( Kongo-Overzee, XXII, 1956, IV-V, 395-400 ).
- Liesenborghs, O. *Wat is kingwana ?* ( Kongo-Overzee, IV, 1938, IV, 233-249 )
- Makonga, B., *Sur l'avenir du kingwana*, ( Bull. CEPSI, 1952, N° 17, 46-47; *Æquatoria*, XVI, 1953 64 ).
- Tanghe, J., *Le swahili, langue de grande expansion*, ( Bull. Séa. I. R. C. B., XV, 1944, 2, 174-197 ).
- Whiteley, W.H., *The changing position of swahili in East Africa*, ( *Africa*, XXVI, 1956, 343-353 ).

A. De Rop, M. S. C.

Chargé de Cours à l'Université Lovanium

---

# La grande famille.

Tout au long de l'histoire des missions au Congo, de nombreux missionnaires — bientôt suivis de nombreux évolués de la société autochtone — ont vu dans la famille clanique un obstacle majeur, voire radical, à la christianisation. Cette tendance était encore prédominante à la semaine religieuse de Bukavu en 1957 et les semainiers ont certainement encore à la mémoire la brillante attaque de M. Sita contre la famille clanique en vue de mieux défendre la famille-ménage. Et il faut bien en convenir que la première constitue pour la seconde un certain danger, ou du moins une sérieuse difficulté, comme d'ailleurs toute société supérieure, de par son existence même, pose une limitation et forme donc une opposition à la société inférieure qu'elle englobe ou régit. Certains ont trop facilement mis en évidence le côté négatif, oppositionnel et perdu de vue l'aspect communautaire, l'intégration et la protection inhérentes à structure hiérarchique de la société. Cette salution de facilité a forcément favorisé l'individualisme.

D'autres missionnaires — et ils se trouvent en premier lieu parmi ceux qui ont le mieux approfondi la mentalité des populations et étudié la structure de leur société — ont suivi la voie plus difficile. Au lieu de condamner sans rémission une institution qui n'était pas foncièrement immorale, ils ont estimé préférable de concilier les positions et de christianiser les institutions. Dans les dernières années, des évolués autochtones ont commencé à emprunter la même voie. Parfois, hélas ! d'une façon un peu violente et avec des reproches injustes, en battant la coulpe sur la poitrine d'autrui, ils ont ressuscité le respect des valeurs ancestrales et prôné leur défense face au nivellement culturel moderne.

La remarquable lettre pastorale collective que la hiérarchie catholique du Congo vient de publier, contient un précieux encouragement pour les défenseurs des valeurs autochtones et les protagonistes d'une société structurée, opposée à la société atomiste du XIX<sup>e</sup> siècle dont les régimes coloniaux sont la dernière émanation. Ils s'agit du passage suivant : « la conception de la grande famille si en honneur chez nous s'oppose avantageusement aux dangers de l'égoïsme individuel et familial. Mais au sein cette grande famille, le noyau fondamental que constitue le père, la mère, et les enfants doit jouir d'une autonomie et d'une intimité privilégiées.

Comme le rappelait notre Déclaration de 1956 : « Le père est le chef naturel de la famille. La mère est associée à cette autorité. Ni le clan ni l'État ne peuvent se substituer au père comme chef de la famille. Les parents ont une responsabilité toute spéciale et immédiate envers ceux qu'ils ont engendrés. Ils sont les premiers éducateurs de leurs enfants et rien ne peut remplacer la formation initiale reçue au sein de la famille. Ils sont en droit de pouvoir choisir librement l'école qui répond aux exigences de conscience, et ce droit doit être garanti par l'État. »

Empruntons à cette même lettre encore un autre passage qui montre l'intérêt que l'Église catholique porte aux valeurs ancestrales des peuples qu'elle évangélise :

« Quel que soit le régime que se donne un État, si l'on veut qu'il soit stable et conforme au génie de la nation, il est nécessaire qu'on l'enracine dans les traditions les plus éprouvées et les plus authentiques. Tout peuple a son trésor de sagesse séculaire et d'expérience pratique qui lui vient des anciens et où s'exprime sa personnalité : il serait peu sage de ne pas en tenir compte. »

Puissent ces sages paroles de nos chefs religieux guider les dirigeants du jeune état congolais dans leur tâche glorieuse mais ardue.

G. Hulstaert.



# Documenta

## Le Congo en Mouvement.

La Belgique a gouverné le Congo comme un père son enfant. La théorie coloniale belge, pour autant qu'elle existait, tenait que les Congolais étaient des enfants qui devaient être aidés vers l'âge adulte. Une estimation du délai n'a jamais été avancée. Mais l'orthodoxie administrative a critiqué sévèrement celui qui proposait le plan de 30 ans. Le P. Tempels s'est mis dans de graves difficultés pour avoir déclaré que les Congolais n'étaient nullement des enfants puisqu'ils étaient capables d'une interprétation du monde.

En 1954 vint la déclaration de la première expérience d'administration municipale autonome. Cette avance minuscule allait être le coing pour ouvrir la porte. La force irrésistible du réveil africain latent au Congo s'était heurtée à l'immobilisme paternaliste. L'émeute de Léopoldville força l'impasse. Faisant maintenant diligence pour rattraper le temps perdu, les Belges sont portés de concession en concession, abattant l'un après l'autre les signaux sacrés des étapes qu'ils s'étaient proposées de suivre dans leur politique coloniale.

L'immobilité complète fit place soudain à une vie politique qui se répandit en toutes directions. Des partis politiques se formaient chaque semaine. Des conflits sociaux et des luttes intertribales éclataient. Les années de silence étaient rompues, comme si les centaines de politiciens aspiraient à les submerger sous un flot de paroles.

Les Belges répondirent en offrant le droit à l'indépendance pour 1964 avec en 1960 la formation des organes représentatifs. C'était un progrès énorme sur le silence stupide des années passées ; mais c'était trop tard. Les partis congolais ne veulent plus attendre et avancent rapidement vers leur but.

En comparaison avec les politiques britannique et française en Afrique orientale, les Belges sont restés bien en retard. Mais en comparaison avec la politique britannique en Afrique orientale et centrale, ils se sont montrés sagaces et capables en au moins deux points : (1) les colons n'ont jamais reçu les droits politiques et donc n'ont jamais été induits à se croire les héritiers du colonialisme belge, de sorte que le gouvernement a les mains libres pour résoudre le vrai problème ; (2) les Belges, restés libres de la barrière de couleur économique, ont produit une classe d'ouvriers qualifiés.

Par contre, la faiblesse se trouve dans le manque d'universitaires. Le Congo n'a qu'une poignée d'hommes capables de le gouverner. Ce qui ne veut pas dire qu'il ne sera pas gouverné par des Africains. Cela veut dire que ceux-ci se trouvent placés devant un problème d'administration plus grave que ce qu'un bon gouvernement pourrait admettre. Ce qui montre une fois de plus, que le danger dans l'Afrique d'aujourd'hui n'est pas d'aller trop vite, mais d'aller trop lentement.

(Résumé de : B. Davidson dans *Venture* XII. 2.).

## Casser une pierre

« Vous pouvez casser une pierre en mille morceaux, il n'en sortira jamais du sang » dit le proverbe congolais. Nos gouvernants, et tous ceux qui, parmi nous, ont mérité d'occuper un poste de responsabilité, devraient graver cette maxime en lettre d'or sur leur bureau de travail. Elle leur rappellerait à tout instant qu'il n'est jamais possible de vivre longtemps au-dessus de ses moyens.

Sans doute n'est-il jamais très agréable de regarder la réalité en face : il est tellement plus commode de vivre dans le rêve et de s'installer dans la facilité. Pourquoi se contraindre, par exemple, à une rigoureuse austérité, lorsqu'il est si facile, moyennant quelques phrases sur l'indéfectible amitié franco-africaine, de de se retourner vers la France, la casquette à la main, la suppliant de remplir la caisse. Certains de nos compatriotes n'hésitent pas de dire avec cynisme qu'il n'est point d'autres raisons à leur attachement à la Communauté.

Cette politique à courte vue ne peut durer longtemps. « Après moi le déluge, » disait déjà Louis XV. Mais le déluge est venu et il a tout balayé. A notre époque d'accélération de l'histoire, il viendra plus vite encore. La France se lassera vite de donner, si elle s'aperçoit que ceux à qui elle donne ne sont que des mendiants chroniques, ne faisant nul effort pour sortir de leur état. Et le peuple de chez nous retirera vite sa confiance à ceux qui s'empressent les poches en spéculant sur sa misère : de plus en plus, le paysan de la brousse a conscience, selon la belle formule du président Olympio, que les fonctionnaires sont « des serviteurs publics et non des seigneurs » . . .

Tous nos chefs d'État ont répété, l'an dernier, qu'ils préféreraient choisir la dignité même dans la pauvreté plutôt que le maintien du statu-quo même dans l'abondance. Le moment est venu de faire passer les beaux discours dans les faits.

Bâtir l'Afrique est une tâche difficile : ni les hâbleurs ni les aventuriers n'ont leur place sur le chantier, mais seulement ceux, comme feu le Président Ouezzin Coulibaly, qui savent que vivre c'est d'abord se donner. (Afrique Nouvelle : n° 640 p. 1, Dakar 13 novembre 1959).

## L'adaptation de l'église.

Il nous reste à toucher un point que nous souhaitons vivement voir parfaitement saisi de tous. L'Église, depuis son origine jusqu'à nos jours, a toujours suivi la norme très sage selon laquelle l'Évangile ne détruit et n'éteint chez les peuples qui l'embrassent, rien de ce qui est bon, honnête et beau en leur caractère et leur génie. En effet lorsque l'Église convie les peuples à s'élever sous la conduite de la religion chrétienne à une forme supérieure d'humanité et de culture, elle ne se conduit pas comme celui qui, sans rien respecter, abat une forêt luxuriante, la sacage et la ruine, mais elle imite plutôt le jardinier qui greffe une tige de qualité sur des arbres sauvages pour leur faire produire un jour des fruits plus savoureux et moins amers.

L'Église n'a jamais traité avec mépris et dédain les doctrines des Gentils; elle



les a plutôt libérées de toute erreur et impureté, puis achevées et couronnées par la sagesse chrétienne. De même, leur art et leur culture qui s'étaient élevés parfois à une très grande hauteur, elle les a accueillis avec bienveillance, cultivés avec soin et portés à un point de beauté qu'ils n'avaient peut-être jamais atteint encore. Elle n'a pas non plus condamné absolument, mais sanctifié en quelque sorte, les mœurs particulières des peuples et de leurs institutions traditionnelles. Tout en modifiant l'esprit et la forme, elle a fait servir leur fêtes à rappeler les martyrs et à célébrer les saints mystères.

En 1944, en notre discours aux directeurs des œuvres pontificales missionnaires, nous disions entre autres ces paroles : « L'apôtre est le messager de l'Évangile et le héraut de Jésus-Christ. Le rôle qu'il remplit ne demande pas qu'il transporte dans les lointaines missions, comme on y planterait un arbre, les formes de culture des peuples d'Europe. Au contraire ces nations nouvelles, fières parfois d'une culture très ancienne, doivent être instruites et réformées de telle sorte qu'elles deviennent aptes à recevoir avec un véritable empressement les règles et les pratiques de la vie chrétienne. (Encycl. *Evangelii Praecones*, 2.6.1951).

## Les peuples se complètent mutuellement.

Ce qu'il s'agit surtout de promouvoir par cette « universalité de la culture », c'est moins, si utile soit-elle, la mise en commun des spécialités propres à chaque pays, à chaque peuple, que la coopération de leurs aptitudes diverses. Les tempéraments, les caractères, les traditions, le climat aussi, infusent, pour ainsi dire, et cultivent ces aptitudes qui, appliquées en cordiale collaboration à un même objet, se complètent les unes les autres et conduisent à une parfaite réalisation. C'est, en somme, dans le domaine intellectuel, ce qu'est dans le domaine industriel ou économique la division et la distribution du travail suivant les compétences. Un minimum de culture générale, proportionnée aux conditions personnelles, est nécessaire à tous, évidemment ; néanmoins, en quelque ordre de travaux que ce soit, telle nation excelle davantage dans les recherches érudites des sources, telle autre, dans l'analyse ou la synthèse des matériaux inventoriés, telle autre dans leur élaboration, telle autre dans la présentation et la mise en valeur. C'est ainsi que les peuples, loin de se faire concurrence et de s'opposer entre eux, prendront goût à se compléter mutuellement, chacun apportant ses dons et chacun bénéficiant des dons de tous les autres.

Vous l'avez heureusement compris, Messieurs ; vous avez compris combien sont stériles, combien désastreux, plutôt, sont les efforts de trop d'utopistes, qui prétendent établir l'unité grâce au nivellement par en bas. Cette unité si désirable, vous aspirez, vous, à la réaliser par en haut, aidant chaque nation, chaque peuple, à s'élever avec ses caractères propres, ses richesses matérielles et spirituelles respectives, vers les sommets. Mais vous avez compris aussi, et vous le déclarez bien haut avec une noble fierté, que cette unité ne tendra vers sa perfection que dans la mesure où elle se cherchera en Dieu, dans la charité éclairée par la science, selon la vérité unique de l'Église, sous la conduite de l'Église une et sainte. (Pie XII: *Allocation au comité international pour l'unité et l'universalité de la culture*, 14. 11. 1951).

## Au Kenya.

Le Secrétaire aux Colonies, Lennox-Boyd, dans un exposé aux Communes, déclara récemment au sujet de la politique du gouvernement britannique au Kenya, qu'une date était imprévisible pour se désister de la responsabilité sur ce territoire. Le contrôle du Royaume Uni ne peut être relâché avant que la coopération de tous les individus établis au Kenya ne soit acquise. On ne peut laisser les peuples de ce pays à leur sort aussi longtemps qu'il n'y a pas de certitude qu'ils sont capables de se tenir sur leurs propres jambes dans le domaine économique et de maintenir un gouvernement représentatif sans danger d'écroulement ou d'abus. Le gouvernement est responsable de tous les habitants, à quelque race ou communauté qu'ils appartiennent, et quel que soit leur degré d'avancement. « Abandonner prématurément notre autorité serait une trahison. »

Les conditions pour une remise des pouvoirs sont :

1. Dans le territoire considéré globalement il doit y avoir une compréhension suffisante et assez de sens de la responsabilité pour produire une prévision raisonnable que les institutions représentatives produiront un gouvernement responsable et non le chaos ou la dictature.
2. Il faut qu'il existe assez de compréhension et de coopération entre les diverses communautés pour garantir la tolérance mutuelle et l'acceptation par tous du droit d'un chacun de rester au Kenya et de continuer à jouer sa part dans la vie économique et publique du pays.
3. On doit pouvoir prévoir raisonnablement que le gouvernement auquel l'autorité serait remise sera capable d'assurer un niveau de vie convenable dans une économie en expansion ; ce qui ne peut être fait qu'en conservant la confiance des investisseurs.
4. Un cadre administratif compétent et expérimenté est une partie essentielle d'institutions politiques qu'on veut voir fonctionner avec succès pour le bien du peuple entier. ( African Affairs n° 232 p. 254/5 ).

## La langue véhiculaire de l'École.

Les enfants qui ont reçu l'instruction dans une langue étrangère oublient facilement après leur sortie de l'école la plus grande partie des matières enseignées. Ce qui est attribué au fait que ces connaissances ont été plus mémorisées qu'assimilées.

Il a encore été expérimentalement constaté que l'enseignement dans une langue étrangère produit un pouvoir d'expression inférieur à celui qui est donné par l'enseignement dans la langue maternelle. Les expériences qui ont été conduites à ce sujet en Belgique sont probantes.

Le pouvoir d'expression déficient et le retard intellectuel causés par l'enseignement dans une langue étrangère produisent chez l'enfant un complexe d'infériorité, dont la première conséquence est le sentiment d'être incapable d'étudier sérieusement. Il est vrai que malgré cela un élève peut obtenir de bons résultats. Mais qu'aurait été son succès s'il avait pu recevoir l'instruction dans sa langue maternelle!

Il serait bon de se souvenir que la charge affective des mots n'est jamais forte dans une langue étrangère.

Si, en outre, la langue de l'école est autre que celle utilisée au foyer, il s'y crée un fossé plus ou moins profond. Ne parlons même pas du contact entre les parents et l'école, ni de la séparation qui s'opère entre la jeunesse des écoles et la société dont elle est issue et dans laquelle elle est appelée à se réintégrer d'une façon ou d'une autre. (M.D. dans VVK. Kasai, juillet 1959.).

## Au Togo.

Des élections municipales viennent de se dérouler au Togo. Elles ont permis au parti majoritaire de faire, une fois encore, la preuve de son audience dans le pays. Mais elles ont permis aussi à des représentants de l'opposition de se faire élire, et dans une proportion relativement importante.

A quelques mois de son indépendance, le Togo donne ainsi un exemple et une leçon aux autres États de l'Ouest africain.

Dans ce petit pays, qui est plus sous-développé que certains de ses voisins, on n'a pas cru nécessaire de voter une Constitution mirobolante garantissant tous les droits et toutes les libertés, mais qu'on oublie d'appliquer sous prétexte de « démocratie forte ». Chacun, par contre, s'efforce de faire passer dans les faits les principes de base de la démocratie.

Le gouvernement togolais gouverne. Il n'a pas eu pour autant besoin de recourir à des textes extraordinaires, ni à faire voter des lois d'exception. L'Opposition, pourtant, continue d'exister. Elle siège à l'Assemblée. Aucun décret n'a tenté de la faire disparaître légalement. Elle peut faire connaître librement son point de vue, sans qu'on ne l'accuse aussitôt de trahison. Il est vrai qu'elle a généralement la sagesse de ne pas dépasser certaines limites.

Et pourtant, les conditions dans lesquelles le parti majoritaire était parvenu au pouvoir, après le raz de marée du 27 avril 1958, les persécutions qu'il avait eu à subir au temps où il était dans l'opposition, auraient, non pas légitimé, mais expliqué que ses dirigeants utilisent les facilités du pouvoir pour éliminer complètement leurs adversaires. Fort sagement, ils s'y sont refusés.

Le Togo est un « bon et loyal partenaire », disait l'autre jour le Général de Gaulle. Sans aucun doute. Car ce petit peuple sait ce qu'il veut et n'a jamais eu peur de le dire. Sans aucun doute, parce qu'il sait aussi regarder les réalités en face et ne pas se les laisser dissimuler par un rideau de slogans et de grandes phrases. Sans aucun doute enfin, parce que ses fils savent rester dignes de leur pays. Un bon et loyal partenaire ? Il l'est mais pas seulement de la France. Pour tous ses voisins africains aussi

Le 27 avril 1960, les yeux de l'Afrique seront tournés vers Lomé. Souhaitons qu'en Afrique occidentale beaucoup, et parmi les plus responsables, n'attendent pas jusque là pour regarder vers la capitale togolaise. ( Afrique Nouvelle : n° 641 p. 1, Dakar, 20 novembre 1959 ).

## Croyance et culte chez les Baluba.

Il ne faudrait pas croire que l'énorme folklore, la surabondance des histoires mythologiques des Baluba du Katanga cache la réalité profonde: le Muluba ignore le panthéisme. S'il a la conviction profonde de participer à l'existence commune, il sait que la source de toute force et de toute vie est Dieu. Pour lui, Dieu est unique, transcendant, créateur et nourricier. Les « esprits » ne sont que de « grands hommes » qui ont possédé une intensité de vie supérieure à celle du commun des mortels, et qui peuvent pour cela aider leurs descendants.

Dieu est le Vidye par excellence, l'Esprit, le Père de toute connaissance et le Justicier. La théodicée luba trouve son expression poétique dans la multitude des noms exaltant les attributs de Dieu. (T. Theuws: *Présence afr.*, 17/18, 23-32, fév.-mai 1958).

## Le mouvement coopératif indigène au Congo Belge et Ruanda-Urundi.

Individuellement et sur le plan économique, l'indigène est particulièrement faible. Groupés, les natifs peuvent mettre sur le marché des quantités intéressantes de produits en améliorant la qualité, et augmenter les rendements par l'emploi de méthodes de d'outillages appropriés. La formule coopérative doit être largement appliquée. Sur le plan social, le coude à coude des coopérateurs remplacera la solidarité clanique, qui disparaît dans les milieux non coutumiers et s'effrite peu à peu au sein de la population rurale. Le système actuel, tel qu'il est pratiqué, est cependant nanti de quelques handicaps: (1) l'attitude de l'indigène est faite de méfiance vis-à-vis de l'organisme; (2) les gérants autochtones sont inexpérimentés et, débordés par le trop grand nombre de problèmes, s'en remettent aveuglément aux décisions des Blancs; (3) l'esprit coopératif exige des initiatives et un dynamisme qui ne sont pas toujours le lot des autochtones. Souple et compréhensive, la politique gouvernementale en matière de prix a été une condition de succès. (G. Sand: *Bull. Soc. belge Et. et expansion*, 181, 519-24, mai-juill. 1958).

## Langue et politique en Afrique Orientale.

Pendant que tous les gouvernements en Afrique orientale sont intéressés à l'enseignement de l'anglais, il paraît probable que, avec le développement des sentiments nationalistes, un intérêt semblable doit être accordé aux langues africaines. Cependant l'attitude actuelle des Africains envers la langue locale ou vernaculaire est, au moins partiellement, conditionnée par l'histoire de l'attitude européenne à l'égard de cette langue, spécialement en matière d'enseignement.

Au Tanganyika la multitude des langues a imposé à l'administration allemande l'adoption d'une lingua franca. La propagation du swahili comportait de nombreux avantages du point de vue administratif et scolaire. Quoique certaines tribus aient milité pour la reconnaissance de langues locales, le swahili demeure la langue africaine la plus importante.

Au Kenya la situation est compliquée par la présence de nombreux et puissants groupes non-bantous, par une masse de colons européens et par l'attraction massive des centres. La solution du swahili ne s'est imposée que sporadiquement. Beaucoup préfèrent encourager les langues tribales. La variété commune du swahili est une forme simplifiée, utile pour les communications dans les centres et sur les fermes européennes. Récemment certains mouvements politiques ont été associés avec l'emploi des langues locales.

En Uganda la politique a été dès le début d'encourager les langues locales. C'est pourquoi on y constate, du moins comme résultat partiel de cette attitude, une solidarité tribale forte et une tendance des groupes plus petits à la reconnaissance similaire de leurs langues ancestrales.

L'usage d'une lingua franca comporte de nombreux avantages pour l'administration et l'enseignement, mais il a rarement le soutien des différents groupes tribaux. Il partage, avec les langues tribales, les désavantages de la comparaison avec l'anglais qui possède une littérature riche et un vocabulaire technologique.

Maint problème en rapport avec le choix d'une langue a existé également en Inde. Les partisans d'états linguistiques ont insisté sur les difficultés des minorités linguistiques dans les unités multilingues. Leurs antagonistes ont prétendu que l'établissement d'états linguistiques compromettrait l'unité de l'état. (W. H. Whiteley, Tanganyika Notes and Records 47/48. 1957).



# Bibliographica

**E. BOELAERT : Lianja-verhalen II, De voorouders van Lianja.** (Ann. Kon. Mus. B. K., Wetenschappen van de mens, deel 19, 1958, 115 blz.). 70 fr.

Deze versie van het nationaal epos van de Môngo, vertaald in het nederlands door P. Boelaert, opgetekend door L. Bamala en betoond door P. Ngai, handelt uitsluitend over de voorouders van Lianja. In de vorige versies door P. Boelaert uitgegeven (1) werd het Lianja-epos in zijn geheel opgenomen. Deze versie geeft in detail het inleidend gedeelte van het verhaal, de voorouders van Lianja : Lonkundo, Yonjwa en Ilalangonda. Enkele gegevens uit dit stuk werden in de vroegere samengevatte versie verwerkt.

Hoewel deze versie niets verhaalt over de centrale figuur van het epos, is ze toch een aanwinst in de reeks Lianja-verhalen, die in het lomôngo reeds verschenen zijn.

Het verhaal geeft ons een trouw beeld van het leven der Môngo. Huwelijk en bruidschat komen herhaaldelijk ter sprake; de verhaler duidt de handeling aan, waardoor het meisje haar toestemming in het huwelijk betuigt : ze reikt aan haar vader de eerste ring over (42). Ook het huwelijk door schaking komt in het verhaal voor (76) en het verwerven van een *ebisa*.

De smid en de smidsé worden in het verhaal uitvoerig beschreven (66-74), alsook de gewoonte enkelringen te gieten en te dragen (68).

De seintrommel speelt in deze versie de gewichtige rol, die zij bij de in het evenaarswoud wonende bevolking in werkelijk bekleedt (38).

De gewoonte met een spreuk te antwoorden op een plechtige groet is fijn weergegeven in de scène, waar Itonde in het dorp van zijn vader aankomt en door zijn spreuk (*losáko*) de vijandige dorpsgenoten te kennen geeft, dat hij niet zonder handschoenen kan aangepakt worden (56).

Ook oude, verdwenen of gewijzigde gewoonten vinden hun plaats in het verhaal : het woonoffer (18), het zoenoffer (98), het godsoordeel (62), het verkrijgen van slaven (72) en de behandeling ervan.

Ook de jacht komt ter sprake, zowel de individuele jacht met afsluitingen en stroppen (9), als de collectieve met netten (106).

De titel « Lianja-verhalen », die P. Boelaert aan zijn publicatie geeft, is zeer juist gekozen. Het zijn inderdaad een reeks verhalen, die losstaand van elkaar in kortere of uitgebreidere vorm kunnen verhaald worden. De ene verhaler zal dit of dat heldenfeit aan een voorouder van Lianja toeschrijven, waar anderen het in-

1) E. Boelaert. Nsong'a Lianja, L'épopée nationale des Nkundo (Aequatoria, Coquilhatville. 1949. 72 pp.)  
E. Boelaert. Lianja-verhalen I : Ekof-versie (Tervuren, 1957. 244 pp.).

lassen in het centraal verhaal. Zo wordt de heldenstrijd met de reuzenslang, Indombe (89), in deze versie toegeschreven aan Itonde, terwijl in de eerst gepubliceerde versie Lianja zelf strijd levert tegen Indombe. De Elinga worden in deze versie tot ruilhandel met de Mõngõ gedwongen door Ilalangonda (98), terwijl in de eerste versie ook dit feit aan Lianja wordt toegeschreven.

Van de Iliade wordt aangenomen, dat voor Homeros vele kleine epen in omloop waren, voorgedragen door rondreizende dichters en rapsoden; en dat het de verdienste is van Homeros dit materiaal te hebben gebruikt om het tot een groot heldendicht te verwerken. Zo is het ook enigzins met de Lianja-verhalen van de Mõngõ gesteld: vele kleine verhalen zijn in omloop en er is tot nogtoe geen opname geschied, waarin een begaafd verhalen de verschillende versies in omloop, tot een groot samenhangend geheel heeft weten te verwerken.

Op taalkundig gebied is deze versie een aanwinst voor de studie van het lomõngõ. Bij een aandachtige lezing van de lomõngõ-tekst valt het op, hoeveel verschillende werkwoordvormen bij voorbeeld in dit verhaal voorkomen.

Ieder mõngõ-kenner zal dit nieuwe werk van P. Boelaert en zijn trouwe medewerkers ten zeerste waarderen en weten te benutten.

A. De Rop.

#### A. DE ROP: *Éléments de phonétique historique du lomongo*, Léopoldville, 1958, 28 p. (*Studia Universitatis Lovanium, Faculté de philosophie et lettres*, n° 5).

Cette étude reprend un travail effectué en 1952-53, auquel il n'a été apporté que « quelques corrections ». Aussi regrette-t-on de ne pas y trouver le reflet des acquisitions récentes de la grammaire comparée des langues bantoues, en particulier dans le domaine de la tonalité (bien que l'article de M. Greenberg soit cité dans la bibliographie) et de la quantité vocalique, laquelle peut avoir des répercussions sur la tonalité, ainsi que dans celui des secteurs de la morphologie qui concernent directement la phonologie (p. ex. le timbre vocalique des radicaux CV).

Après de brèves notes sur la phonologie mongo, reprises à la description plus détaillée que l'auteur a présentée dans sa « Grammaire mongo », figure un exposé des réflexes des phonèmes bantous en mongo, suivi d'une liste de correspondances lexicales. Cette dernière, établie avec grand soin, rendra d'autant mieux service au comparatiste qu'elle comporte la notation intégrale des tonèmes mongo. Elle paraît assez complète au niveau des connaissances actuelles; parmi les rares omissions que nous avons relevées, mentionnons quelques correspondances déjà publiées par M. Meeussen (*Aequatoria*, 1954, pp. 81-86, p. ex. les réflexes de - \*dõk - pleuvoir, - \*kõd - croître), et une quinzaine d'autres que nous avons personnellement repérées (p. ex. réflexes de - \*dõngõ ligne, - \*gõngõdõ mille pattes, - \*dõk - laisser), en partie grâce à la « Phonétique » de Mlle Homburger, que l'auteur a eu tort de négliger.

L'exposé des réflexes ne manque pas d'intérêt. Les faits essentiels y sont rapportés avec méthode et exactitude. Le chapitre consacré aux voyelles aurait

toutefois dû être complété par l'étude des contacts vocaliques, consécutifs ou non à l'amuissement de consonnes. La présence de semi-voyelles comme « phonèmes de transition » ne rend compte que d'une faible part des phénomènes, surtout qu'elle n'est pas si « inévitable » que l'auteur l'affirme p. 14 (à preuve *\*-kapi > nkái* p. 14 et *\*-dap- jurer > ndái serment*); fréquemment, la première des voyelles en contact passe elle-même à la semi-voyelle (p. ex. *\*-go- > -kwé*).

Quant aux consonnes, les règles de correspondance donnent satisfaction dans l'ensemble. Mais il est téméraire de prétendre, sur la foi d'un seul exemple (*\*na > dà*, p. 13) que *\*n* passe à *d* au début du mot, alors que le second exemple disponible dans la liste offre un traitement contradictoire (*\*nga > ngá* p. 25). D'autre part, exceptionnel dans les verbes, le réflexe *\*p > p* semble régulier dans les substantifs de catégorie 11, 10, ce qui s'explique évidemment par le contact de *\*p* avec la nasale du préfixe à la classe 10. L'amuissement de *\*p* intervocalique, outre l'exemple cité par l'auteur, apparaît encore dans *\*-jɛp- > -ɛy-* (pour autant que *-y-* soit un « phonème de transition ») et dans *\*dap- > ndái* précité. Enfin, le réflexe *\*k > s*, contenu dans au moins deux correspondances claires (*\*-kende > -séndé*; *\*kek- > -sék-*), mériterait un commentaire.

On aurait attendu ensuite une esquisse des tendances générales de l'évolution phonétique dont le mongo est l'aboutissement. Elle aurait mis l'accent sur un conservatisme fondamental, quasi absolu pour les voyelles et les groupes de consonnes; sur l'instabilité de quelques consonnes hors des groupes consonantiques, et sur l'assourdissement de plusieurs sonores.

Il nous reste à dire un mot de la phonologie sous-jacente au travail comparatif, car la qualité de celui-ci est désormais étroitement liée aux acquisitions de la linguistique structurale. Ni dans le présent ouvrage, ni dans la **Grammaire mongo**, il n'est possible, à travers des indications où se mêlent phonétique, phonologie et morphonologie, de se représenter clairement ce que l'auteur considère comme étant les phonèmes du mongo. Quand il affirme, par exemple, dans la phonologie, que « la succession  $n+i = nyi$  » (p. 5), c'est inexact, car la séquence *ni* se rencontre régulièrement; la portée de cette règle se limite à la morphonologie, et encore exclusivement au contact de morphonèmes appartenant à des morphèmes différents. Comme d'autre part *ny* est un phonème autonome, il ne suffit pas de dire p. 13, dans la partie comparative de l'ouvrage, que « bantou *n* suivi de *i* donne lieu à la palatalisation »: à côté de la correspondance *\*n > n* il, y a lieu de poser devant *i* *\*n > ny*. Par contre, *l* étant un allophone de *d*, la mention d'une double correspondance (*\*d > d*, *\*d > l*, p. 16) est superflue. Enfin un examen minutieux des séquences phonologiques mongo entraîne l'élimination, en tant que phonèmes, des affriquées (*ts* et *j*), qui se présentent comme des allophones d'autres phonèmes ou séquences de phonèmes (*ts* est un allophone de *t* devant *i* et *w*, et de *ty* devant voyelle autre que *i*; *j* est un allophone de *d* devant *w*, et de *dy* devant voyelle): il en résulte une simplification sur le plan comparatif. A. Coupez.

**J. VAN WING S. J. : Etudes Bakongo.** Museum Lessianum Missiol. 39. 512 p. Desclée De Brouwer, Bruges 1959. 300 fr.

Lors de sa parution, ce travail a d'emblée été considéré comme l'un des classiques de l'ethnographie congolaise. Depuis longtemps épuisé, il est réédité



aujourd'hui pour répondre à la demande de tous ceux qui désiraient pouvoir se procurer ces études pénétrantes, grâce auxquels l'ethnie Kongo a pu être mieux comprise. En effet, les ETUDES BAKONGO sont considérées par tous ceux qui sont appelés à travailler dans ces régions, comme instrument d'initiation indispensable. Peut-on ajouter qu'à l'heure où les Bakongo s'éveillent à un rôle de premier plan dans l'évolution politique et culturelle de leur pays, ces études ont pris subitement une nouvelle valeur d'actualité ?

Cette réédition reproduit intégralement le texte original. La première partie traite successivement de l'Ancien Royaume de Kongo et spécialement de Mpangu, la seconde partie qui fait suite à cette étude sociologique, traite de la religion et de la magie. A une époque (aux alentours des années 1920) où l'on ne disposait pas encore des moyens modernes d'enregistrement, l'auteur a récolté sur le vif un ensemble unique de dictons, de proverbes, de discours, de chants kikongo. Nous disposons là d'un recueil inestimable de littérature orale. Les Bakongo y retrouveront eux-mêmes des textes authentiques de leur langue parlée dans sa beauté native, des pages d'anthologie.

C'est donc une réédition très attendue que nous présentons aujourd'hui : une réédition qui vient à point nommé pour tous ceux qui s'intéressent aux questions africaines, à l'heure où les sociétés indigènes, filles des anciennes structures locales, sont appelées à jouer, dans l'histoire du continent noir, un rôle que l'on ne soupçonnait pas.

S'il n'était trop tard on pourrait regretter que la connaissance de l'organisation et des croyances de cette importante fraction des peuples congolais contenue dans ce précieux volume n'était pas été utilisée dans une plus grande mesure par l'administration coloniale; elle aurait pu prévoir, au moins partiellement, l'évolution actuellement en cours pour y adapter son attitude et son comportement. Malheureusement il est plutôt désagréable de s'instruire aux sources privées des ethnologues, surtout missionnaires, tant à cause du narcissisme bien connu de l'administration que par crainte de paraître calotin, ce qui peut nuire à l'avancement; et tant pis pour vulgum pecus des sujets.

Cependant, malgré l'évolution précipitée de la société Kongo cet ouvrage fondamental est appelé à rendre encore de grands services. Lorsque les bouleversements actuels se seront calmés, le peuple des Bakongo, si fier de ses traditions, sera le premier à remercier le P. Van Wing d'avoir si bien conservé l'une des parties principales de son patrimoine culturel.

Mais aussi, tous ceux qui connaissent la grande compétence de l'auteur qui a passé presque toute sa vie au milieu des Bakongo, lui seront reconnaissants pour cette deuxième édition réclamée depuis bien longtemps. Elle continuera d'inspirer nombre d'anthropologues sociaux et de leur servir de guide dans un domaine très difficile et encore insuffisamment exploré dans la plupart des peuplades congolaises.

G. H.

**E. MENDIAUX: Moscou, Accra et le Congo. 198 p. Ed. Dessart Bruxelles 1960.**

Le but de ce livre est de décrire les diverses étapes de la stratégie soviétique

pour provoquer la révolution prolétarienne mondiale et l'établissement du communisme mondial. On y lit ainsi une vue d'ensemble de la tactique russe: la préparation scientifique et révolutionnaire; les congrès des orientalistes, des syndicalistes, des mouvement de jeunesse, etc; la pénétration soviétique en Afrique par Addis Abeba, Le Caire, Accra, Conakry; l'utilisation des syndicats; la soviétisation de la Guinée, etc.

Une partie spéciale est consacrée au Congo, objet de prédilection de l'activité subversive du communisme soviétique. L'évolution politique est exposée clairement et on y apprend une quantité de détails souvent ignorés du grand public. Le rôle joué par Accra est mis en lumière. D'autre part l'auteur ne craint pas de mettre le doigt sur les déficiences graves du gouvernement: immobilisme négligeant la solution des problèmes irritants (question foncière, droits politiques, discrimination raciale, etc.), faiblesse de l'administration, dégradation de l'autorité, malaise grave dans la population européenne devant l'incertitude de la situation se détériorant rapidement et baisse consécutive de la vie économique, etc. Mais on ne trouve rien au sujet de l'indulgence de l'administration devant la propagande communiste et vis-à-vis de certains de ses fonctionnaires dont les sympathies ne peuvent rester ignorées des autochtones, pour ne pas dire davantage.

Tout en ne niant pas la causalité interne des graves événements qui agitent le Congo, l'auteur y voit surtout l'action de Moscou, et il faut avouer qu'une grande ressemblance est indéniable entre les directives communistes et ce qui se passe sous nos yeux. Quoi qu'il en soit, la solution proposée pour sortir de l'impasse est très sage, mais elle est hélas! dépassée par l'évolution qui n'a pas tenu compte du danger communiste, et il n'est même pas exclu que celui-ci ait, à la Table Ronde, gagné une nouvelle manche.

G.H.

## **Les Problèmes des Langues au Congo Belge. Bruxelles 1958.**

L'institution d'utilité publique Stichting-Lodewijk de Raet, a bien fait de publier les rapports présentés à sa 113<sup>e</sup> journée d'Etudes par divers spécialistes. Ces rapports sont donnés tant en néerlandais que dans la traduction française,

Voici les divers sujets traités: De l'Établissement et l'Importance des Langues et des cultures européennes au Congo Belge par A. K. Rottiers; Comment les Flamands sont désavantagés au Congo par le député A. Verlackt; Situation actuelle et Possibilité d'Avenir des Langues indigènes par le Prof<sup>r</sup> V. van Bulck, S.J.; Les Possibilités de Culture et de Vie Flamandes au Congo par le Prof<sup>r</sup> L.O.J. de Wilde; Présence Flamande dans les principales Institutions scientifiques belgo-congolaises par le même spécialiste.

Chacun de ces rapports est hautement intéressant et instructif. Pour ce qui nous regarde plus particulièrement, le Prof<sup>r</sup> van Bulck brosse un tableau très réussi que tous ceux qui désirent obtenir une vue d'ensemble de la situation linguistique de l'Afrique belge consulteront utilement.

Malheureusement cette publication est venue un peu tard. Entretemps l'histoire n'a cessé d'évoluer à une allure endiablée. Les Congolais se sont prononcés contre la langue et la culture flamandes. Cette prise de position peut être regrettée tant dans l'intérêt culturel des Congolais que dans celui des relations internationales

futures du nouvel état. Mais elle n'étonne pas les Coloniaux avertis. Car les Congolais en sont encore au stade de l'utilitarisme qu'il paraît, en effet, impossible de dépasser en quatre-vingts ans, même de civilisation intensive, surtout si celle-ci est étroitement pragmatiste et foncièrement matérialiste et se trouve devant l'absence de fondements humanistes chrétiens. En outre, la colonie est un sous-produit de Bruxelles et une émanation du libéralisme philosophico-économique du XIX<sup>e</sup> siècle.

Tout ce qui peut encore être espéré est que les nouveaux dirigeants du pays fassent, surtout dans l'enseignement, les concessions nécessaires pour obtenir la collaboration des techniciens flamands. Car à ce moment où toutes les contrées sous-développées s'élancent simultanément à toute allure pour rattraper le retard que l'histoire leur a infligé dans le domaine économique, il n'y aura pas, dans tous les pays avancés réunis, assez d'offres pour satisfaire toutes les demandes.

G. H.

**J. HOFINGER : Pastorale Liturgique en Chrétienté Missionnaire.** 370 p. Cahiers de Lumen Vitae. Bruxelles 1959. 180 fr.

Comme l'exprime l'avant-propos de l'animateur du mouvement de renouveau catéchétique, le P. G. Delcuve, l'objet de ce livre est tout entier dans cette réponse du Sauveur à la Samaritaine : « Les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité. » Le P. Hofinger et ses collaborateurs, les PP. Kellner, Brunner et Seffer, veulent contribuer à mieux former les chrétiens à leur vocation principale qui est le culte divin : l'adoration et l'action de grâce, par la Sainte Messe.

La nécessité majeure de l'éducation liturgique en pays de mission n'est ignorée d'aucun missionnaire, On appréciera ainsi le grand service que rend ce manuel catéchétique et pastoral. Il invite à une adoration plus réfléchie non seulement en nous dégageant des routines et de formules toutes faites, mais aussi en tenant compte des leçons de l'histoire ecclésiastique et de l'exemple d'autres pays. C'est sur ce dernier point que le livre insiste plus particulièrement, sans doute à cause de la situation spéciale de l'Asie où travaillent les auteurs attachés à l'Institut d'apologétique missionnaire de Manille.

Plusieurs études qui avaient été publiées dans diverses revues se retrouvent dans ce volume, revues et amplifiées. Après des considérations fondamentales sur le problème liturgique à la lumière de l'histoire missionnaire, sur le renouveau liturgique, etc., une partie à la fois dogmatique et fort pratique est consacrée au St Sacrifice de la Messe en mission. La troisième partie reprend une étude publiée par la Nouvelle Revue de Science Missionnaire de Suisse sur le Culte communautaire en l'absence du prêtre. La musique religieuse en mission est ensuite traitée d'une façon approfondie par le P. Kellner. La liturgie des Sacrements prend moins de place, mais offre des considérations pratiques pertinentes. Les Conclusions insistent surtout sur le besoin de formation liturgique revigorée et approfondie du clergé et des fidèles ( cf. N. Z. M. 1957 ).

Le livre contient de nombreuses indications pratiques de nature catéchétique et pastorale sur la valeur de la liturgie, sur la Messe, sur l'Écriture,

sainte, sur les fêtes chrétiennes, sur la prédication par la poésie et le chant, sur les cérémonies de baptême et du mariage.

Les réalisations pratiques de missions individuelles n'ont pas toutes trouvé place dans cet ouvrage. Il revient aux revues spécialisées d'aider à combler les lacunes dans une nouvelle édition, en attirant l'attention des auteurs sur les sources qu'ils n'ont pas utilisées à un degré suffisant.

Comme l'écrit la direction de *Lumen Vitae* (184 rue Washington, Bruxelles 5) « L'originalité du présent ouvrage est d'embrasser le vaste champ des missions, d'en apprécier la situation liturgique, et d'orienter de façon réaliste l'effort des pasteurs en décrivant les conditions essentielles d'une action féconde. Si le livre s'adresse avant tout aux prêtres, aux religieux et aux laïcs qui se dépensent dans les pays de missions, il offre aussi matière à réflexion et suggestions pratiques à tous ceux qu'anime l'idéal d'une communauté missionnaire. »

Pour cette aide précieuse mise à leur disposition dans leur catéchèse et dans leurs efforts pour le renouveau liturgique, les missionnaires de tous les continents seront reconnaissants à l'infatigable P. Hofinger et à ses zélés collaborateurs ainsi qu'à l'équipe de *Lumen Vitae* qui a pris sur elle de préparer et d'éditer la version française d'un ouvrage capital paru en allemand à Innsbrück et en anglais aux États-Unis.

V. M.

**H. HIMMELHEBER : Der gute ton bei den Negeren. 104 p. Verlag Richters. Heidelberg 1957. D.M. 6,80.**

Cet ouvrage, illustré d'une carte et de quelques dessins se base sur six expéditions faites par l'auteur en Afrique. Il décrit les coutumes sociales de diverses populations avec lesquelles il est venu en contact, et en particulier : l'autorité, la position de la femme, la conduite générale, la politesse, l'hospitalité, la dignité personnelle et le bon ton, la morale et le caractère, etc. A côté de l'expérience personnelle, de nombreux auteurs ont servi de sources pour un nombre important de données. Puisque l'auteur a cru pouvoir les englober dans son étude on se demande pourquoi il n'y a pas puisé plus abondamment pour donner une vue plus large du comportement de ces populations.

Malgré le titre l'ouvrage ne se limite pas aux Africains. De nombreux parallèles sont établis avec d'autres populations primitives, voire avec les Européens. Cette extension du champ d'investigation rend, certes, la lecture plus vivante et plus instructive, mais elle nous paraît nuire à la clarté. L'ouvrage prend ainsi un caractère plus vulgarisateur que scientifique, ce qui se constate également dans le choix fait parmi les peuplades africaines. Sinon la présentation est excellente et le livre se lit très facilement, contribuant ainsi à répandre la connaissance sympathique des Africains dans le grand public européen.

G.H.

## L'Adoption par le mariage.

---

La tutelle, dont il est beaucoup question à propos de la législation sur les allocations familiales, ne semble pas exister chez les Nkundo. Mais ce peuple connaît deux coutumes, juridiquement différentes, mais qui montrent certaines ressemblances avec ladite tutelle.

Il s'agit d'abord de la garde d'enfant, décrite dans le Bull. Jur. Ind. Dr. Cout. Cong. IX, 1941, p. 29. Ensuite, de l'adoption par le mariage de la mère.

### Description.

Cette deuxième coutume pourrait aussi s'appeler « naturalisation », puisque l'incorporation aux groupements plus étendus (sippe, famille au sens étendu, clan, tribu, ou quelque autre dénomination analogue) est la conséquence naturelle de l'adoption d'un enfant dans un ménage et une famille au sens restreint. Si le terme d'adoption est employé ici, c'est parce que ce procédé juridique précède théoriquement la naturalisation, celle-ci n'étant qu'une conséquence du mariage qui produit l'adoption.

En épousant une femme qui a déjà un ou plusieurs enfants nés hors mariage, il est possible à un homme d'acquérir la paternité (juridique) de ces enfants, moyennant une certaine augmentation, variable suivant les cas, de la dot coutumière. On dit que cet homme épouse simultanément la mère et les enfants.

Les enfants qui peuvent ainsi être « épousés avec leur mère » sont, soit les propres enfants biologiques du mari, soit ceux d'un autre homme, souvent inconnu (officiellement ou effectivement). En général, l'homme cherche à joindre à la paternité biologique la paternité juridique et il est tout naturel qu'il profite pour cela du moyen mis à sa disposition par le droit coutumier.

Mais aussi dans le cas où aucun lien biologique n'existe entre lui et les enfants, il n'est pas rare qu'un homme recoure au même moyen. Il agit ainsi souvent par amour de son épouse; d'autres fois, il est surtout poussé par le désir de s'assurer une postérité (juridique) et d'accroître la famille.

### Consentement.

Pour acquérir ainsi la paternité sur des enfants qui, en principe, font uniquement partie de la famille de leur mère, il faut, puisqu'ils n'ont pas de père juridique, le consentement du grand-père et des autorités des familles en question.

De la part de la famille paternelle il n'y a pratiquement jamais eu de difficultés, puisque de tout temps les Nkundo ont apprécié l'accroissement numérique de leurs communautés familiales et politiques, même par l'incorporation d'étrangers, à quelque titre que ce soit ( et l'analyse poussée de la composition de leurs groupements montre la grande diversité de ces titres et le caractère fort hétérogène de l'origine des habitants ).

De la part de la famille cédante, on rencontre actuellement peu d'opposition, car dans la généralité des cas, l'intérêt sentimental des enfants et de leur mère reçoit la primauté sur l'avantage numérique de la famille. De plus en plus, en effet, la famille au sens large cède le pas au ménage et à la cellule familiale à la mode européenne, pour ce qui regarde le domaine propre du mariage ( fixation, acceptation et disposition de la dot, etc... ) et de l'éducation des enfants. Même autrefois, les cas de cession-adoption dont il est question ici n'étaient pas rares : on en cite plusieurs cas historiques d'avant la colonisation.

Quant à l'adoption d'enfants par leur père naturel, elle a de tout temps été reconnue comme normale. Plutôt que d'adoption, il s'agit dans ces cas de légitimation par le mariage subséquent, comparable à celle que reconnaissent les codes civils européens et le Droit canon.

### **Effets.**

Qu'il s'agit bien dans les deux cas d'adoption, et non de tutelle, cela peut se déduire des effets produits : les enfants adoptés sont assimilés en tout aux enfants issus du mariage. Ils occupent dans la famille la position hiérarchique qui leur revient, comme s'ils étaient nés après le mariage. Ils sont juridiquement les enfants du mari de leur mère. Ils sont donc les aînés et ont en tout la préséance qui leur revient en cette qualité. Ils partagent avec les enfants nés légitimement les bénéfices des diverses activités paternelles et auront droit, comme eux, à l'héritage familial ; les garçons occuperont un jour à leur tour de rôle la position de chef de famille. L'aîné des enfants légitimés est considéré comme le premier-né de tous les enfants du ménage et il jouit de tous les droits d'aînesse, exactement comme s'il était né du mariage de sa mère avec celui qui est son père juridique.

Il est fort possible qu'à l'occasion d'une querelle ou d'une dispute les enfants adoptés essuyent des allusions à leur état antécédant. Mais les parents et les autres membres de la famille auront vite fait d'imposer silence et en profiteront pour inculquer à tous leurs rejetons le respect coutumier de l'ancienneté et la notion exacte de la primauté du droit sur la physiologie.

### **Extension de la coutume.**

La coutume décrite ci-dessus est connue dans la région de Coquilhatville, d'Ingende, de l'entre-Tshuapa-Ikelemba, des Mbole du Nord. Notre conclusion repose sur des informations provenant d'autochtones de ces diverses régions. Aucune enquête systématique n'ayant été menée, il est impossible de dire quelles autres régions seraient éventuellement incluses dans l'aire géographique couverte par cette coutume.

### **Conclusion.**

Puisque les enfants adoptés sont à tout point de vue reconnus comme les é-

goux des enfants légitimes, ils devraient être inscrits dans les documents de l'état-civil et dans les livrets d'identité comme « enfants de X et de Y », aussi bien que les enfants biologiques. Leur place n'est donc pas parmi les enfants sous tutelle.

Généralement, pour cette région, on range sous cette dernière rubrique les enfants qui n'ont pas été engendrés par le porteur du livret. Bien que ces pièces n'aient pas un caractère authentique et que des inscriptions y soient parfois faites à la légère, il ne faudrait pas que les enfants légitimés par le mariage subséquent y soient portés comme enfants sous tutelle.

Bien que la tutelle au sens propre du mot n'existe pas chez les Nkundo, il serait possible de conserver la rubrique « enfants sous tutelle » pour les enfants orphelins de père et qui tombent coutumièrement sous l'autorité et la responsabilité du porteur du livret, à l'exclusion de tout autre membre de la famille. Ce sera donc normalement le grand-père, ensuite le « frère » aîné du défunt, enfin le « frère » aîné de l'orphelin, tous ces termes étant évidemment compris selon le système classificatoire coutumier.

G. Hulstaert, M. S. C.



# Les Occidentaux et le Droit clanique

## Causes du malentendu juridique.

Entre occidentaux contemporains et esprits claniques règne une mésentente profonde qui trouve son origine dans le malentendu juridique constant sur lequel est centrée leur existence. En tant que « sur-développés » et surtout en tant que juristes les occidentaux devraient montrer aux peuples claniques la voie à suivre pour l'organisation de leur vie institutionnelle, de telle sorte qu'ils puissent entrer dans le concert des nations. Or, ils éprouvent de grandes difficultés à se situer le plan juridique clanique.

Ces difficultés résultent de l'ignorance où les ethnologues les ont laissés jusqu'ici tant de ce plan lui-même que des voies qui mènent à sa compréhension et ultérieurement à son assimilation. Mieux encore, voyageurs, documents anciens, ethnographes et ethnologues de ces récentes années, tous projettent au devant des chercheurs les nuages artificiels de leurs descriptions erronées des actes et institutions claniques.

Quant aux peuples claniques eux-mêmes, la possibilité de systématiser leur vie institutionnelle est la même que celle qui a conduit à la rédaction de nos codes de lois. Il leur manque essentiellement l'esprit de méthode conçu par les peuples plus développés à la source des œuvres des philosophes et des mathématiciens.

Certains d'entre eux ont cependant franchi l'étape qui, du monde clanique de leur première enfance, conduit à celui des connaissances modernes. Mais, hélas ! ils ont assimilé, à l'école des Européens, leurs erreurs d'interprétation de la vie juridique clanique. En outre, le fait, pour ces individus peu nombreux, d'avoir commencé leur écolage alors qu'ils étaient trop jeunes pour connaître la systématique de leur vie clanique, constitue un obstacle supplémentaire opposé au courant de compréhension mutuelle.

Ces trois situations de fait sont à la base de la tragédie dite « coloniale » qui est essentiellement d'ordre juridique et technique. Toutes les tentatives avortées de remédier à cette situation dramatique laissent ses éléments dans une confusion qui ne permet de discerner l'essence d'aucun d'entre eux.

Les différences entre plans juridiques clanique et moderne ne se décèlent pas dans la table des matières du « corpus juris » bien que les mêmes éléments y trouvent leur place dans un autre ordre et dans d'autres parties. Elles ne résident pas non plus dans les règles de détail du droit. Mais elles sont essentielles à l'esprit philosophique sur lequel sont fondés les deux systèmes de vie institutionnelle. L'occidental se heurte au mur de ses propres idées fausses sur la « magie » des peuples claniques. Pour beaucoup ce mur est infranchissable et ce au nom de la philosophie elle-même, de leur mépris et de leur ignorance de la philosophie du droit qu'ils confondent avec la morale ou avec le thomisme.

De ces divergences essentielles résultent de grandes difficultés pour les occi-



dentaux modernes de comprendre d'autres natures juridiques que celle de leurs codes.

Ainsi dans son introduction au deuxième tome des *Pandectes Belges*, Edmond Picard écrivait : « L'influence du droit romain en ce qui concerne la division primordiale des droits a été considérable. Sur la foi de cette raison écrite on n'a jamais supposé depuis qu'il pût y avoir d'autres catégories de droits possibles. Cette conviction semblait du reste d'autant plus légitime que la classification romaine procédait par exclusion dans la détermination de ce qui pouvait devenir l'objet des droits et qu'on se demandait, avec une grande apparence de vérité, ce qui restait encore après que de l'ensemble des objets imaginables, on avait exclu les *choses* pour les attribuer aux droits réels, les *hommes* pour les attribuer aux droits d'obligation, et les *qualités* pour les attribuer aux droits personnels. »

« Le caractère immuable de cette division tripartite avait tellement pénétré dans les idées, depuis des siècles qu'elle était en honneur, que lorsque, dans les temps modernes, certains droits jusqu'alors presque inconnus commencèrent à s'affirmer avec insistance en ce qui concerne les productions intellectuelles, soit artistiques, soit littéraires, soit industrielles, soit commerciales, il ne vint à l'esprit de personne qu'elles pouvaient être la matière d'un terme nouveau à ajouter aux catégories anciennes qui s'étaient en quelque sorte indurées dans la science juridique. On se borne à rechercher dans lequel des trois groupes anciens il fallait les introduire et on n'hésite pas longtemps à choisir les droits réels ».

On choisit donc le droit de propriété « hérésie scientifique certaine » écrit Picard. On le choisit parce que nos codes et nos mœurs ont façonné la nature du droit de propriété de telle manière que nous, modernes, ne pensons plus guère le Droit en général que sous couleur de « propriété ».

Les ethnographes actuels éprouvent de grandes difficultés à découvrir chez les peuples claniques des natures juridiques différentes des leurs. Ils ne réalisent guère l'existence de droits antérieurs à celui de la propriété quiritaire de la Rome antique, droit qui n'est déjà plus le nôtre. Il leur est difficile de se rendre compte de l'absence de ce droit de propriété chez la plupart des peuples contemporains non occidentaux.

Telle est cependant la réalité : ces droits, inconnus des Européens, sont pratiqués depuis toujours dans le monde par les peuples claniques.

## Connaissance et méconnaissance du droit clanique.

De cette quasi ignorance des droits propres aux peuples claniques est née cette formule hybride qui a pour nom « Le Droit Colonial ». Celui-ci est un mélange de droit occidental et de droit clanique.

La question se pose de savoir si les interférences entre les deux systèmes de droit ont été fondées sur un jugement sage et réaliste. L'on peut également se demander si les gouvernements coloniaux se sont familiarisés suffisamment avec le droit clanique, s'ils saisissent le sens et le champ des usages locaux, s'ils comprennent les avantages d'un système coutumier intact. Il y a encore lieu d'examiner si leurs interventions se limitent exclusivement à écarter les défauts du droit clanique en contradiction avec les principes d'ordre public soit international soit national (du pays colonisateur).

L'expérience nous prouve que le droit clanique est encore toujours imparfaitement connu et donc mal compris. Le système juridique occidental en diffère

complètement tant dans sa structure que dans ses conséquences sociales, humaines. D'aucuns ont cependant cru de bonne foi que l'implantation du droit occidental contemporain constituerait un bienfait pour les peuples claniques.

Il a été complètement perdu de vue qu'il serait invraisemblable que ces peuples retirent un avantage certain de l'usage des lois nationales de ceux qui par hasard se sont implantés chez eux. De même il serait surprenant que chacun des peuples colonisateurs ait pu réussir à appliquer ou à développer le droit clanique local des divers peuples colonisés africains, asiatiques, océaniens, indonésiens, etc...

En réalité les gouvernements des Colonies n'ont pas réussi à améliorer l'application du droit clanique quelles qu'aient été les mesures prises :

- soit qu'elles aient rejeté les coutumes intolérables,
- soit qu'elles les aient maintenues intactes,
- soit qu'elles les aient complétées à l'aide d'impératifs métropolitains,
- soit qu'elles les aient rendues applicables par les tribunaux ce qui reforçait leur position au sein de la société clanique elle-même,
- soit qu'elles aient tenté une certaine uniformisation dans les diverses régions d'une même colonie,
- soit qu'elles les aient adaptées au droit métropolitain.

Nous ne rechercherons pas ici quel pourrait être le droit commun clanique, universel et ensuite ce qui le différencie du système de droit moderne et enfin quelles sont ses possibilités d'évolution. Nous envisagerons dans une autre étude certaines conditions de son évolution et rien d'autre, le présent travail ne prétendant à rien d'autre qu'être un essai.

Nous croyons utile de spécifier quelques erreurs habituelles des occidentaux relatives au droit clanique. Ainsi d'aucuns croient le droit clanique inexistant, ou qu'il est simplement jurisprudentiel, ou qu'il n'a pas de doctrine ; d'autres, qu'il offre tant de variantes qu'on n'en peut acquérir une connaissance exacte et découvrir le nombre des systèmes, ou encore qu'il n'a ni système ni logique, qu'il est inconsistent, sans règle fixe, sans principes généraux, qu'on ne peut que le décrire, sans le raisonner. Il en est qui prétendent qu'il est pur pragmatisme, mélange incohérent d'actes juridiques sans le moindre lien de pensée ou plus simplement qu'il est incohérence, absurdité, illogisme, immoralité ou injustice. L'on va jusqu'à affirmer qu'il est lié à la religion, que le droit de l'individu suit la religion du groupe local ou que le droit du groupe suit la religion des individus. Enfin, nous lisons dans certains travaux que les droits indigènes sont tous collectifs ; que les principes généraux du droit moderne peuvent compléter correctement les lacunes du droit clanique et, dernière hérésie peut-être la plus grave du point de vue recherche scientifique, que l'ethnologie n'a pas besoin d'être juridique pour nous informer du contenu de la coutume.

### **Jugement de valeur en ethnologie.**

L'ignorance de l'homme moderne quant aux réalités claniques trouve son origine dans les faux jugements de valeur émis en méconnaissance de cause par certains ethnologues qui rejettent tout aspect juridique à ce qu'ils affirment ingénûment être une science, alors qu'ils n'en ont encore pu établir les principes fondamentaux.

L'impartialité aurait consisté à interpréter les faits « ab intrinseco » tels qu'ils

ont été conçus, organisés, socialisés, réduits en faits institués, juridiques ; et non pas tels qu'ils sont exposés par la « vox populi » souvent falsifiés par la confusion des traditions et de leur valeur originelle. Ils devraient être étudiés tels qu'ils ont été élaborés par leurs auteurs primitifs qui en ont discuté le pourquoi et le comment, la nécessité ou l'utilité, le principe et la règle, la qualité et la quantité, l'exception et le rejet.

Au lieu de tenter une interprétation correcte des institutions claniques dans le sens dicté par leurs motifs, l'ethnologue expose la sienne. Cette attitude est absolument négative pour la formation de la science qu'il veut construire car son point de vue, contrairement à celui des autochtones, est abstrait, incomplet, souverainement pensé en occidental.

J. Van Assche et E. Odaer (Problèmes d'Afrique Centrale, n° 32, 2e trimestre 1956) estiment que : « le système coutumier, résultat d'un passé historique, s'est élaboré progressivement à la mesure des besoins que la société a rencontrés au cours de son histoire. Il représente un point d'équilibre. Cet équilibre harmonise tous les secteurs de la vie de la société..... Si le statut de la femme indigène (ou tout autre élément de la vie coutumière) nous semble aujourd'hui criticable c'est parce que la présence européenne a modifié tout le contexte social et que l'équilibre ancien a été rompu en certains domaines et nullement parce que ce statut est intrinsèquement mauvais ».

En émettant pareil jugement ces auteurs se cantonnent dans le plan social. Dans cette perspective il est exact, comme le serait un jugement de valeur en droit, en théologie, en philosophie etc.... Mais il est occidental en ce qu'il est spécialisé et n'embrasse pas tout le champ auquel il s'étend. Combien pareils jugements en ethnologie n'ont pas tout condamné parce que leurs auteurs n'avaient pas compris l'essence du clanisme et se bornaient à des constatations superficielles. Une fois que l'acte est saisi correctement, tel qu'il est formé institutionnellement et pensé aujourd'hui, un jugement correct devient possible.

Il résulte de ces considérations que la quasi totalité des jugements de valeur en ethnologie sont le produit de méthodes erronnées employées par les ethnologues en matière de droit clanique. Leur erreur de base est l'emploi de questionnaires stéréotypés. Ceux-ci sont toujours approximativement conçus selon les grandes divisions du code civil occidental auxquelles sont ajoutées quelques notions de droit pénal, de procédure et d'organisation judiciaire. Ces chercheurs n'ont jamais tenté d'élaborer, sur base de leurs travaux antérieurs, un questionnaire selon le plan du droit clanique, basé sur les principes mêmes de cohésion de ce droit. Les enquêtes ethnographiques ont généralement conduit à reconstituer les données recueillies sur le modèle du droit occidental, parce que celles-ci étaient aux yeux des chercheurs soit semblables à celles de notre droit soit moins logiques, moins juridiques, moins morales, moins claires. Ces considérations résultent de l'approche de notions étrangères à leurs conceptions, avec des méthodes et un esprit rigide, non adapté à l'objet de leurs études.

A partir de l'un ou l'autre de ses chapitres, le droit occidental fournit sans doute quelques clefs de détail ouvrant des perspectives obvies sur l'un ou l'autre fait institutionnel clanique. Aucune d'elles ne peut cependant se substituer au principe même de l'ensemble métaphysico-juridique de la vie institutionnelle clanique. De telle sorte qu'avant de vouloir entamer l'étude d'un droit positif local quelconque, il faut avoir établi le cadre général de ce droit.

Que le lecteur ne croie pas que nous soyions en situation de lui fournir un cadre définitif pour ces études. Ce travail de longue haleine ne pourra être mené à bien qu'après de nombreuses études fragmentaires toutes relatives à la même population, au même groupement humain.

Ainsi que nous l'avons écrit plus haut nous voulons, au fil des présentes études, tenter un essai que nous espérons avoir quelque valeur d'hypothèse. Nous nous efforcerons au cours de celles-ci d'enchaîner un maximum de faits claniques et ce de manière techniquement valable en droit. Nous tenterons également de dégager une ligne continue du droit positif clanique, d'expliquer la naissance même de chaque institution juridique telle qu'elle a été inventée par l'homme. Ce qui nous permettra, osons-nous espérer, une critique convenablement adaptée aux affirmations souvent peu cohérentes des ethnologues.

Pour en revenir aux questionnaires il serait superfétatoire d'en dresser ici la liste aux fins d'en faire la critique. Toutefois retenons que leur analyse démontre que tous tendent à prouver que l'ethnologie tend à la science du droit et de sa philosophie. Cette tendance est la cause non voulue de l'établissement des questionnaires selon les divisions de nos codes.

Les erreurs commises proviennent non seulement de l'ignorance dans laquelle les ethnologues se trouvent de l'interprétation des faits juridiques recensés mais également du manque d'unité de leur pensée juridique. Tout ethnologue qui aborde un point de droit ne manque pas d'y aller de sa théorie pour en décrire les conditions et l'expliquer aux esprits occidentaux.

En réalité ces auteurs construisent à leur usage personnel un ensemble explicatif du point envisagé. Ils hésitent quant aux termes de sa description, en mélangent les divers aspects sociaux, juridiques, religieux, folkloriques. Finalement ils tombent dans une série de contradictions qui rendent leur système impensable en droit.

On ne peut citer tous les ethnographes : il y faudrait des bibliothèques entières. Ce serait d'ailleurs travail stérile et perte de temps que de vouloir ramener à quelques variantes de base les milliers d'avis circonstanciés des auteurs. Chaque texte, dont beaucoup ne comprennent que quelques alinéas, devrait faire l'objet d'une discussion. Il serait, en effet, nécessaire de les disséquer et d'en faire une critique fondée sur l'essence du clanisme considéré dans sa logique et son unité tant juridique que philosophique.

Ces innombrables citations seraient évidemment aussi fastidieuses que leur critique. En outre, il faut se garder de prendre pour argent comptant tout ce dont ils ont espéré nous convaincre. Ils écrivent pour nous faire admettre comme coutume locale l'explication qu'ils donnent des faits étudiés. Pour y réussir ils ajoutent même souvent, sans le moindre contrôle, que les faits décrits sont différents chez un peuple voisin. Généralement cette dernière affirmation démontre une confusion des points de droit analysés et l'illogisme de l'exposé aussi bien que les contradictions du système ainsi élaboré.

Ajoutons à ces graves défauts, l'absence d'unité de pensée c'est-à-dire d'esprit philosophique, que l'on constate surtout dès qu'il s'agit de philosophie du droit. Lequel d'entre eux démontre par ses travaux qu'il a une claire notion de son existence dans l'arsenal des sciences classiques ? Encore le saurait-il qu'il lui faudrait prouver l'effort qu'il a fourni pour découvrir, suivre ou simplement signaler l'existence d'une philosophie du système de droit local qu'il entend décrire.

Lequel d'entre eux opère une distinction entre cette philosophie juridique et la religion du peuple qu'il étudie ? Il ne suffit certes pas d'affirmer que chez lui ces aspects ne sont pas diversifiés. Il faut examiner ce qui est organisé comme distinct ou ce qui reste global dans l'ensemble des institutions considérées.

Quel est l'ethnographe ou même l'ethnologue qui nous expose l'unicité d'un système juridique selon la technique locale ou générale ? Que vaudrait la science et la terminologie qu'on prétend nous donner dans ces conditions ? Tout au plus son auteur pourrait-il nous suggérer des solutions qu'il nous faudrait déduire de ses travaux. La science elle-même resterait à bâtir en ce qui le concerne.

### De quelques difficultés en ethnologie juridique.

Si l'ethnologie n'était aujourd'hui encore science à faire, il serait aisé de recopier les auteurs classiques. Malheureusement il n'en est pas ainsi. En effet, si l'ethnologie juridique était déjà citée comme telle en 1878 par l'Allemand Post, les ethnologues et ethnographes dont les travaux ont été publiés depuis 1885 l'ont négligée. Et ainsi n'ont-ils pu déterminer l'origine réelle des différences profondes entre les peuples. Sinon ils auraient constaté qu'elles découlent de la vie institutionnelle, c'est-à-dire juridique.

Si encore ils nous avaient consciencieusement préparé le terrain juridique. Agissant sans discernement ils ont brouillé les cartes. Il n'est pas un acte juridique qu'ils n'aient distrahit de sa signification réelle.

Pour comprendre l'esprit d'un étranger il faut d'abord apprendre sa langue. Aussi pourrions nous regretter que les linguistes n'aient pas songé à préparer le terrain pour l'ethnologue juridique en linguistes du droit. Exposant correctement le problème, c'est-à-dire selon la pensée du peuple observé, M. André-P. Robert écrit : « On ne peut pas dire que cette pauvreté linguistique (des langues parlées sur le continent africain) soit la cause de l'absence de principes généraux (dans le droit clanique). » Mal informé par les linguistes il affirmait cependant : « cette incapacité de l'esprit négro-africain à poser des principes généraux se manifeste par la pauvreté des langues parlées dans ce continent. » <sup>1)</sup>

Il faudrait démontrer en quoi ces langues sont pauvres en comparaison de nos langues occidentales. Certes en termes d'électricité, de chimie, de microbiologie ou de physique nucléaire manquent-elles des termes adéquats. Mais nos parlars occidentaux ne se sont-ils pas enrichis au cours des âges et au fil des découvertes, en définitive très récemment ? Les langues bantoues parlées en Afrique à quelques centaines de kilomètres au Nord de l'Equateur et au Sud de celui-ci possèdent une classe de substantifs représentées chez certaines par le préfixe « bo » <sup>2)</sup> exprimant des abstractions. Il s'agit d'une spécialité linguistique telle qu'on n'en retrouve pas l'équivalent dans nos langues romanes et germaniques.

1) André Pierre Robert « L'Evolution des coutumes de l'Ouest Africain et la législation française » Ed. de l'Encyclopédie d'outre-mer 3 Rue Blaise Desgoffe, Paris VIe, 1955. 255. pp. passim.

2) Cf. a) M. Mamet : « La langue Ntomba telle qu'elle est parlée au Lac Tumba et dans les régions avoisinantes » Annales du Musée du Congo Belge Tervuren (Belgique) Série in 8<sup>o</sup> Sciences de l'homme; Linguistique volume 11 p. 16.

b) G. Hulstaert : « Praktische Grammatika van het Lonkundo (Lomongo) Belgisch Kongo » Kongo-Overzee Bibliotheek I. p. 20.

c) E. De Boeck : « Theoretische en practische cursus in Lingala » p. 16.

d) L. Gillard : « Grammaire Pratique du Loutomba » ( Lac Léopold II ) 1928 p. 6.

Aussi les Africains ne doivent-ils pas être peu surpris de s'entendre affirmer par nous qu'ils ne savent pas exprimer des idées abstraites.

Il est fréquent en Occident que quelqu'un exprime ce que d'autres pensaient à part soi et l'érige en système. Ainsi, chez les peuples claniques, bien des idées sont courantes sans qu'elles soient clairement exprimées sur un mode correspondant à notre langage scientifique, c'est-à-dire nanties d'une définition méthodique.

La pensée clanique est en réalité plus philosophique que la pensée occidentale. Nous avons, en effet, tant d'hommes de science spécialisés que l'esprit philosophique nous manque et cesse d'alimenter notre culture générale. Par contre, ce qui constitue l'unité foncière de l'esprit ne fait pas défaut à l'homme du clan. Les auteurs sont d'accord pour reconnaître que chez lui religion, institutions, etc., présentent plus d'interférences que chez nous. L'esprit d'analyse est quasi inexistant, d'où absence des cloisonnements tels que nous les connaissons. La philosophie étant la science qui contient les principes premiers de toutes les autres, nous croyons pouvoir affirmer que l'homme du clan en vit, même s'il en ignore le nom.

Supposons que nous ignorions l'écriture : que resterait-il de la pensée contemporaine dans quelques millénaires ? Et cependant la pensée clanique s'est fort heureusement perpétuée sous tous les climats et sur tous les continents depuis son origine. A quoi devons-nous attribuer cette subsistance, si ce n'est à cet esprit global, philosophique, caractérisé par son unicité qui ne fut toutefois pas un obstacle à la multiplication des langues et des règles juridiques. Les principes généraux n'en ont pas perdu pour autant leur stabilité. Dans le monde clanique, il n'y a pas deux systèmes métaphysico-juridiques, pas deux systèmes de magie, pas deux systèmes de droit. M. André P. Robert nous l'a redit en d'excellents termes : « partout domine le *fas* . . . . La confusion subsiste entre la morale et le droit, le droit coutumier africain . . . . offre une grande force d'inertie à l'évolution. L'ignorance de l'écriture en fait un système purement oral ». 1)

Sans doute ces institutions offrent-elles de considérables variantes locales dans la forme. Elles ne tiennent pas aux origines géographiques différentes des peuplades ni à leurs différences ethniques ni aux influences fort diverses qu'elles ont subies. Il faut en chercher la cause dans les nombreuses combinaisons possibles entre les premiers principes institutionnels et dans les développements variés dont ils sont susceptibles.

Faut-il en conclure que la vie institutionnelle primitive n'a pas trouvé en elle-même son axe de développement ? Qu'elle n'a pas pris forme ni varié à partir de points de départ systématiques ? Nous ne le croyons pas. Peut-être pourrait-on supposer que l'écriture et l'imprimerie assurent plus de stabilité à nos institutions juridiques et constituent un obstacle sérieux à leurs variations. Nous ne le croyons pas non plus. Ce sont là autant d'écueils auxquels on se heurte en ethnologie juridique et qu'il ne faut pas essayer d'esquiver en recourant sans cesse à nos propres principes occidentaux.

Reconnaissons d'abord la grande richesse linguistique des peuples claniques, adaptée comme tout langage au genre de vie mené par ceux qui en font usage. L'ignorance de cette réalité est la cause première des nombreuses erreurs commises par la plupart des ethnologues.

---

1) André P. Robert *op. cit.*

Ensuite il faut admettre comme possible la science du droit clanique. Son élaboration exige la découverte, dans la vie institutionnelle clanique, des principes généraux impliqués dans son organisation.

Doit-on dans ce but prendre comme élément de base la recherche des « principes premiers » régissant les actes licites ou illicites d'une société ? Une telle méthode ferait fi des réalités claniques en concevant la recherche dans un esprit occidental préjugé des faits claniques et de leur classification. Citons une fois de plus A. P. Robert : « Le juriste européen qui aborde pour la première fois la coutume africaine ne peut faire de rapprochements linguistiques avec les coutumes juridiques qui lui sont familières parce qu'il ne trouve pas dans la langue africaine les équivalents linguistiques. » Son ignorance du vocabulaire juridique africain est, en effet, totale. Ce qui nous est raison péremptoire d'abandonner nos classements juridiques occidentaux et même ceux qui sont nés tardivement dans le droit romain.

Ainsi constitue une fausse manœuvre la recherche d'une traduction africaine pour nos termes d'autorité ou de pouvoir, concepts distincts dans notre terminologie juridique. Ces termes impliquent une déformation, sinon une malfaçon, de l'idée clanique de « paternisation », encore assez vivace dans le terme romain « auctoritas ». Or ce mot signifie « accroissement » - au profit du paternilias - de jus et de fas, de droit et de vie, au sens métaphysico-juridique des termes. Nous sommes loin, selon cette conception, de l'autoritarisme imputé si volontiers aux chefs africains, alors que nous nous abstenons de l'appliquer à nos gouvernants dont tous les actes sont couverts de l'étiquette démocratique.

Il nous faudrait préalablement trouver les mots exacts pour traduire l'idée de « patria potestas ». Cette idée constitue une distinction opérée d'avec « auctoritas » dans le droit du père de famille par la Rome classique. De cette diversification il n'était pas question dans la Rome antique. Affirmer que l'idée d'autorité et de hiérarchie domine la coutume en Afrique est trop approximatif. De cette approximation résulte l'opinion qui trouve faible et bonasse le père clanique qu'on a transformé en chef investi.

Le droit de vie et de mort dont il jouissait comme chef de l'entité coutumière lui vient de sa qualité de représentant de la lignée ancestrale laquelle remonte finalement au Père commun. Ce droit absolu ne diminue pas la bonté paternelle inhérente à l'essence même de sa fonction semi-créatrice. Il n'usait jamais de ce pouvoir que pour le bien des siens. Ainsi en usait-il sur un esclave ou une épouse coupable mais tout autant en geste d'offrande aux ancêtres et à Dieu, Maître de la Vie.

De même serait-il faux de croire que le concept de responsabilité est à peine effleuré par le droit clanique. Mais il est certain que le système volontariste de responsabilité, puisé par nous dans les institutions de la Rome païenne et chrétienne, lui est étranger.

C'est comme père que le chef clanique supporte tout le poids juridique des responsabilités civiles. Un arbre tombe-t-il durant un orage, tuant un des siens, ou même un étranger, un adultère est-il commis dans sa case, le chef de famille devra en répondre. Le « mbalaka » ( weergeld ) pour mort d'homme est dû non pas selon la faute, seul principe admis en droit classique comme base de responsabilité, mais par rapport à l'autorité exercée sur le lieu où la mort a été provoquée. De telle sorte que, familiale, la responsabilité s'avère également territoriale, par l'effet de la paternité ou mieux du droit de paternat. L'esprit africain a



ainsi conçu une notion abstraite de responsabilité antérieure <sup>1)</sup> à la nôtre et à celle de la Rome classique. Elle est tout aussi abstraite que la nôtre tant au point de vue théorique que dans les conséquences dérivant du principe premier qu'est la paternité.

La difficulté d'adaptation de nos idées et principes tant à ceux de nos ancêtres gaulois ou germains qu'à ceux des ancêtres claniques africains découle de notre ignorance de l'histoire primitive du droit et des langues claniques. L'incapacité n'est pas le fait de nos pupilles mais le nôtre. Le maître qui reproche sa propre ignorance à ses élèves est ridicule. Il nous incombe d'induire les principes juridiques des principes claniques primitifs. Dénier toute existence réelle à ces derniers ne vaut guère mieux que les interpréter erronément comme c'est trop souvent le cas.

### **Ignorance des principes.**

Nous croyons dès lors pouvoir affirmer que l'ignorance des principes du droit clanique peut être considérée comme le défaut majeur de la plupart des études publiées à ce jour. Ce reproche peut s'étendre même aux travaux purement ethnographiques en ce qui concerne la classification et les divisions des faits décrits. Ces études de description objective répugnent aux principes par leur structure elle-même. Point de départ de la pensée humaine, ils sont à l'origine de son unité et constituent sa philosophie. Pour la pensée clanique primitive rien n'est plus simple, puisque dans la personne du « père » chacun retrouve le principe même de causalité. A travers lui, chacun atteint en effet la lignée complète des ancêtres y compris le Père commun, origine de celle-ci.

L'homme du clan connaît les abstractions : c'en est une première que de remonter ainsi de son propre père selon la chair à tous ceux qu'il nomme de ce nom et qui sont causes d'autrui et de phénomènes étrangers aux siens. Ainsi quand il remonte au delà de sa propre lignée à celles de tous les êtres de l'univers et finalement à Dieu.

Lorsque d'autres problèmes le préoccupent, il a l'esprit tourné vers les détails, les difficultés et les objections, il remonte d'une façon toute différente la chaîne des causes. Il recherche le « comment » des « paternisations », c'est-à-dire des conséquences de la paternité sur les individus déjà engendrés. Dès lors toutes les hypothèses sont accueillies par l'esprit, en vue de trouver les plus plausibles, les plus concrètes, les plus conformes à ces intelligences développées suivant des voies propres et qui, s'imposant telles qu'elles au chercheur occidental, sont incompréhensibles à son esprit thomiste et cartésien.

Ces écueils connus, le chercheur se heurte à la foule des faux savants locaux, nombreux en pays clanique. Magiciens ou guérisseurs ?

A ceux des occidentaux qui sont animés de sens social, qui comprennent la richesse de la vie interpersonnelle, il suffit de se tourner vers les autres membres de la famille occidentale pour vivre parmi eux comme Italiens, Français, Grecs, Espagnols, Portugais. Par contre, les plus avancés des claniques, s'ils ont généralement conservé le vieil esprit de solidarité, ne connaissent pas une telle faculté, restent étrangers parmi ceux qui ne partagent pas immédiatement leur origine. En outre, ils ont oublié tous les principes institutionnels claniques.

---

<sup>1)</sup> car elle est fondée sur le principe même qui est à la base de la société clanique, principe bien antérieur à ceux sur lesquels est fondé le droit classique.



Mais sans doute, la foi dans les pères, principe de confiance filiale illimitée, est-il celui du bonheur le plus parfait au monde. Et celui-ci vaut bien tout effort scientifique partiel solitaire et, si souvent, illusoire.

Il serait donc injuste de reprocher à l'homme du clan son manque de connaissances scientifiques et techniques, puisque le bonheur qu'il trouve dans sa vie institutionnelle lui a suffi. Autre chose serait critiquer le contenu de ces principes et leur origine dans le « jus patris familias », pour autant que les individus n'aient pas réussi personnellement à acquérir le bonheur commun qui y trouve normalement sa source.

Parce qu'elle a estimé sans liens logiques la vie institutionnelle clanique, l'ethnologie est encore à bâtir. Les auteurs se contredisent tant au sein de leurs propres travaux qu'entre eux interdisant ainsi la réalisation de l'unité de leur discipline.

On ne peut donc être étonné si, dans son ouvrage cité plus avant, A. P. Robert, persiste inconsciemment à vouloir considérer comme illogique la systématique des mœurs claniques. D'une part nous lisons sous sa plume : « Vue de la métropole, la coutume africaine a pour constitution un ensemble uniforme ». Ailleurs : « De récentes études ont révélé un fonds commun de civilisation chez les peuples noirs et cela se traduit par des analogies dans les institutions juridiques en vigueur chez les races fort éloignées par la distance et l'origine ethnique ». Les monographies sur la vie sociale de tel groupe, forcément fragmentaires, « malgré leur diversité et leur objet plus ethnographique que juridique... montrent une certaine unité de conception des problèmes de vie en société ». « Il existe donc certainement un fonds commun de pratiques juridiques valables pour l'ensemble des peuples de l'Ouest Africain »

Ajoutons à ces considérations que l'ethnologie, l'ethnologie juridique et le droit clanique doivent réaliser leur unité et ressortir à une logique scientifique rigoureuse. Cela même si les faits claniques présentaient une complexité telle qu'ils échappent à notre faculté de compréhension. Toute science exige que l'on mette de l'ordre dans les faits. Elle se veut une, à partir d'un point de départ, loi fondamentale, cause régulière de lois secondaires, dont elles sont la conséquence logique jusque dans les faits. Ceci en manière de critériologie. Et voici la contradiction dans le texte de A. P. Robert : « il paraît hasardeux de rechercher une théorie d'ensemble de la coutume africaine ».

Peu importe l'audace qu'il faut actuellement pour construire l'hypothèse scientifique d'un droit clanique commun à l'humanité entière, à un certain stade de développement juridique. Il faut bien tenter un essai, projeter un premier résultat juridique sur l'ensemble des études empiriques effectuées à ce jour. Elles doivent servir d'embryons pour l'élaboration tant de l'ethnologie scientifique que d'un « corpus juris » clanique. A cela Robert oppose que « la coutume africaine nous déroute par son absence complète de principes généraux ». Cette affirmation peut être combattue : elle révèle en effet l'impuissance où fut l'auteur de se dépasser comme ethnographe, tout en étant magistrat colonial, et de dégager des éléments recueillis ceux qui auraient pu lui fournir l'essence du droit clanique, ses principes généraux.

Ces idées telles qu'elles sont émises sont contradictoires, parce que sans principes généraux on ne saurait construire un droit ni sa science. D'autant plus

qu'il s'agit d'un droit oral, ayant persisté durant des millénaires, sans dégénérer en systèmes juridiques diversifiés, incompatibles avec le droit primitif comme le semblent l'être le droit romain et le droit occidental contemporain.

Aucune unité n'est possible, ni aucune logique, sans principes généraux spécifiquement juridiques. A. P. Robert, lui-même, est obligé de reconnaître, malgré les citations rapportées ci-dessus : « L'ensemble coutumier tout entier repose sur un fondement commun, le paternat ou puissance de l'autorité ancestrale qui est le véritable lien entre les différentes coutumes africaines. » La loi première étant trouvée il devient possible d'en déduire les principes généraux. L'auteur en cite bon nombre sans avoir conscience de ce qu'ils représentent effectivement. Et ainsi en va-t-il de nombreux ethnologues.

### De la qualité des informateurs autochtones.

Dans les meilleures conditions de formation et de compréhension, l'ethnographe se heurte à un nouvel écueil, plus dangereux encore que les précédents, plus difficile à déceler et à éviter : le recours obligatoire à un informateur autochtone. C'est ainsi que nous devons constater malheureusement que si les théoriciens autochtones du droit clanique se font rares, plus rares encore sont les ethnographes qui ont le bonheur de les rencontrer, de pouvoir les écouter et les comprendre.

Les autochtones lettrés ont généralement été formés à l'interprétation de leurs coutumes selon notre conception occidentale, à un âge où ils ne les connaissaient pas encore, inaptes qu'ils étaient à les comprendre.

L'informateur expose ses connaissances juridiques locales en des termes impliquant un ensemble classificatoire qui échappe à la compréhension de l'occidental moderne. Alors que dans l'entourage de l'informateur tous le saisissent immédiatement. Pour peu que celui-ci poursuive son exposé sur base de cette « Weltanschauung » il dérouté l'ethnographe, qui en demeure inconscient. Le chercheur pose alors deux ou trois nouvelles questions formulées à partir de sa conception juridico-sociale et religieuse et démontre, sans amendement possible, son incapacité à saisir la systématique clanique.

Expliquer à un occidental l'esprit, le sens, la classification des idées et des faits, des personnes et des choses dépasse les capacités de l'homme clanique moyen tout autant que la compréhension du point de vue autochtone se situe en dehors des possibilités habituelles de l'occidental. Il en va de même du système abstrait impliqué par les coutumes contenues dans le corpus juris clanique.

Distinguer entre l'explication populaire, récente, fautive parce que située en dehors du contexte dans lequel l'institution fut créée et son vrai sens originaire est tout aussi impossible à la plupart des juristes du clan. Il est plus aisé de dire, pour masquer son ignorance, que le fait remonte aux ancêtres, sans plus d'explication ; tout chercheur s'est attiré semblable réponse à la majorité des questions qu'il posait à des informateurs considérés comme sérieux. L'oubli des conditions primitives de la vie sociale et des solutions apportées aux problèmes qu'elle posait est cause de la formation aussi bien de codes locaux plus ou moins diversifiés que du sens juridique déformé des vieillards d'aujourd'hui.

Le « quod plerumque fit » qui se distingue de l'usage et de la règle juridiques et surtout des principes généraux est souvent confondu avec l'un d'eux tant par l'ethnographe que par l'informateur lui-même. Ce qui se dit communément est loin

de former adage juridique ; or c'est là généralement ce que retiennent les chercheurs peu avertis. Cette acceptation sans discussion de tout ce qui est exposé fausse l'estime que l'informateur local peut avoir pour le chercheur et plus encore pour ses textes et ses thèses.

### **Attitudes de claniques modernes envers leur droit.**

Nous en arrivons ainsi au dernier obstacle important qui se dresse devant le chercheur : les autochtones qui s'estiment dégagés des impératifs coutumiers.

André-P. Robert relève ces attitudes marquantes des Africains actuels envers leur droit coutumier : « D'abord, à mesure qu'ils évoluent dans un sens européen quelconque grandit en eux une méfiance envers leur système juridique comme envers tout le passé de leur peuple. Devant eux les cas se multiplient où le droit ancien de leur village ne résout pas le problème juridique actuel. La coutume ne règle que des cas qui eux-mêmes correspondent à une civilisation archaïque ».

Ils ont acquis une notion nouvelle de la dignité humaine, des droits personnels, et voient combien la coutume ancienne y porte atteinte. S'ils sont chrétiens ces constatations sont encore plus pénibles.

Prenant aujourd'hui contact avec des Africains de diverses régions, ils constatent les nombreuses variantes de leurs coutumes respectives. C'est ainsi que leur apparaît la nécessité d'une unification aussi poussée que celle du système occidental.

La pensée métaphysique de base du système clanique leur échappe à mesure qu'ils s'évadent du paternalisme clanique ; ils n'ont plus les antiques raisons de recourir à leurs pères et perdent de plus en plus le sentiment de la raison magique.

Chrétiens, leur nouvelle religion leur ouvre des horizons de pensée, d'action plus larges. A cause d'elle, ils se refusent à bon nombre d'actes traditionnels.

L'égalitarisme moderne leur offre des possibilités personnelles dont ils ne demandent qu'à abuser. Mais ces bouleversements les rendent instables, faute de trouver par eux-mêmes les principes généraux qui nous guident, car nul ne les leur enseigne en clair. Ceci faute d'adaptation à l'esprit autochtone chez l'occidental.

C'est ainsi que de multiples aspects du droit clanique leur deviennent impraticables sinon odieux.

L'inégalité familiale clanique forme obstacle à toute accession à un patrimoine personnel d'origine occidentale.

Les relations économiques nouvelles ne sont pas couvertes par les règles claniques. Salaire, commerce, épargne, investissements et autres usages du fruit du travail, inconnus du droit clanique, les désorientent complèment au contact des Européens.

Ils doivent improviser dans leur nouvelle existence de nombreuses initiatives personnelles, dont la plupart ne peuvent être résolues par des principes généraux claniques. Leur vie nouvelle s'oppose à ce qu'ils reconnaissent encore certaines sujétions claniques, surtout celles dérivées de leurs conceptions magiques de la vie.

La coutume devient alors incertaine pour un nombre croissant d'individus. Son évolution ou sa suppression se posent à chaque instant.

Pour certains, le malaise n'est pas causé par la mauvaise attitude des occidentaux mais bien par l'amointrissement — du moins à leurs yeux — de la vie institutionnelle clanique.

Enfin, parmi eux, personne ne leur montre de chemin d'amélioration dans un sens vraiment clanique. Moins encore parmi les Occidentaux si incompréhensibles et compliqués pour eux et qui sont incapables de fournir une explication adéquate des différences entre les droits claniques et modernes.

Cette catégorie d'autochtones constitue le dernier des obstacles à une tentative d'approche raisonnée du droit clanique en même temps qu'une cause de dégradation rapide de celui-ci.

E. Possoz et R. Philippe.



# Note historique sur les Nsamba.

Les *Nsámhá* appartiennent au groupe des *Baséká Boóngwálanga*. Leur grand-père est *Likakántando*, leur père *Bólóngé*. Leur lieu d'origine est *Élengé*, entre la *Lūwó* et la *Lofolé*.

Ils quittèrent *Élengé* lorsque la grande famine était à son comble. Ils fuyaient cette famine et vinrent s'établir à *Tólómbó*, au-delà de *Bómpónó*.

Les *Baséká Boóngwálanga* se sont divisés à cause de la famine. Une partie est restée à *Tólómbó*; une autre partie a traversé la rivière *Lūwó* au ruisseau *Bolíngái* et à l'île nommée *Ikólómbé*; tous s'établirent dans la forêt nommée *Ikóngó*.

Une autre division se produisit à *Ikóngó* à cause de guerres intestines. Une partie des enfants de *Bóngánda* alla s'établir dans leurs familles maternelles. Ainsi *Bekili* alla se fixer en partie chez les *Nsóngó Eósánsé*, en partie chez les *Lionje*.

Les descendants d'*Ilonga* poursuivirent un éléphant depuis *Ikóngó*; il arriva au ruisseau *Botáo*, puis traversa la *Jwafa* (Tshuapa), mit pied à terre à *Yóyó*, pour aller mourir au lieu *Bokondáifanga*, où habite maintenant le chef *Bemae*. Ces poursuivants de l'éléphant s'y établirent définitivement et nous les nommons *Nsámhá des Bakutu*.

Une famille des descendants de *Bóngánda* se joignit aux descendants d'*Ilonga* dans la poursuite de l'éléphant et resta auprès des *Bóndé*; ce sont les *Bolóngángondó* qui habitent avec les *Ilondo* des *Bóndé*.

Les descendants de *Mbánjó* et de *Bóngánda*, qui sont les *Nsámhá* proprement dits, habitent près des rives de la *Lūwó*. Leurs parents sont tous les *Baséká Boóngwálanga*, tels que les *Bonjoónjóó*, les *Bóéké*, les *Losánja*, les *Boilinga*, les *Bálemba*, les *Bolaka*. Une partie des *Lionje*, les *Lokámhá* (comme *Bonsombo*, *Ekala*, *Lokumbó*, *Liléke*, *Ingandántando*) se trouvent dans la chefferie des *Lionje*.

Les voisins des *Nsámhá* dans la résidence sont actuellement les *Ekota*, les *Nsongó*, et les *Nsongómbóyó* au-delà de la *Lūwó*; mais ces tribus ne sont pas apparentées avec eux.

Peut-être la langue des *Nsámhá* a-t-elle été un peu influencée par le long voisinage avec les *Ekota*, mais les *Nsámhá* ne sont nullement des *Ekota*. (Traduit du *lomóngó* par G. Hulstaert).

M. Isekolongo.

# Documenta

## Recherche de l'unité culturelle des peuples négro-africains.

La Commission de littérature du Deuxième Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs (Rome, 27-31 mars '59) après étude des Rapports qui lui ont été soumis et après discussion générale de ces Rapports et de leurs conclusions, a examiné :

1 ) L'état des littératures vernaculaires d'Afrique Noire et des pays à peuplement africain; la nécessité de défendre ces littératures orales qui constituent la base réelle des cultures négro-africaines, de leur éthique, en même temps que l'expression légitime des particularités nationales ou régionales dans les divers pays intéressés.

Ce travail de défense et de développement est déjà entrepris, pour le Ghana, la Guinée et Haïti par exemple, où les gouvernements souverains aident ou développent des langues — soit par une aide financière aux institutions mises en place, soit par l'inscription de ces langues au programme des écoles, soit par des éditions de journaux, revues, etc... et par la création de centres dramatiques actifs.

La Commission a examiné encore :

2 ) La confrontation de ces cultures traditionnelles avec les formes de la culture occidentale, dans le contexte malsain et le plus souvent barbare de la colonisation.

Cette confrontation a marqué dans la plupart des cas un arrêt et une dégénérescence culturelle. Elle a entraîné, pour les pays à peuplement africain, une longue période de silence et de dépersonnalisation.

Ce contact a aussi déterminé de nouvelles structures, dans la mesure où de nos jours toute culture est touchée par les autres cultures, dans un sens bénéfique ou non.

Il y a lieu d'étudier ces structures nouvelles, d'aider à leur prise de conscience; de s'attacher ainsi au passage des littératures orales à un stade de littérature écrite, sans dénaturer pour autant les caractères et l'éthique de ces littératures.

La Commission a examiné :

3 ) La situation de l'écrivain est le plus souvent coupé de son public authentique, par l'emploi d'une langue généralement inaccessible, dans son expression littéraire, à la masse des peuples noirs.

Cet écrivain éprouve de sérieuses difficultés d'édition, dans les conditions modernes et occidentales où il se trouve ; son audience est donc le plus souvent limitée.

Il peut encore souffrir d'un déséquilibre, dans tous les cas où l'emploi de sa langue autochtone devrait lui être impérieuse, et où ses possibilités créatrices sont diminuées par le non-usage littéraire de cette langue.

Il faut cependant souligner le caractère progressif de l'emploi des langues occidentales, dans la mesure où elles permettent une économie de temps, dans l'édification de l'Afrique nouvelle.

Cette remarque ne saurait contrevenir à l'obligation de développer les langues autochtones.

La Commission a également étudié :

4 ) Le contexte littéraire général dans lequel s'inscrit l'écrivain noir. Ce contexte peut s'esquisser ou se définir à partir des points suivants :

a ) L'influence consciemment ou inconsciemment éprouvée des traditions culturelles de l'Afrique noire.

Ces traditions évoluent, dans les pays africains eux-mêmes, en fonction des nouvelles données de l'histoire de l'Afrique.

Dans les pays à peuplement africain, ces traditions ont été adaptées à un milieu nouveau, et se sont intégrées aux valeurs régionales ou nationales.

Dans l'un et l'autre cas, les littératures nègres puisent leur inspiration dans ces traditions, plus ou moins directement et d'une manière plus ou moins affirmée.

b ) La Commission constate le caractère positif de la référence à ces traditions et à leurs formes nouvelles, non seulement en Afrique mais encore dans les pays à peuplement africain.

Les peuples déportés du continent noir doivent rétablir leur dignité en luttant contre le racisme, lequel se manifeste en premier lieu par la méconnaissance et l'étouffement des valeurs africaines.

c ) Ce rattachement de l'écrivain aux traditions ne saurait cependant faire passer au second plan les particularités locales et les valeurs nationales. La Commission affirme au contraire qu'une telle référence serait de nature à enrichir et étayer les cultures nationales diverses.

d ) Un dernier point permettant de définir un contexte littéraire général porte sur la nécessité de dépasser les structures littéraires fixes, telles qu'elles résultent de l'histoire littéraire de l'Occident. L'écrivain noir devrait par une tendance toute naturelle inventer de nouvelles structures, correspondant à l'histoire de son peuple, quitte à les dépasser dès qu'elles seraient établies.

Une telle recherche détermine un vaste mouvement d'inspiration collective. L'affirmation de l'individu, c'est-à-dire l'exigence d'une liberté intérieure, est liée aujourd'hui à l'affirmation des peuples en tant que recherche d'une souveraineté nationale et visée commune vers l'avenir.

Les littératures négro-africaines sont ainsi susceptibles de promouvoir de nouvelles formes littéraires, en rupture avec le caractère dominant des littératures occidentales où trop souvent l'individu est considéré comme fin exhaustive nécessaire et suffisante.

Une telle orientation générale est justifiée à notre époque où la déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen est complétée, au fronton des Constitutions, par celle du Droit des peuples à disposer d'eux-mêmes.

Cette observation du fait littéraire général ne saurait cependant déboucher sur des obligations tyranniques. Elle réserve la liberté fondamentale et individuelle de l'écri-

vain, mais elle est de nature à l'aider dans son travail et à lui permettre de réaliser, sur un mode tout à fait original, l'harmonieuse synthèse des traditions préservées et des formes modernes d'expression.

La Commission a examiné ensuite :

5 ) Les responsabilités de l'écrivain noir envers son peuple.

Dans la situation actuelle et temporaire des peuples noirs, ces responsabilités portent essentiellement sur trois points d'urgence :

a ) la contribution de l'écrivain au développement des langues autochtones, dans tous les pays où ce développement est indispensable.

b ) l'expression vraie de la réalité de son peuple, longtemps obscurcie, déformée ou niée au cours de la période de colonisation.

Cette expression est tellement nécessaire dans les conditions actuelles, qu'elle implique concernant l'écrivain ou l'artiste noir une singulière spécification de la notion d'engagement. L'écrivain noir ne peut que participer de manière spontanée et totale au mouvement général précédemment esquissé. Le sens de son combat lui est donné d'emblée, comment pourrait-il s'y refuser ?

c ) enfin et surtout, la contribution à l'avancée et au progrès des peuples noirs ; et en particulier, dans les pays où cette question se pose, la lutte en faveur de leur indépendance, puisque l'existence d'un État National est de nature à favoriser l'épanouissement d'une culture positive et féconde.

La Commission a observé d'autre part :

6 ) Que toutes les considérations qui précèdent résultent d'une étude objective et fouillée sur la situation et la signification actuelles des littératures nègres, quelles que soient les langues dont elles se servent.

Généralement valables pour tous, ces considérations ne s'appuient pas sur un postulat ethnique ou racial. Elles sont fonction d'une communauté d'origine et de souffrance.

Les peuples noirs ont supporté un ensemble d'avatars historiques qui, sous la forme particulière de la colonisation totale, impliquant à la fois l'esclavage, la déportation et le racisme, n'a été imposé qu'à ces peuples, et à eux seuls, dans l'époque historique objectivement connue.

L'existence d'une Civilisation négro-africaine, par delà les particularités culturelles nationales ou régionales, apparaît donc historiquement justifiée et la référence à cette civilisation, légitime et enrichissante.

Ceci doit être à la base de l'unité et de la solidarité des divers peuples, sans qu'il soit nécessaire de ramener ces peuples et en particulier leurs hommes de culture, à la stérile uniformité d'un corps de préceptes, de doctrines et d'impératifs.

La Commission s'est enfin penchée :

7 ) Sur la question du théâtre, forme importante de l'expression littéraire et culturelle des peuples négro-africains.

Le théâtre traditionnel africain ne relève pas de la même conception scénique que l'Occident. Il tient à la fois du récit, du chant et de la danse. Même sous cette forme intégrée à la littérature orale, il est en voie de disparition sous l'effet de la colonisation.

Un théâtre nouveau naîtra quand le problème de la fixation des langues africaines aura été entrepris et que les auteurs dramatiques se trouveront dans un contexte socio-politique national. Leurs ouvrages permettront alors de réadapter et



de dépasser le théâtre traditionnel en l'enrichissant des problèmes actuels vécus par les peuples noirs.

Les tentatives de renouvellement qui ont été faites dans les langues extra-africaines ne peuvent pas éviter le danger de l'exotisme, en ce qu'elles s'adressent presque exclusivement au public européen, ni pallier à l'absence d'un public africain.

Dans les pays antillais et américains, au cours des dix dernières années, des expériences furent tentées qui ont donné naissance en Haïti, par exemple, à un théâtre créole et à un théâtre « expérimental nègre » au Brésil. On peut observer que ce théâtre, reposant sur le fond culturel populaire (par exemple l'utilisation des rites du vaudou en Haïti ou de la macumba au Brésil) recueille l'adhésion totale des masses.

Quant au rôle joué par le théâtre nègre aux États-Unis d'Amérique, on peut dire qu'il a suivi le mouvement littéraire général de protestation antiraciste et sociale.

Cependant l'acteur noir se trouve le plus souvent dans une situation équivoque, du fait qu'il n'existe pas d'emploi pour lui dans le répertoire des pays occidentaux et que le répertoire négro-africain moderne ne lui offre pas assez d'emplois à la mesure de ses possibilités.

La solution immédiate d'un problème aussi grave ne saurait être que transitoire. Dans le cas d'une adaptation du répertoire de la dramaturgie universelle au tempérament et aux besoins du public négro-africain, le choix des pièces sera guidé par le souci de présenter, entre autres, des exemples pouvant servir à l'exaltation de la lutte pour l'émancipation et à l'affirmation de la dignité de la personne humaine.

L'amorce d'une véritable solution du problème pourrait être la fondation d'écoles africaines d'art dramatique qui en même temps que la fondation de l'acteur poursuivraient des recherches en vue de la création d'un style scénique africain. Ces écoles devront avoir un caractère national au lieu d'exister sous forme d'initiatives privées subventionnées ou non. Elles devront également éviter de rester isolées dans leurs caractéristiques locales. Un courant d'échanges s'établirait entre elles et les écoles des autres pays noirs, en vue de la constitution du patrimoine théâtral négro-africain qui s'enrichirait et s'affermirait d'une façon constante.

Pour toutes les raisons et considérations qui précèdent, la Commission de littérature appelle l'attention des délégués du Deuxième Congrès des Écrivains et Artistes Noirs, sur les projets suivants à suggérer au divers États Noirs :

1 ) L'institution dans chaque pays indépendant, d'un plan strict et rigoureux de lutte contre l'analphabétisme, ce plan s'inspirant à la fois des techniques les plus modernes déjà utilisées, et des particularités originales des pays où il sera mis en application.

2 ) La multiplication de bibliothèques populaires fondamentalement décentralisées.

L'utilisation de bandes sonores et cinématographiques.

3 ) L'institution de centres de recherches culturelles africaines. Ces centres chargés de l'élaboration des plans pratiques seront en liaison étroite avec les organismes internationaux et les autres nations.

4 ) La traduction dans les langues autochtones, chaque fois que possible, des œuvres représentatives des écrivains noirs d'expression française, anglaise, portugaise, espagnole, etc...

5 ) L'échange de traductions entre les diverses zones culturelles ( française, anglaise, espagnole, italienne ou portugaise ) de l'Afrique et des autres pays à peuplement africain. Les écrivains noirs ne doivent pas nécessairement assumer les contradictions des diverses cultures occidentales, corrélatives des nations qui ont dominé le monde noir.

6 ) La création d'organismes nationaux d'aide aux écrivains. Ces organismes existent d'ailleurs, sous différentes formes, au Ghana et en Guinée.

7 ) La Commission propose la création d'une aide effective aux jeunes écrivains, à l'intérieur même de la Société Africaine de Culture.

8 ) La Commission recommande à la Société Africaine de Culture l'organisation des rencontres culturelles avec les écrivains de tous les pays.

9 ) Enfin, la Commission souhaite que le Congrès appelle l'attention des gouvernements des États Noirs sur la nécessité de susciter et d'encourager la création d'écoles théâtrales, dans le sens étudié ci-dessus.

La Commission de Littérature souhaite que les écrivains négro-africains travaillent à définir leur langage commun, leur manière commune de se servir des mots et des idées, de réagir en face d'eux. Cette volonté d'un langage ordonné exprimant des cultures cohérentes s'incarne entre autres dans le travail à l'intérieur d'une réalité nationale d'où se sera trouvé expulsé le criant désordre spécifique de la situation coloniale. Ce langage, par delà les diverses langues utilisées, par delà les formes légitimes des cultures nationales, contribuerait ainsi au renforcement de l'unité des peuples noirs, et fournirait un instrument de travail à leurs écrivains.

La Commission constate enfin que cette contribution au progrès des peuples négro-africains ne peut que renforcer aussi l'universelle fraternité humaine. C'est avec le souci constant de cette fraternité et de la générosité d'intention qu'elle suppose que la Commission a voulu conduire ses travaux.

( Afrique Nouvelle n° 613 p. 1, Dakar 8 mai 1959 ).

## Poison de chasse au Rwanda.

Près du Parc National de la Kagera habite une population primitive vivant principalement de la chasse : les Banyambo. Ils enduisent leurs flèches d'un poison nommé *bushegwe* et tiré de plusieurs plantes ; la principale est *Carissa oppositifolia* ( L. ) Pichon. La préparation, connue des féticheurs, prend 12 heures. Le poison est conservé en pâte ; tenu au sec il se conserve pendant plusieurs mois. Une application d'essai dans les muscles fessiers d'un bouc adulte en bonne santé a provoqué la mort en 12 minutes. L'action du poison a été constatée surtout sur les intestins et sur le cœur. Quelques heures après, la viande de la victime a été consommée sans effet nuisible. ( J. Haezaert : Bull. Agr. C. B. L. 1. p. 105-116 ).

## Évangile et tradition à Madagascar.

Ce désir profond d'une vie harmonieuse, ennemie de tout excès, cette joie de vivre au sein d'une véritable famille s'étendant à tout le monde dans un échange

constant d'affection, c'est la caractéristique sans doute la plus fondamentale de la personnalité culturelle malgache. C'est le fihavanana qui rend possible cette vie d'affection collective et réciproque, c'est lui qui assure le respect de l'individu dans une société par ailleurs très communautaire, c'est lui qui rend la vie agréable, harmonieuse et douce. Tout est subordonnée à cette valeur humaine suprême. Pour conserver le fihavanana, la bonne entente, les bonnes relations de « parenté-amitié » que recouvre ce vocable, un Malgache sera prêt à sacrifier tout le reste. Le fihavanana est si fondamental qu'il se maintient même envers « ceux que Dieu a pris » : les défunts continuent à faire partie de la famille, d'où le culte des morts, si important dans la vie malgache que des observateurs superficiels ont parlé de « civilisation des morts » à propos de la culture de Madagascar.....

Les essais réalisés, dont je viens de signaler quelques traits importants, pour présenter aux Malgaches les vérités chrétiennes dans les catégories de notre culture traditionnelle, me paraissent concluants. Jusqu'à présent, on s'est contenté de traduire les catéchismes français ou même des traités de théologie. Cette méthode est insuffisante et présente de graves lacunes, qui rendent en fait incompréhensibles à la masse des Malgaches, même cultivés, des points de doctrine importants. Or il est possible de donner à la présentation du christianisme une forme nouvelle, qui utiliserait des catégories purement malgaches, sans danger pour l'orthodoxie de l'enseignement. Il y aurait toute une refonte de cette présentation du Message chrétien, qui serait à entreprendre en équipe par des théologiens malgaches. Il s'agit évidemment là d'un travail de longue haleine, mais qui vaut la peine d'être fait.

Un tel travail ne sera pas utile seulement pour la catéchèse chrétienne. Il sera aussi un apport intéressant à notre culture. Les conditions de la vie moderne en effet, l'éclatement des cadres sociaux de jadis, soumettent à de terribles épreuves notre fihavanana. Les notions que ce terme recouvrent périclitent dans le nouveau contexte actuel. Si elles ne sont pas étendues, élargies, et corrigées sur certains points, ces notions, telles qu'elles ont été comprises et vécues par nos ancêtres, ne correspondront plus aux dures réalités d'aujourd'hui. Mais aucun Malgache ne se résigne cependant à ne plus les considérer comme valeur suprême. Si elles venaient à n'avoir plus leur résonance profonde dans l'âme malgache, si elles ne commandaient plus nos attitudes individuelles ou collectives, alors notre peuple aurait disparu comme malgache, il aurait totalement perdu son visage. Et la culture humaine universelle aurait perdu une de ses parures, petite peut-être mais parure tout de même. Nous ne pouvons pas laisser perdre cette valeur du fihavanana et toutes les vertus qu'elle implique : sens de la famille, sens de la communauté et respect de l'individu, esprit de conciliation et de tolérance, horreur de toute exagération, sens de la discrétion, etc. ( Remy Ralibera : Eglise Vivante, XI. n° 5, p. 324. 1959 ).

## Pourquoi je défends la liberté de l'Enseignement.

LA LIBERTE de l'Enseignement est un droit naturel. Il est donc étonnant que certains luttent avec fanatisme contre l'usage d'un tel droit.

D'autre part, allez visiter les Territoires d'Outre-Mer soit de l'Union Française, soit d'autres ensembles (Britanniques, Belges, etc...) et comptez le nombre d'établissements scolaires tenus respectivement par l'Enseignement Public et par l'Enseignement Privé ainsi que les effectifs d'élèves fréquentant chaque groupe d'établissements.

Si la Ligue Française Laïque de l'Enseignement est loyale, si elle désire sincèrement l'extension de la langue et de la culture françaises, elle devra se convaincre que l'Enseignement libre est absolument nécessaire, que, par conséquent, l'Etat doit pourvoir ou plutôt doit contribuer au fonctionnement des Etablissements scolaires Privés.

D'ailleurs, ce que la Ligue Française Laïque appelle « fonds publics » est en réalité l'argent payé, sous forme de divers impôts, par tout le pays ou par toute la nation, pour tous les besoins de tout le pays ou de toute la nation. Or les habitants de tout le pays ou de toute la nation désirent que leurs enfants soient instruits et de la manière qui plaît aux parents. Par conséquent, il faut que l'Etat pourvoie équitablement et même également, en toute justice, au fonctionnement de l'Enseignement Public (pour satisfaire les parents qui veulent l'Enseignement purement profane pour leurs fils, quoique cela constitue un danger très certain pour ces enfants et même pour le pays tout entier) ainsi qu'au fonctionnement de l'Enseignement Libre pour satisfaire les parents qui veulent que leurs enfants soient initiés aux disciplines profanes et qu'ils reçoivent en même temps l'éducation morale : ces deux choses étant absolument indispensables pour former l'homme dans son intégralité.

J'ai tâché d'expliquer ainsi les choses à Messieurs Deixonne, Alduy, Charles, Lussy, ainsi qu'à M. Benoist, Député Communiste. Ils en sont convaincus pour l'Outre-Mer.

Mais pourquoi ne le sont-ils pas pour la Métropole où les mêmes raisons valent aussi ?

Voudriez-vous donc apporter une rupture à l'Union Française ? - Les Pays d'Outre-Mer, qui sont profondément croyants ou religieux et, dès lors, opposés à l'athéisme ou au matérialisme sont très hostiles au laïcisme ; ils ne seraient peut-être même pas portés à l'adopter, plus tard, en cas d'autonomie, dans leurs constitutions respectives.

Aussi le Parlement Français devrait-il sursoir, actuellement, à tout examen de projets de Lois laïques ou anticléricales jusqu'à ce qu'une nouvelle structure soit un jour donnée à l'Union Française et que chaque Territoire devant entrer dans cet organisme puisse alors décider librement s'il entend ou non rester entièrement laïque dans sa Constitution interne. (A. M. M'Bida, député du Cameroun : dans Afrique Nouvelle N° 449 ; Dakar 13 mars 1956).

## La Famille en Afrique française.

Après avoir permis à des pères d'enfants de s'enrichir depuis 1952 au détriment des pères de famille, il semble que la loi réduira partout les allocations à six enfants uniquement.

Notre propos ici n'est pas de juger du bien fondé de telle ou de telle disposition gouvernementale. Nous voudrions simplement attirer l'attention des hommes au pouvoir sur le fait précis que les allocations familiales ne suffisent pas à résoudre tous les problèmes de la famille africaine.

Une nation se bâtit solidement si les familles sont, elles aussi, solides. A-t-on le droit, en démocratie, de continuer à fermer les yeux sur certaines mœurs qui, dans l'évolution actuelle de nos États, sapent le fondement même de toute Nation: c'est-à-dire la famille? On a vu dernièrement, dans un de nos États de l'ouest africain, une fille se pendre quelques heures après ses «noces» pour montrer qu'elle avait été forcée et que son amour allait à un autre. Rappel brutal à la conscience populaire et à celle des responsables.

Les gouvernements qui auront le courage d'affronter les électeurs jusqu'à supprimer tout ce qui est inhumain dans les coutumes et les habitudes: dot exagérée, liberté refusée aux jeunes filles, dignité de la jeune femme bafouée parfois par ses propres parents, ces gouvernements auront fait pour l'Afrique plus que ceux qui auront comblé d'argent quelques parents dont les enfants ne profitent pas toujours.

Nos Constitutions prévoient la protection de la famille par l'État. Cette protection doit devenir une réalité, et non demeurer lettre morte, ou se limiter aux soins corporels pour quelques privilégiés.

Quand nos jeunes auront compris que le mariage est d'abord l'affaire de deux personnes pleinement conscientes et libres, qui veulent bâtir un avenir solide jusqu'à la mort; quand nos jeunes sauront que les gouvernements tiennent à ce que la famille soit autre chose que le résultat d'un marché entre les vieillards de deux villages, et devienne le foyer d'où sortira la chaleur qui animera toute la nation, alors seulement la construction politique et économique reposera sur un roc et ne craindra ni la pauvreté actuelle, ni les incertitudes de l'avenir. ( Afrique Nouvelle, n° 642, p. 1, Dakar 27 novembre 1959 ).

## L'art ancien de l'Afrique noire.

L'apparition de l'art nègre a bouleversé la pensée occidentale en lui apportant des formes parfaitement adaptées au monde contemporain, fondé sur l'espace-temps

D'où les caractères spécifiques de l'art nègre: dissymétrie, disproportion, insertion dans le présent, fonction sociale. Cet art se propose d'aider chacun à trouver le sens de son existence, qui se détermine en vertu des critères de responsabilité collective, division du travail, complémentarité de l'homme et de la femme.

Qu'il revête la forme royale ou la forme populaire, l'art sert le culte des ancêtres: d'où son aptitude à dégager la personnalité à partir de la tradition. ( M. Rousseau: Rech. et débats Centre cath. intellectuels franç., 24, 44-60, sept. 1958 ).

## Synthèse des règles de droit quant au mariage chez les Tshokwe de Kahemba.

Les fiançailles qui précèdent tout mariage chez les Tshokwe de Kahemba se font selon certaines règles. L'accord conclu, une partie des paiements de mariage

est remise aux parents de la jeune fille. Le mariage lui-même est conditionné par quatre règles strictes : (1) l'aptitude des partis ; (2) le consentement mutuel des époux ; (3) l'observation des rites coutumiers matrimoniaux ; (4) l'approbation du groupe familial *jimo* qu'implique le versement total des paiements de mariage. Les empêchements au mariage sont l'endogamie : ainsi, le mariage est défendu entre membres d'un même *jimo*, entre le *lemba* et ses « enfants », entre frères et sœurs, entre descendants de deux frères et entre les descendants des différentes épouses d'un polygame.

D'autre part, le mariage entre cousins croisés est encouragé. La veuve, avant de convoler en secondes nocces, doit être purifiée. Quant au régime de la propriété, tout ce que la femme possédait avant son mariage reste sous la régie de son *lemba*. Les biens qu'elle acquiert par son travail durant son mariage, par contre, deviennent propriété de son époux. (L. De Wilde: Kongo-Overzee, 23, 3/4, 129-45, 1957).

## La mort Sara.

De narrations, rédigées par les écoliers sara de Fort-Archambault, ayant pour sujet les rites funéraires pratiqués dans leurs villages, et d'observations directes, il ressort un certain nombre d'éléments permettant de décrire un enterrement modèle et de dégager les conceptions sara relatives à la mort.

Les enterrements rassemblent dans le village mortuaire tous les parents et amis du défunt qui, venus souvent de régions éloignées, lui apportent, ainsi qu'à sa famille, un grand nombre de cadeaux. Avant la mise au tombeau, la famille règle les comptes du disparu, réclame tout ce qui lui était dû de son vivant, et recherche les raisons de la mort, attribuée le plus souvent à la responsabilité d'un sorcier qui est contraint de verser une certaine somme d'argent.

Le cadavre est ensuite porté jusqu'à la fosse, fraîchement arrosée, où il est placé la tête à l'ouest. La sépulture est ensuite à nouveau aspergée d'eau et les poteries la transportant sont brisées sur place.

Les femmes, d'une façon générale, donnent libre cours à leur douleur, et il leur est interdit de s'approcher de la tombe. De retour au village, les hommes miment des scènes illustrant l'activité du défunt. Un repas collectif clot la cérémonie.

Les parents les plus proches passent ensuite, suivant leur sexe, trois ou quatre nuits sous un arbre du village. Puis plusieurs jours après, quelques hommes vont verser sur la tombe de l'eau additionnée de chaux.

Les Sara pensent que l'âme du mort reste auprès du cadavre pendant les premiers jours qui suivent le trépas et hante les alentours du village jusqu'au moment où se déroulent les secondes funérailles, un an plus tard environ. Elle est dangereuse, particulièrement pour les femmes et les non initiés et cherche à se venger.

La mort est provoquée par la séparation définitive du corps et du *ndil* ou « âme ». De son vivant, le *ndil* d'un individu vagabonde ; il peut, temporairement, s'échapper pendant son sommeil et aller d'un corps à l'autre, d'où le danger qu'il court d'être accaparé par un sorcier qui le « mange ». L'initiation permet aux hommes de remédier à cela et certains procédés divinatoires leur procurent, également, les moyens de s'y opposer.

D'autre part, une autre catégorie de forces appelées *yo* ou *bessi* sont aussi à l'origine de la mort. Ces *bessi* ont des *ndil* qui ont à charge de faire respecter l'ordre social et infligent aux individus nuisibles maints troubles corporels.

D'une façon générale, la mort physique est fonctionnellement perçue comme un phénomène anti-social, mais par l'initiation qui est l'affirmation au sein de la vie temporelle de la vie éternelle, les hommes s'opposent à ce désordre, ou plus exactement, par la mort initiatique, phénomène favorable à la vie du groupe, ils l'annulent en l'équilibrant. (R. Jaulin : Temps moderne. 139, 449-77, sept/1957).

## Dialectique existentielle des Bantu et Sacramentalisme.

Par unité de vie ( Chinyabuguma ) les Bantu entendent : ( a ) une relation d'être ou de vie avec les descendants, la famille, les frères de clan, l'ascendance et Dieu, source ultime de toute vie; ( b ) une relation analogue avec leur patrimoine, avec tout ce qu'il contient ou produit, avec tout ce qui y croît ou y vit.

La vie est donc une vie intégrale : individuelle en tant que reçue dans chaque existant, communautaire et collective en tant que participée d'une même et unique source. La personnalité est, certes, inaliénable et l'individu est responsable de ses actes, mais cette vie de l'individu n'est saisie qu'en tant que participée, dans une communauté de sang et de propriété.

La mesure de la participation vitale est la norme de la hiérarchie des êtres : source de vie = Dieu; premiers participants = fondateurs du clan; esprits des anciens héros; âmes désincarnées des parents défunts, se hiérarchisent ainsi dans le monde invisible. Dans le monde visible, on descend du Roi et de la Reine-Mère aux chefs de clans, aux chefs de famille, à tous les membres qui forment la tribu et la nation.

Le lien qui unit les membres d'une société bantu est la participation ; leur moyen d'entrer en contact et de resserrer leur union est le symbole, qui joue un rôle à la fois sensible, hiérophanique et unificateur : un objet qui devient symbole tend à briser ses limites concrètes pour s'intégrer dans un système et coïncider avec le Tout.

L'Église est, elle aussi, une communauté basée sur la participation vitale ; les Sacrements y jouent un rôle comparable à celui des symboles dans la dialectique bantu : c'est pourquoi ceux-ci peuvent être considérés comme des pierres d'attente de l'Église du Christ. ( V. Mulago : Rech. et débats Centre cath. intellectuels franç. . . . 24, 146-71, sept. 1958. )

## Ndo ou Okebo.

Dispersés en groupes sous la tutelle soit des Alur, des Hema ou des Logwara, les Ndo ou Okebo habitent le pays à l'ouest du lac Albert et du Nil. Leur nom-

bre est évalué à quelque 25.000 individus. Ils se disent les descendants de Kebu, lui-même fils de Mazu, l'être suprême, et se nomment Kebunzu. Le nom Ndo, qui signifie étranger ou esclave, fut donné par les Logwara aux Avare, un sous-groupe Okebo. Ceux-ci viennent-ils d'au-delà du Nil ou bien des bords de la rivière Zavo (Soudan), ou bien encore du mont Mandiri ?

Actuellement les Okebo sont devenus sédentaires et se sont établis comme agriculteurs. Seul le groupe, assez important d'ailleurs, des Onder possède des troupeaux de bovidés. Plutôt que de s'installer dans le village proprement dit, les Okebo qui ont une organisation patrilinéale, se groupent en familles, la plupart du temps sur des collines. (I. V.: Kongo-Overzee, 23,3/4, 213-23, 1957).

## Zegui, Dieu chez les Nzakara.

Les Nzakara forment une population de 50.000 âmes environ, établie à cheval entre le Congo belge et le Soudan. Bien que faisant régulièrement appel à l'intervention des mânes et autres esprits, le Nzakara désespéré et sujet au plus vif désespoir se tourne inévitablement vers l'être suprême Zegui, qui à ses yeux est omniprésent et tout-puissant. A mesure que l'on se familiarise avec la vie coutumière des Nzakara, on constate le rôle important qu'y joue Zegui, l'étude de la langue le prouve, quoique personne ne puisse donner une image concrète de cette divinité. (C. Zaal · Kongo-Overzee, 23, 3/4, 226-31, 1957).





# Bibliographica

**G. HULSTAERT : Losáko, la salutation solennelle des Nkundó. A.R.S. C., Mor. Pol. Mém. XX, 1, 223, p. Bruxelles, 1959, 225 fr.**

Après son magistral ouvrage « Proverbes môngo » <sup>1)</sup> publié en 1958, le R. P. Hulstaert nous présente une nouvelle publication du même genre et de la plus haute importance. Dans des revues les plus diverses, des proverbes de toutes les ethnies congolaises ont été publiés. Jusqu'à présent on n'a pas publié de collection de proverbes aussi importante que celle du recueil du P. Hulstaert.

Le livre nouveau du P. Hulstaert est important au point de vue style oral, parce qu'il nous présente quelque chose d'inconnu chez les autres peuplades congolaises. Jusqu'à présent le genre littéraire nsáko n'a été signalé que chez les Môngo. Des études antérieures en ont publié des exemples; ce recueil nous présente une collection importante.

Losáko est le nom donné au salut solennel, de mise envers les supérieurs, en usage chez les tribus Nkundó. Le caractère personnel du losáko est un des principaux éléments qui le distinguent du proverbe qui exprime une idée, une règle, une situation générales. Il y a deux sortes de nsáko : les nsáko proprement dits, ( le présent volume en donne 568 ) et des proverbes servant aussi de nsáko ( le recueil en donne 64 ). Un grand nombre de cette dernière catégorie ont déjà trouvé leur place dans les Proverbes môngo. L'auteur renvoie aux numéros de ce livre. Nous en comptons 404, de sorte qu'en tout, plus d'un millier de nsáko ont été notés et édités par l'auteur.

Dans l'introduction, l'auteur explique ce qu'on entend par losáko et en donne l'étymologie. Il indique la différence entre losáko et lombongo ou proverbe, même au point de vue de la forme extérieure.

Certains nsáko sont répandus sur un vaste territoire et utilisés par un nombre important d'individus. D'autres sont inventés selon les besoins personnels ou dans des circonstances données. Les nsáko ne sont pas employés dans tout le territoire

---

1) Dans le compte rendu que A. Burssens donne du livre « Proverbes môngo » dans Kongo-Overzee, 1958, p. 187, l'auteur écrit : « Waar deze ( de spreekwoorden ) der Nkundo-Mongo te vinden zijn, kan men te weten komen als men de Bibliografie over de Mongo ( Brussel, 1956 ) door A. De Rop raadpleegt. Deze auteur vermeldt echter niet drie spreekwoorden-bundels die het werk van Hulstaert zijn voorafgegaan : E. A. Ruskin, Mongo Proverbs and fables ( 1921 ) Wilna Smith Jaggard, Proverbs of the Nkundo-Mongo Tribes in Belgian Congo ( gepolycopieerd, 1949 ) en het werk van Elsworth E. Farris in 1903 te Bolobo gedrukt. »

Le recueil de Ruskin est cité à la page 85, n° 3; ceux de Wilna Smith Jaggard et de Farris, sont cités à la page 82, n° 3.

Ces recueils sont ordonnés d'après la société missionnaire qui les a édités. Cfr introduction p. 6. Même là où nous avons cité les études sur la littérature orale, éditées dans des revues ( p. 53 ), nous nous sommes référés aux œuvres éditées par chaque société missionnaire séparément.

móngo; l'auteur tâche d'en délimiter l'aire d'utilisation.

Comme pour les autres publications récentes du P. Hulstaert (son dictionnaire lomóngo-français, ses proverbes móngo), le recueil des nsáko est le travail de plus de 30 ans de recherches. Au fur et à mesure de son long séjour chez les Nkundó, le R. P. Hulstaert a noté, classé, cherché l'explication et l'application de ces nsáko.

Tout comme pour les proverbes móngo, cette collection de nsáko est rangée alphabétiquement. En premier lieu l'auteur donne la forme complète, ensuite la forme élidée, telle qu'elle se présente dans la réalité de la prononciation courante. Suivent la traduction, l'explication et l'application de chaque losáko.

L'orthographe élaborée par l'auteur est basée sur l'alphabet « Africa » et est employée en lomóngo depuis 25 ans. La tonalité est marquée, comme dans toutes les autres publications móngo de l'auteur. Comme tant d'autres ouvrages linguistiques du même auteur, ce travail prouve la beauté du lomóngo qui possède une grande variété d'expression et un style imagé.

A. De Rop.

### **J. VAN HECKEN : Les réductions catholiques du pays des Ordos.**

103 p. Beckenried 1957.

Une série d'articles parus dans la Nouvelle Revue de Science Missionnaire a été groupée dans une brochure des cahiers de la même revue. L'auteur y décrit la colonisation chinoise d'une partie de la Mongolie intérieure et le travail missionnaire de Scheut parmi les populations immigrée et autochtone, en se servant du moyen des « réductions » analogues à la méthode des Jésuites au Paraguay et qui ont partiellement inspiré certaines méthodes missionnaires modernes en Afrique centrale.

Les beaux résultats ne cachent pas les faiblesses du système qui, tout compte fait, s'est montré fructueux pour l'établissement de l'Église. L'œuvre a été détruite par les Communistes; cependant la réussite essentielle reste attestée par la foi vivace au point d'avoir produit de véritables martyrs.

G. H.

### **W. BUHLMANN : Die Predigtweise in Afrika. 38 p. Beckenried 1956. sfr. 2,50.**

Ce cahier XIII de la collection de la Nouvelle Revue de Science Missionnaire reproduit un article paru dans cet intéressant périodique. La nécessité de l'adaptation de la prédication est basée tant théologiquement sur le dogme de l'Incarnation que pratiquement sur les différences entre les cultures et les classes, spécialement par égard aux peuples primitifs. Les exigences d'adaptation reposent sur la mentalité spécifique des Africains, sur leur langage expressif et imagé, sur l'importance et la nature des gestes, sur le caractère particulier de leur art oratoire et conséquemment sur leurs méthodes pour entraîner les convictions. D'où la nécessité pour le prédicateur de se mettre au niveau de son auditoire s'il veut que sa parole l'émeuve et ainsi obtienne son effet.

G. H.

**J. HOFINGER + J. KELLNER : Der priesterlose Gemeindegottesdienst in den Missionen. 43 p. Beckenried 1956.**

Reproduction d'un article paru dans la Nouvelle Revue de Science missionnaire, cette brochure souligne l'importance de services religieux, surtout le dimanche matin, tenus en l'absence du prêtre, de préférence sous la conduite d'un fidèle désigné à cet effet. Sa valeur est surtout grande là où règne la persécution, comme le montre l'expérience chinoise. Pareilles situations pouvant se reproduire ailleurs (même en Afrique) il convient d'organiser ces sortes de services dès maintenant. Ils sont d'ailleurs nécessaires pour les jeunes chrétientés, tant du point de vue catéchétique que pastoral. La préférence des auteurs se porte sur un service où l'on donne la place alternative à la Parole de Dieu (épître, évangile, catéchèse), et à la prière. Plusieurs modèles sont présentés qui font la meilleure impression. Il serait sans aucun doute fort utile de les adapter pour le Congo où tant de chrétientés de l'intérieur sont dépourvues de la messe dominicale.

G. H.

**P. MUNE : Le Groupement de Petit-Ekonda. A.R.S.C. Mor. Pol XVII. 4. 72 p. Bruxelles 1959. 75 fr.**

Ce mémoire couronné au concours annuel de 1958 et rédigé en lonkundo, a été traduit avec grand soin par le P. E. Boelaert. La brochure donne face à face l'original et la traduction. Une généalogie et cinq cartes rendent plus facile la compréhension des situations familiales foncières que l'Européen même colonial a si difficile à saisir.

L'étude présente un bon aperçu général des droits fonciers indigènes. Le tout est basé sur la monographie d'un seul petit village. C'était le meilleur point de départ pour une recherche analytique, dans laquelle l'auteur a parfaitement réussi. Sans doute le lecteur européen se pose-t-il nombre de questions suggérées par son propre point de vue juridique; mais ici il trouve sans doute la première étude du genre faite par un Congolais et basée uniquement sur les conceptions juridiques et sociologiques autochtones. C'est d'ailleurs là que se trouve le grand mérite de cet ouvrage, qui ne manque pas d'autres qualités, parmi lesquelles l'on peut louer spécialement l'ordre et l'agencement.

A strictement parler les données de cette étude se bornent au seul village d'Ekonda ea Bompou. Il faut donc se garder de généraliser hâtivement. Car malgré l'unité culturelle de l'ethnie Môngo il existe pas mal de différences entre les diverses divisions, même entre groupes voisins, différences que seule une enquête géographique appropriée pourra déterminer et circonscrire. Cependant, d'autre part, cette même unité permet des généralisations provisoires et hypothétiques, si elles restent dans les limites raisonnables, surtout pour ce qui concerne les principes juridiques fondamentaux, à l'exclusion des applications de détail aux situations de fait. De toute façon, la présente étude confirme certains points qui ont déjà été mis en lumière pour d'autres groupements môngo, notamment la possibilité de cession et de louage de terres, les règles particulières d'appropriation des pêcheries, et in-

dividualisation des domaines fonciers bien plus avancée que ne le reconnaît l'administration coloniale.

A côté du thème central, l'étude touche incidemment à plusieurs points sociologiques, parmi lesquels on note: la composition des villages, l'origine des segmentations, la solidarité clanique, les pactes interclaniques, l'anthropophagie, la distinction entre les lois, etc.

Il faut souhaiter que de nombreux Congolais imitent l'exemple de P. Mune et se mettent à étudier leur droit clanique et leurs sociétés ancestrales, non seulement pour sauver de l'oubli des données scientifiques précieuses, mais aussi pour y trouver de l'inspiration dans le renouveau annoncé par l'évolution politique actuelle.

G. H.

**M. LUWEL : Otto Lindner, 1852-1945. Een weinig bekend medewerker van Leopold II in Afrika. K. A. K. W. Mor. Pol. X III. 3. Brussel 1959. 330 p. 350 F.**

Zelfs in de « Voorlopige Lijst der personen die kunnen opgenomen worden in de Belgische Koloniale Biographie » komt Lindner's naam niet voor. En toch heeft de noeste zoeker, Luwel, prachtig werk verricht met deze uitgave. Zijn bedoeling is eigenlijk de publicatie van een serie nog totaal onbekende documenten, voornamelijk instructies van Strauch aan Lindner, waarin op tastbare wijze het tastende en zich-aanpassende voortschrijden van 's Konings Kongo-politiek te voorschijn komt.

Misschien hadden die documenten wel iets overzichtelijker kunnen ingelijst en aangeduid worden, ook in de inhoudstafel, maar hun eigenlijke historische waarde wordt daardoor niet aangetast.

Ook de inleidende levensbeschrijving van Lindner is een knap stuk werk, dat heel wat opzoeken gevegd heeft. Om het te vervolledigen hadden we nog wel de verhoudingen van Lindner tot de inlanders en het oordeel der inlanders over Lindner moeten kunnen hebben, maar dat zal wel in geen documenten zijn vastgelegd.

Met belangstelling en betrouwen zien we de verdere werken van schrijver te gemoet.

E. Boelaert.

**R. M Slade : English Speaking Missions in the Congo Independent State (1878-1908) A. R. S. C. XVI. 2 Bruxelles. 1959. 434 p. 400 F.**

C'est tout à l'honneur de l'Académie Royale des Sciences Coloniales d'avoir publié ce travail qui a valu à son auteur le titre de docteur en philosophie à l'Université de Londres.

Pour écrire cette histoire des missions protestantes dans l'État Indépendant, l'auteur a compulsé avec un soin scrupuleux des tas d'archives officielles et pri-

vées aussi bien en Belgique, qu'en Angleterre et en Amérique et elle donne des renvois précis pour chacune de ses données et de ses assertions. Qu'on est loin ainsi des insinuations globales malveillantes qui ont encore cours dans notre presse coloniale. Ce n'est pas uniquement pour le chapitre 4 qui donne un aperçu de la campagne anti-congolaise ( pp. 238-327 ), mais aussi pour le chapitre 3, sur les méthodes missionnaires ( pp. 164-237 ), écrit avec un sens chrétien remarquable.

S'il est permis de regretter que la carte 2 ne soit pas plus précise, la table des noms peut être considérée comme un modèle du genre.

E. Boelaert.

## G. FRADIER : *Orient et Occident*. 48 p. Unesco 1958

Le titre complet de cette brochure « *Orient et Occident peuvent-ils se comprendre ?* » indique le but : aider à cette compréhension mutuelle des deux blocs culturels. Cet objectif majeur l'Unesco croit pouvoir l'atteindre par le truchement d'une meilleure connaissance des valeurs culturelles réciproques. L'auteur n'exclut pas l'Afrique, mais ne s'y attarde pas, alors que ce continent mériterait d'être englobé d'autant plus que pour lui la situation est encore moins brillante que pour l'Asie.

La grande érudition ne masque pas entièrement le point faible : les relations et la compréhension mutuelle du Moyen-Age n'ont pas empêché l'ignorance et la méfiance actuelles. Il semble bien que la connaissance ne suffit pas à l'amélioration des rapports entre les sociétés comme entre les individus ; la bonne volonté alimentée par l'humanisme véritable et la charité chrétienne n'aurait-elle pas une importance supérieure ?

G. H.

## Collection : « *Pas à pas avec la Bible* ».

L'initiation à la lecture de la Bible s'intègre tout naturellement au plan d'action du grand renouveau liturgique et biblique qui caractérise actuellement la vie de l'Église. Voici alors une initiative extrêmement sympathique, qui réalise le rêve d'un pasteur français et sans doute aussi de beaucoup de ses collègues, préoccupés de l'introduction de la Parole de Dieu dans les milieux populaires.

Sous la direction active de Dom Thierry Maertens, l'Abbaye de Saint-André à Bruges vient de terminer une édition, commencée en 1955, d'une quarantaine de brochures, de 60 à 100 pages chacune, à un prix vraiment modique, entre 5 et 10 fr. par brochure, donnant une « initiation essentielle et première » aux différents livres de l'Écriture-Sainte.

A vrai dire, chacune de ces brochures, agréablement présentée, constitue une véritable étude en même temps qu'un commentaire discret du texte sacré. La conception en est partout la même, elle suit le schéma d'une bonne analyse littéraire :

- Avant la lecture : date et circonstances de la composition, idée maîtresse, plan, personnages, but . . .
- Pendant la lecture : division claire, analyse brève, explication et commentaire très succincts . . .

— Après la lecture : synthèses et conclusions pratiques.

Nulle part le lecteur non-spécialiste ne se sent embarrassé par une érudition vaine ou des détails critiques de l'apparat scientifique dont le lecteur averti retrouve pourtant la base solide sous-jacente. C'est l'idéal grégorien du commentaire biblique : « Expositio ita nescientibus fiat cognita, ut tamen scientibus non sit onerosa. » ( Hom. 13 in Ev. )

Malgré cette unité de conception, chacune des différentes brochures garde son caractère propre et est manifestement l'œuvre d'auteurs différents ( souvent anonymes ), de spécialistes qualifiés. En feuilletant au hasard nous découvrons p.ex. dans la brochure « Judith-Esther » ( n° 11 ) un style clair et élégant, d'une admiration contenue; le ton par contre du n° 26, introduction générale au Nouveau Testament, se rapproche davantage de celui, imagé et direct, du conférencier populaire; alors que les annotations brèves et objectives de la brochure sur « Saint Mathieu » dénotent plutôt l'esprit scientifique. Ceci ajoute à la variété de la collection et en rend la lecture plus agréable.

Telle qu'elle se présente, cette œuvre qui ne manque pas d'envergure malgré son prix si abordable ( à peine 300 fr. pour plus de 1500 pages ), nous semble destinée à faire beaucoup de bien. On y trouve en effet un guide sûr et agréable, un complément indispensable à l'une ou l'autre de ces belles éditions de la Parole écrite de Dieu, qui ont vu le jour ces dernières années. On lui souhaite la plus large diffusion.

A. D. B.

**A. ROEYKENS. Léopold II et l'Afrique 1855-1880. A.R.S.C. Mor. Pol. XIV. 2. 1958. 412 p. 400 F.**

Het is wonderbaar met welke ijver P. Roeykens zich sinds 1953 schijnt geworpen te hebben op de taak koning Leopold II te verheerlijken als de geniale en onbaatzuchtige stichter van de Onafhankelijke Kongostaat.

Na een tiental studies op dit gebied, geeft hij hier een samenvatting van zijn bevindingen en van zijn opvattingen. En hij herhaalt al bij de aanvang hoe het zijn doel is aan te tonen hoe onze koning hier ver verheven is boven de eerezucht en het egoïsme dat de andere mogendheden kenmerkt: « Il a poursuivi un dessein personnel, d'une portée patriotique, humanitaire et internationale incontestable qui le place au-dessus de tout égoïsme et de toute vaine ambition » ( p. 9 ). « Les pages qui vont suivre n'ont d'autre ambition que d'exposer cette vérité » ( p. 10 ). « Léopold II avait non seulement à triompher des obstacles que lui créaient l'ambition et l'égoïsme des autres nations... » ( p. 10 )...

Naast die ongewone, zedelijke verheerlijking, beoogt P. Roeykens hier ook nog zijn Koning te verheerlijken als een superieure, geniale geest, die reeds vanaf 1875 het vaste plan had gevormd in Afrika een Onafhankelijke Staat te stichten.

Ook hier schijnen de meeste geschiedschrijvers het wel niet eens te zijn met P. Roeykens. Maar in zijne begeestering laat deze zich niet van de wijs brengen en tot twee maal toe herhaalt hij, dat het dokument, dat zijn overtuiging onbetwistbaar moet bewijzen, zeker nog eens zal gevonden worden ( p. 280,313 ). Op meerdere plaatsen blijkt trouwens, hoe de schrijver zich graag laat verleiden tot veronder-

stellingen en hypothesen, die op de historische zekerheid vooruitlopen in de richting van zijn overtuiging.

En vooral tegen het eind aan zijn sporen te ontdekken van al te vlug werk : het storende Stomby van p. 277, de verwijzing (p. 000) van p. 294, de uitzonderlijke waarde gehecht aan de studie van kap. Verstraete (pp. 303-310), en een paar onverstaanbare zinnen onderaan p. 294 en 317. Ook het bijvoegsel (328-403), met al zijn nieuwe vraagtekens, had nuttig in de tekst van het werk verwerkt geweest.

E. Boelaert.

**A. Durieux : Souveraineté et communauté belgo-congolaise. A. R. S. C. Bruxelles 1959. 90 p. 100 frs. Mor. Pol. XVIII. 2.**

La première partie du mémoire de M. Durieux pose que, juridiquement et politiquement, dans la situation actuelle des choses, les Congolais sont membres de l'état belge et qu'ils n'ont que la nationalité belge : « il ne se conçoit pas de distinguer une communauté qui soit belge et congolaise, pas plus que, pour la Belgique d'Europe, on ne conçoit de considérer une communauté d'expression flamande et une communauté d'expression française. Il n'y a qu'une communauté : la communauté belge » (p. 49).

Reste, et M. Durieux n'en parle pas beaucoup, que la souveraineté belge sur le Congo est limitée tout de même par les conventions internationales et par sa « mission sacrée » de mener les Congolais à pouvoir librement disposer d'eux-mêmes.

Et puis, « à côté du droit, il y a la vie, il y a la réalité, il y a les hommes » (p. 3), et l'état le plus unitaire ne peut prospérer sans une conscience nationale, sans « ce sens communautaire qui ne peut trouver son plein épanouissement que dans le libre consentement des individus en vue de la recherche d'un bien commun » (p. 52).

Quel que soit donc le destin du Congo, continue M. Durieux, si l'on veut sauvegarder la communauté belgo-congolaise, il est « d'importance vitale » (p. 72) de créer, de développer ce sens communautaire entre la Belgique d'Europe et le Congo.

Dans une seconde partie de son travail. M. Durieux expose donc les principaux éléments d'une telle communauté, qui sont, selon lui ; la compréhension et le respect de la dignité humaine, la formation d'un esprit civique, l'esprit de la civilisation occidentale, la langue française, l'extension d'une législation commune et la participation à la gestion de la chose publique.

Entraîné par sa sympathie marquée pour l'état belgo-congolais unitaire, l'auteur raisonne ici comme s'il n'existait réellement d'autre communauté que la communauté juridico-politique de l'état, d'autre peuple que le groupe des membres de l'état, d'autre patrie que l'état, d'autre nation que l'état. Tout attachement, tout nationalisme, basé sur l'origine commune, la langue ou la culture, est pour lui du romantisme (p. 66), du mysticisme (p. 66) conduisant à de vaines et stériles querelles (p. 70).

N'est-il pas étonnant comment toute une école de juristes en est arrivée à nier aussi complètement la valeur humaine d'un attachement si naturel ? La pié-

té, comme vertu et comme devoir, nous lie d'abord à nos parents, et — par extensions successives — à notre famille, à notre famille élargie, à toute cette famille encore plus élargie, dont les membres possèdent en commun une origine, un patrimoine de traditions, de manières de sentir, de penser, de parler et de vivre, qui leur est propre ; à notre communauté populaire, ethnique, linguistique, culturelle.

C'est tout de même à ces communautés-là que le droit naturel et le droit des gens ont donné le nom de nations et ont reconnu le droit de disposer d'elles-mêmes.

Il est bien vrai que beaucoup de ces nations ont été incorporées en tout ou en partie dans un état ou dans des états différents, trop souvent par une histoire de conquêtes et de marchandages diplomatiques contre leur volonté ;

Il est bien vrai que l'état moderne unitaire a réussi à imposer aux juristes l'identification d'état et de nation, et à créer ainsi une équivoque profitable,

Mais il reste que même le droit international moderne doit reconnaître à ces nations naturelles, comme minorités ethniques, culturelles ou linguistiques, des droits allant jusqu'au droit de révolte,

Et que les juristes eux-mêmes doivent bien en arriver à reconnaître une nationalité de fait à côté d'une nationalité de droit, une nationalité ethnique à côté d'une nationalité juridique.

M. Durieux dira d'ailleurs lui-même, dans une communication ultérieure, que « la question de la nationalité est essentiellement différente du principe des nationalités ».

Et si, dans la deuxième partie de son travail, M. Durieux argumente comme si la communauté belgo congolaise devrait être une communauté étatique de culture, de langue et de civisme unique, il oublie pratiquement de considérer la possibilité d'un état fédéral ou d'une confédération d'états à plusieurs cultures, langues et civismes. C'est ce qui rend son exposé si illusionniste, si à côté de la réalité.

E. Boelaert.

## **S. FRANCO-DAUNE : Le Régime Foncier au Congo Belge. Belgique Congo Bruxelles s. d. 131 p. 200 fr.**

Le but de cet ouvrage est de présenter « une synthèse de la législation actuelle, appuyée de quelques décisions de jurisprudence ». C'est dire en peu de mots tout son intérêt. Il y est traité des points suivants : les principes de base, les bases des mutations ou l'acquisition de la propriété, le régime hypothécaire, le régime minier, les droits d'enregistrements. Une série de formulaires annexée ajoute à l'étude une note éminemment pratique.

Ce petit livre est donc appelé à rendre de bons services à tous ceux qui désirent obtenir une vue d'ensemble sur le régime foncier au Congo. Pour nos lecteurs il est cependant utile d'ajouter qu'il ne traite que de la législation écrite ; il n'y est d'aucune façon question des régimes fonciers ancestraux. Il n'est fait état des droits coutumiers que tels qu'ils sont définis dans la loi, sans même donner aucun écho aux théories des juristes officiels ou aux pratiques administratives. Le ta-



bleau présenté n'en est que plus net. Mais il n'y faut pas chercher ce que l'auteur n'y a pas voulu mettre : une vue complète de la question foncière au Congo.

V. M.

**J. DENIS : Le phénomène urbain en Afrique** A. R. S. C. Mor. Pol. XIX. 1. 407 p. Bruxelles 1958 500 fr.

Abondamment illustré de cartes géographiques et de photographies, cet imposant volume présente le résultat d'une mission d'étude entreprise dans divers pays d'Afrique centrale : Cameroun, A. E. F., Angola, Rhodésies, Nyasaland, Est africain britannique et, évidemment, Congo Belge. Plus importante que l'extension géographique est la définition et la caractérisation que l'auteur réussit à donner du phénomène social qu'on appelle « ville » et spécialement de la ville centrafricaine, à laquelle se limite son enquête.

L'étude donne un aperçu clair et méthodique des tous les éléments du phénomène. La première partie étudie la définition et l'histoire des villes centrafricaines, leur localisation sur le terrain, leurs fonctions économiques et sociales, leur rythme et les facteurs de leur croissance, leurs structures avec les problèmes de ségrégation et d'urbanisme. La deuxième partie consacrée à la population urbaine expose en détail les points suivants : les origines et le phénomène migratoire, les facteurs répulsifs du milieu coutumier et les attraits de la ville, les caractères des migrations, enfin la démographie urbaine ( rapport des sexes, état-civil, structure des âges, la famille et l'enfant ). La troisième partie traite du milieu urbain : le monde du travail ( avec ses problèmes de qualification professionnelle, de salaires, de chômage, de travailleurs indépendants ), l'habitat ( européen, africain, camps de travailleurs, aide à la construction, lotissements, etc. ), les équipements ( infrastructures, aménagements du terrain, équipement économique et social ). Cette énumération succincte fait voir la richesse des matières traitées et la complexité des problèmes. Aussi toute personne qui s'intéresse à la sociologie ou simplement aux problèmes humains en Afrique lira-t-elle avec grand intérêt ce livre qui constitue en même temps un ouvrage qui restera utile pour la consultation.

Les conclusions de l'auteur concernant l'influence du phénomène urbain sur le milieu rural sont à méditer. Il ne nie pas les perturbations profondes causées par la ville dans la vie indigène, ni sa tendance à déséquilibrer le pays socialement et politiquement, — et encore attribue-t-il les perturbations, économiques surtout, à l'imprévoyance des autorités responsables plutôt qu'au fait urbain en lui-même, — mais il insiste surtout sur l'utilité que peut en retirer le milieu rural lui-même, afin d'arriver à l'unique civilisation où s'intégreront harmonieusement citadins et ruraux. Souhaitons que la réalité ne soit pas trop dissemblable de ces beaux espoirs et parvienne à remonter le courant anti-rural de notre civilisation moderne.

G. H.

**J. ROUSSEL: Catéchisme des éducateurs chrétiens.** 263 p. Wesmael-Charlier, Namur 1957. 82 fr.

« Les parents, la mère de la famille surtout, et les éducateurs doivent se préparer à leur mission irremplaçable: Former le Christ dans l'âme des petits. Le CATE-

CHISME des Educateurs CHRETIENS veut leur donner une idée de l'éducation chrétienne et les mettre à même de remplir leur mission divine auprès des petits enfants ».

On ne saurait mieux que par ces paroles de l'auteur, expliquer le but et en même temps dire l'importance du présent ouvrage. Il aura une place de choix parmi les manuels pour l'enseignement de la religion dans les écoles congolaises, puisqu'il a été spécialement rédigé pour ce pays. Tout en étant pleinement conscient des difficultés énormes de la tâche, le recensant aurait préféré une adaptation plus poussée aux situations particulières de ce pays et aux conceptions de ses habitants, surtout dans le domaine du mariage, pour les croyances païennes et les pratiques magiques, en matière sociale, etc. La question est évidemment en rapport avec les milieux et les personnes auxquels l'ouvrage est destiné.

Le peu de place donné dans le texte aux conceptions autochtones fait supposer qu'il s'adresse aux Européens, mais le Vocabulaire à la fin du volume est composé à l'intention des catéchistes indigènes (cf *ÆQUATORIA XXI* 1959. 4 p. 156).

La méthode semble bonne, mais elle ne peut être jugée définitivement qu'après un long usage dans les divers milieux. On peut d'ailleurs beaucoup épiloguer à ce sujet, et beaucoup dépend de qui doit l'employer. Mais tel quel l'ouvrage est appelé à rendre de grands services et mérite une large diffusion. G. H.

**J. DEMPSEY : Missione sul Nilo. 334 p. 1958. L. 800.**

Edité avec grand soin (impression nette, belles illustrations, cartes) par l'Editrice Nigrizia, via Meloncello 3/3, Bologna, ce livre présente un mélange bien réussi d'une double description : la vie d'un missionnaire en Afrique et les coutumes et mœurs de l'importante tribu des Shilluk au Soudan.

L'histoire de la mission est mêlée à celle du peuple. La traduction italienne a respecté l'humour natal de l'auteur, Anglais, missionnaire de Mill Hill. Le livre est plein de vie et on y sent partout la charité missionnaire envers les populations évangélisées jointe au respect pour leurs coutumes, même lorsqu'il faut en décrire les déficiences. Il est donc d'un sain optimisme réaliste. V. M.

**Albert DE ROP M. S. C. : Théâtre Nkundó. Studia Univesitatis « Lovanium », Fakulteit van Wijsbegeerte en Letteren, 7. Leopoldstad, 1959. 59 bl. 65 fr.**

Dit boekje is reeds het zevende werk over de Nkundó-Móngo dat wij van de E. P. A. De Rop mogen begroeten. Na zijn degelijke « De gesproken woordkunst van de Nkundó » (Tervuren, Ann. v. h. Kon. Museum van B.-Kongo, Linguistiek 13, 1956) biedt hij ons hier een toneelstukje, ter illustratie van wat hij daar (in het derde hoofdstuk, bl. 54-7) over het toneel schreef.

In de Inleiding (3-6) spreekt hij ons 1. over het Nkundó-toneel als deel van een kunstdansfeest, en 2. over het toneel onafhankelijk van de dans. Het stukje dat hier in oorspronkelijke tekst en vertaling voorligt, hoort bij de tweede soort : een los toneelstukje, onlangs nog door een onderwijzer samengesteld en bij de uitvoering op band opgenomen. Het gegeven in het volgende : een meisje wijst alle vier huwelijksaanzoeken een na een van de band ; haar voorkeur gaat naar een jongeman met een ronkende naam, in feite een nietsnut die niet eens in staat blijkt het onwettig kind van zijn vrouw van de dood te redden, en zelf wordt opgeknoopt. Zedeles in

de vorm van een spreekwoord : meisjes, luistert toch naar de goede raad van jullie verwanten, willen jullie een degelijke man treffen. Een koor hervat de refreinen die door de verhaler of door de spelers worden aangeheven. Het is een levendig stukje echte volkskunst, dat de mensen in hun dagelijkse doening uitbeeldt en daarbij nog zeer leerzaam is voor wat de huwelijksgebruiken betreft.

Als slot kunnen we alleen de wens uiten, dat ons nog veel zulke pareltjes « gesproken woordkunst » worden geschonken. Maar voor andere Kongolese talen zal er nog veel werk moeten verzet, vooraleer ze op hetzelfde peil staan als het driemanschap Hulstaert-Boelaert-De Rop het Nkundó-Móngó en zijn kultuur hebben gebracht.

Jan DAELEMAN S. I

## A. DE ROP, M S. C. : De gesproken woordkunst van de Nkundó Ann.

Mus. B. Ling. 13, Tervuren, 1956 (272 bl.).

Dit werk is een pionierswerk op het gebied van de « gesproken woordkunst » van een bepaalde stam, hier de Nkundó, woonachtig in de Middenkuip van de Kongo-stroom. We begroeten het dan ook met bijzondere vreugde. Voorheen lagen de verscheidene uitingen van « gesproken woordkunst » over vele artikels verspreid, in vele tijdschriften en weekbladen. Dit boek is niet alleen een bloemlezing, maar tevens een degelijk verantwoorde verwerking en verstelselmatiging van het gedurende ongeveer dertig jaar verzamelde materiaal.

Ieder die zich met « g. w. » van een of andere Kongolese stam bezighoudt, voelt zich verloren, en weet niet hoe de zaak aangepakt. Dit werk kan als leidraad dienen bij zulke studie, natuurlijk aan te passen aan de werkelijk bestaande « g. w. » van het bestudeerde volk. Onnodig nog te wijzen op het verschil tussen « g. w. » ( in het Frans wel erg ongelukkig « littérature orale » genoemd, een tegenstrijdige benaming; beter ware « style oral » of wellicht « art oral » ) en de gewone « letterkunde » gelijk wij die bij ons kennen; evenmin op het feit dat bij de studie ervan andere maatstaven dienen aangelegd dan bij onze klassieke literatuur.

Nu is het mogelijk dergelijk werk vanuit verschillende standpunten te beoordelen, en kan men vanuit een eng standpunt erop afdingen. Zo men zich beperkt tot het louter etnologische of taalkundige aspekt, doet men afbreuk aan zijn waarde, die boven het louter etnologische of taalkundige uitstijgt. Het louter etnologische standpunt bij beoordeling van de « g. w. » is erg eenzijdig, en drijft men het op de spits, dan heeft men weinig of geen oog meer voor de kunstwaarde; het overwicht krijgt dan de kulturele funktie, en de scheppers van « g. w. » wordt zonder meer alle « bezieling of dichterlijke inspiratie » ontzegd. Terecht weerlegt S. deze eenzijdige opvatting, en wijdt hij een heel hoofdstuk aan « De Lyriek » ( H. IV ). Ook rijmelars kunnen handig goochelen met verzen en rijmen, maar dat wil niet zeggen, dat er geen « bezielde » dichters bestaan. Hoe kan men trouwens de « kultuurwaarde » ten volle waarderen, zonder oog voor de kunstwaarde? Alleen hamert S. er, dunkt ons, te veel op, waar de zaak toch voor zichzelf spreekt. Dit geldt ook voor wat wordt aangevoerd ter verantwoording van de benamingen « zang en lied » ( H. I, bl. 16-9 ).

De indeling van de stof lijkt ons bijzonder geslaagd: eerst de grote tweedeling in (1) g. w. in *ritmische* of *gebonden stijl*, en (2) g. w. in *niet-ritmische* of *losse stijl*. Deze indeling wordt gerechtvaardigd tegen de opvatting in van de E. P. V. VAN BULCK die, in navolging van de E. P. M. JOUSSE, de « g. w. » beperkt tot « g. w. » in *ritmische* of *gebonden stijl*, maar er anderzijds toch duidelijk stukken « in losse stijl » in onderbrengt ( z. bl. 8-12 ), als de « gezelschapsdictie », met de dierensprookjes, waar er, buiten hier en daar enkele « gestolde » refreintjes, van « schommelende maat- en reekleesten » niet bijster veel te merken valt.

Verder steunt S. 's indeling op de criteria *vorm* en *inhoud*, en *niet* op de *funktie*, zoals die van de E. P. V. VAN BULCK. Indeling naar de *funktie* heeft haar etnologisch belang, maar geeft geen rekenschap van de kunstwaarde, want « inhoud, aard, waarde van de g. w. zijn onafhankelijk van de functie waarvoor ze wordt aangewend » ( bl. 12 ).

1. Op de *vorm* ligt de nadruk : bij g. w. in gebonden stijl ( H. I, bl. 15-49 ); dit sluit eveneens in : de refreinen uit het epos, de koren uit het toneel, de lyriek, de refreinen uit de dierensprookjes en de boemanfabels, enz.

2. G. w. in losse stijl : de nadruk ligt op

a ( de *vorm* en de *inhoud* : bij epos ( H. II, bl. 50-3 ), toneel ( H. III, bl. 54-7 ) en lyriek ( H. IV, bl. 58-85 );

b ) de *inhoud* : bij myten ( H. V, bl. 87-111 ), religie ( H. VI, bl. 112-21 ), magie ( H. VII, bl. 123-55 ), recht ( H. VIII, bl. 156-67 ), spreuken en nsáko ( H. IX, bl. 168-76 ), geschiedenis ( H. X, bl. 178-93 ), zedenkundige verhalen ( H. XI, bl. 195-209 ) en sociale verhalen ( H. XII, bl. 211-23 ), het waaromverhaal ( H. XIII, bl. 224-39 ), boemanfabels ( H. XIV, bl. 240-9 ), dierensprookjes ( H. XV, bl. 250-63 ). Dit geeft tevens een goede indruk van de rijke inhoud van het werk, telkens ( behalve voor het toneel en voor het epos, waarvoor vanzelfsprekend naar de uitgave van de E. P. E. BOELAERT wordt verwezen ) met een bloemlezing gestoffeerd. Uit één oogopslag is het nu wel duidelijk, dat er nog wat anders bestaat dan de geringgeachte dierensprookjes; deze vormen maar een heel klein onderdeel van de g. w. Er is een ruime keus aan voorbeelden, met een verwijzing naar voorhanden materiaal.

De studie van sommige genres die overeenkomst vertonen met bij ons voorkomende genres zou onze beoordeling ervan heel wat gezonder kunnen maken ; we denken hier aan het epos : de wijze waarop dit ontstaan is ( b. v. de Ilias, met al het geklets over één Homeros of meerdere dichters ) kan ons licht brengen bij de oplossing van nog hangende letterkundige vragen. Trouwens in de tijd dat de Ilias ontstond was de hoofdbrok van de « letterkunde » toch ook « gesproken woordkunst ».

Buitendien zal het werk zeer welkom zijn voor de lessen in Afrikanistiek die op het programma van het middelbaar onderwijs zal komen te staan. Daarom wensen wij het boek in Franse vertaling te zien verschijnen; alleen zou er dan het polemische, dat voor een licentiaatsverhandeling begrijpelijk is, uit moeten geweerd.

Ten slotte willen we nog enkele wensen uitspreken : misschien had S. ons een proeve van ontleding van een brokje « g. w. » kunnen bieden, dat ons de innerlijke schoonheid ervan zou laten aanvoelen, te meer daar de overgrote meerderheid van de gebruikers van dit handboek het Nkundó niet in de oorspronkelijke taal kunnen smaken. Hierbij sluit een tweede wens aan : Graag hadden we de vertaling, vooral van zangen en lyriek, lossers gewild, dichterlijker, op gevaar af zelfs de letterlijke zin geweld aan te doen. Maar daarvoor zou men op een dichter beroep moeten doen. Waarom ook niet ?

Als slot rest ons nog het driemanschap HULSTAERT-BOELAERT-DE ROP geluk te wensen voor dit keurige werk, dat toch alleen uit hun gezamenlijk werk is kunnen ontstaan.

## Notre Univers

---

Essai de cosmologie tètela.

( Kasai )

par

John JACOBS,

*Professeur à l'Université officielle du Congo et du Ruanda-Urundi, chercheur associé de l'I. R. S. A. C.*

**Barthélémy OMEONGA et Cosmas KITETÉ.**

Ce texte a été rédigé à notre demande en 1956 par Kitete Cosmas habitant de Tshumbe et originaire de Shokende ( Territoire de Katako-Kombe ).

Au cours de nos enquêtes linguistiques et ethnolinguistiques, nous avons pu constater que les conceptions qu'il nous présente sont communes aux groupes ethniques tètela, hamba et kusu.

Nous avons appelé cosmologie ce texte qui nous montre la façon dont les Tètela expliquent non seulement notre univers visible mais le monde surnaturel.

Il a été transcrit dans la nouvelle orthographe pratique selon les règles exposées dans notre étude : « Principes généraux de la nouvelle orthographe tètela-kikusu » ( Kasai-Kivu, Congo ) par J. Jacobs ( Elisabethville ) avec la collaboration de B. Omeonga ( Tshumbe ) et H. Lukale ( Wembo-Nyama ) ( dans : Kongo-Overzee XXV, 1959, 4-5, p. 145-169 ).

# Anja wakiso

## LOWA (Olongo).

Lowa eko engo ka nkeka kofee nkete, loko kojashi Onyashongo. Olongo mbufee nkete onkone wofee nkombe ka lodu hwe ka l'etei ka lodu la dyango ce dyele loko.

Lowa leko l'acuku anei, l'acuku ane kotolomamana la nkete. L'acuku wako ane nto kokimamee lowa l'akonji anei wa eke ndo wa wolo woleki. Nsuke l'akonji ane eko ampami anei walama onto ekonji, onto ekonji. Ampami ane weko la wolo woleki anto ce wa l'anja, etale la eke wakiwo ndeka nto. Anto ane Onyashongo kakaakica oma ko loshi lakandatonge dyango dya vo nkimese akonji ane. Ampami ase hawolembe ndo hawomoya ndoko ceni ya onya ndo elo keso.

Dikoho ne dyeko onkone: kemo keko lo leke latomba onya, kemoci lo leke lotowo ndo pende l'ahafu wa onya kene leke ko kene leke.

Ndekana olongo wakiso one ko nkoma l'anja ankina. Anja ase hawocikitana la wakiso ndoko yema: nkitanee oko wakiso, weko l'olongo wakiwo, dyango ce dya leke hadyocikitana la dyakiso ndo anto nto.

La cina dya nkete yakiso nye kele nto anja ankina wele oko wakiso: anto la dyango ce hacikitana la ne dyele l'anja wakiso. Vo weko la lowa lakiwo, nkete nkitanee oko kakiso.

Lamasa anja wakiso la ane wa la cina dyakiso keko odimo. Odimo ele ngelo ka ane wakavu. Ngelo kene ncikitana la kakiso l'akambo ce. Anto woho onkina, dyango dyakiwo ndeka dyakiso eke ndo etale, ndileka nto ndo efula. Leko vo ncukanaka, amoci ntocukanaka onkone wakiwo l'anja wakiso ane.

Oca lo ngelo kene hawocu anyanya, vo la ntosee ane wele leko engo kemoci, oko: okonji, mbo ya nde; ko endaka onto neo anyanya kete ntana pa la dikomodi. Oma lo dikambo ne sho nkundeka wakiso wavo la dyango. Edimo kanga k'omboci, k'onanyo, k'ose dyoho halombo edimo k'ongendangenda dikambo nde eke la nsolo ka oma l'anja. Dyo njokanaka paka l'okongo wa nshi moci. Aha paka dyango to mbatotalaka one lovwe, koko ndo eteketa wakawotee ane wasena dya ntotee asekawo wakavu; vo mboteska eteketa ene lo onya wookundewo.

## EDIMO.

Edimo ko dedi dy'onto lakavu, dyo mbanda anto dya mbakomiya lo nyoi. Edimo la ntondo ka nkomiya onto lo nyoi, to ntateska la nsombola onto lo mbesnya akambo wahakoke la ncama ocamacama, wetawo vate: dikenda kanga dikeka. Dikenda dimoci dyo ne: ntana nkongolo hyende kanga shato yokakatanyi; ntana longonya acima difuku; ntana nyama kemadi ko halawo kanga we kokomaka nsuke lato; mena onto emadi ko ceni cice onto ongo amboshisho... Onto lena akambo ane nde mbe-waka ate: lambosombo, laya nsuke la nyoi. Oma loko nde ayoco le weci dya ntoyadingoya dya mbewa oma lende otatee dikenda ne ndo dya weci mbeekwese nyoi kene.

# Notre univers.

## LE CIEL.

Le ciel est une voûte épaisse et dure qui couvre la terre; c'est à l'intérieur qu'habite Dieu. Le ciel couvre la terre comme le toit conique couvre le vide de la maison et tout ce qui s'y trouve.

Le ciel a quatre angles par lesquels il repose sur la terre. C'est par là que le ciel est soutenu par quatre grands et solides supports. Près de chacun de ces quatre supports se tient un homme qui le surveille. La force de ces gardiens dépasse celle de tous les hommes de ce monde; leur taille et leur largeur dépassent aussi celle de tous les hommes de ce monde. Ces hommes c'est Dieu lui-même qui les a placés là pour maintenir ces supports depuis le jour où il a créé toute chose. Ces hommes ignorent la fatigue et jusqu'à présent ils ne se sont jamais reposés.

Voici comment sont disposés ces supports: un se trouve au levant et un autre au couchant. Les deux autres de part et d'autre du trajet du soleil.

Si on dépassait notre ciel on arriverait dans un autre univers, qui ne diffère point du nôtre: il est plat comme le nôtre et ses habitants ont leur ciel. Toutes les choses de cet univers sont semblables aux nôtres, ainsi que les gens qui y habitent.

Au dessous de notre univers un autre monde est semblable au nôtre: les gens et les choses n'y diffèrent pas non plus de ce qui se trouve chez nous; ils ont aussi leur ciel et une terre plate comme la nôtre.

Entre notre univers et celui du dessous se trouve l'odimo, village des morts. Ce village diffère totalement des nôtres. Les gens y sont d'une autre forme, ainsi que leurs choses qui sont plus grandes, plus hautes et plus nombreuses. Là aussi on se marie; il y en a qui se marient plusieurs fois comme s'ils étaient sur terre.

On ne pénètre pas dans ce monde les mains vides. Quiconque y entre doit apporter aux morts: des biens, des vivres, etc. Celui qui entrerait sans rien y aurait la vie dure et recevrait de nombreux coups. Voilà pourquoi nous n'enterrons pas nos morts sans offrandes.

L'esprit d'un parent, même d'un frère ou d'un père n'a pas d'égard pour le nouveau venu aussi longtemps qu'il n'a pas perdu la marque de notre monde.

Le mort n'emporte pas seulement des offrandes mais aussi des messages que leur confient les vivants pour les esprits de leurs parents défunts. C'est au moment de l'enterrement qu'on lui transmet ces paroles.

## LES MANES.

Les edimo sont des spectres de morts. Ce sont eux qui viennent chez les vivants pour les faire mourir. Avant de les tuer ils commencent à les ensorceler en leur montrant des prodiges nommés: Ekenda, ekesa ou ekeka.

En voici quelques exemples: trouver deux ou trois nkongolo ( mille-pattes ) entremêlés; voir un caméléon qui creuse un trou; voir un animal qui ne s'enfuit pas quand on l'approche; voir quelqu'un qui subitement disparaît.

Esangō efula sho menaka anto amāci wasena eja. Anto ango nsenaka eja dikambo dimo dy'ase dyoho dyakiwō wakavu eja mbashimbēeka. Esangō ce waya dimo dinkina dya njōsa onto amāci dyō mbewaka, ankōne lamoka amāci wa lo dyoho dya-ke one wotacu la ntōsa lakinde amāci ko edimo kengo atalange dy'onto ongo nco lewō, nde ayoshimba asekande ango. Dyombelo ne sho ndikonjaka nto oma le wadyodimo. Nde ntoshimbēeka nto le dimo dyalanga njotēnya dikenda.

Lo dō edimo menamaka ekōngōkōngō, ponjo dyō hadyēnya elongi kanga kene k'ose dyolo dyake.

Sho mbewaka shate: ngelo ka dimo kekō asa anja wakiso l'anja wa la cina dya nkete kakiso. Koko esangō efula dyō mēngōlaka lo mpanga yaki anto, l'ekonda, l'esongo wa eke, lo tohoka tōmāci... Dyō njaka l'ahole ane dya njokongamēe anto. Oma lōkō kana onto atacu lo mboka ko nde ambolanga nyimola lokombo la Kapanda lakavu, nde mpōngōlaka tōsōi kame la mbuta ate: Nyimo k'olōlo kakodimolami. Vō ncaka dikambo ne nto lamadimolawō weci woleki nkanji. Le dimo ne ce, dyoleki kōlo ko ne dyaki l'anto ko wamboshila mvō, sō nangaka ntoshila.

Edimo kene kōtō onto vō nkyeetaka vate: okishi. Ankōne okishi ko edimo k'onto lakavu kaya la njōtō one lasena. Okishi lamōtōwō onto vō mboshaka hemō. Okishi mbōtōka onto oma l'akambo amāci woocēwō, oko: omboci mvō ko onande konkamba otanda olōlo; omoto kanga mpami kahaledi omēnde kanga wadyēnde olōlo ndo konkamba otanda, okishi w'omēnde kanga wa wadyēnde nkokaka mbōtō oma lo dikambo ne. Okishi nkokaka mbōtō onto nto endaka nde hayele kene kakatawotee one lakavu dya nca l'okōngō wa nyōi kakinde.

## ODYENGĒ.

Odyengē ko woho amāci w'edimo wele l'okonda. Odyengē wekō wecokonda ndo vō ndeka kōlo. Onto lambōtō odyengē kema onto l'oshika dikambo nde hayota akambo wa mets.

Odyengē vō mbijase l'okonda, l'esongo wa eke, l'enyombe ndo l'ekonjikonji. Odyengē vō mbahemaka nto ndo nyama, eloi, nse ndo mfudu.

Odyengē one wōtō le onto vō nkomyaka onto ongo weci, vō mbeetaka wecokonda.

## OSANGŌ.

Osangō vō mbeetaka nto dēmbi kanga onokanga. Osangō ele edimo kaya dya njōtō. La ntōndo ka mbōtō l'otema wa omoto, osangō ncikalaka nshi kambe nsuke la lodu l'anto ango dya nshishima dyongi dyakiwō kana nkokaka nde mbōtō lewō. Alēmbi vō mbijaseka lo mvudu, l'esongo wosukanyi la mvudu, l'akōndō,...



Celui qui voit de pareils skenda sait qu'il est ensorcelé et qu'il est près de mourir. En ce cas il va consulter le guérisseur pour savoir l'origine de ces prodiges et s'arracher à cette mort qui s'approche.

Il y a des gens qui vivent longtemps et cela parce qu'ils sont protégés d'une façon particulière par les edimo de leurs proches, morts depuis longtemps.

Chaque fois que les edimo vont enlever un vivant ses pareils le savent. Chaque fois que l'un d'eux sait que l'on va prendre sur terre quelqu'un de sa parenté, et que cela lui déplaît, il en empêchera ses camarades.

Les hommes, mais non les femmes, sont protégés par des wadyodimo qui souvent empêchent les edimo de les mettre en état de possession en leur montrant des prodiges.

Nous voyons des edimo dans nos rêves mais toujours de dos ; même à leurs proches ils ne montrent jamais leur face.

Nous savons que le village des esprits edimo se trouve entre notre monde et celui du dessous. ces esprits apparaissent souvent sur terre : dans les villages abandonnés, les forêts, les grands arbres, les bosquets, etc. Ils y viennent observer les gens.

Quiconque veut citer le nom d'un défunt, crache par terre et dit : « Si je cite ton nom, c'est pour te faire honneur ». On fait la même chose pour un guérisseur célèbre en vie.

Les pires de tous ces esprits sont ceux qui ont perdu tous les membres de leur familles : ils veulent nous faire mourir tous.

On appelle okishi le spectre ( edimo ) qui entre dans l'homme. Il vient donc le posséder et le rend malade.

Cette possession est la conséquence de certaines mauvaises actions : elle atteint le fils qui n'a pas respecté les usages imposés par le deuil d'un père ; l'époux ou l'épouse qui a manqué au deuil de son conjoint. C'est l'okishi de ce conjoint qui possèdera celui qui a mal agit. Il peut posséder aussi celui qui n'a pas accompli les volontés du mort.

### L'ESPRIT ƆDYENGƆ.

L'odyengƆ est une espèce d'esprit particulièrement dangereuse, qui n'habite pas le sous-sol, mais la forêt, les grands arbres, et termitières ou les collines. Un homme possédé par un ɔdyengƆ n'a plus un comportement normal ; son langage en est altéré.

L'odyengƆ peut posséder aussi les animaux : serpents, poissons, oiseaux. L'homme possédé par un ɔdyengƆ on l'appelle wecokonda. ( Un wecokonda peut être désensorcelé. Il peut également devenir guérisseur à condition de faire un apprentissage et de faire les paiements requis. Il est même nécessaire pour devenir guérisseur d'avoir été wecokonda ).

### L'ESPRIT OSANGƆ.

L'esprit osangƆ aussi appelé dɛmbi ou ɔnokanga est un esprit qui cherche où naître. Son entrée dans le ventre d'une femme coïncide avec la conception. Avant celle-ci il reste plusieurs jours dans la maison ou tout près de celle-ci dans les bananiers ou d'autres arbres. De là ils observent le genre de vie de la famille avant de se décider à y naître.

Dya menama le anto alambi mbasaka alemba wa nyama moci, oko oloi, eji, dikata, longonya, mfudu, . . . esango emoci nshilo lo yoto.

Lamahilowo ji, vo mboto lo lodu l'amboci ango, nshi ngo dyango nshishoka lo lodu longo aha mbewa onto loshi. Vo ncaka onkone dya mbewa kana amboci ango weko esamano kanga kema.

Lamahilowo dikata ko dya mboto lo lodu, wambodyesena ko vo ndinda ko mbisha omoto nkanga lodu dya ndile.

Endaka mfudu nja nsuke la lodu ko halawo anto, vo mbewaka vate: onokanga. Lane wayonda mfudu kengo ko mbisha omoto nkanga lodu longo dya nkile.

Kana osango mpilo epole kanga longonya ko njakaka esango l'esango lo lodu otai, vo hawohenyola epole kanga longonya longo, vo mbanyaka la woladi.

L'okongo w'akambo ane ce sho menaka aha la wamo amato ankanga wa mvudu yasoma nyama nye kanga ane wakayile ncoka aemi esadi eto.

## WADYODIMO.

Wadyodimo ko edimo katoomba lo loseno l'otondo. Tokele edimo kakaye l'oseka mpami ce oma l'osango. Edimo kene katokonjiya mpawo ce lo mvudu yakiso.

Lo oja wakiso one oseka mpami ce aki la yidu ya wadyodimo la ntondo ka lodu latondeetamaka. La soko dya yidu nye vo nkicaka tocukacuka tosato la tase-njusenu tatowohacaka ja nhsi ce lamaha mvula ya eke. Loshi la mvula ka oke vo ntalaka joi y'akalanga waheta ko ntocola lawo, ja nye ele dya one loseno lalombalombake oko walombalomba ja. La dikolo mpami la wadyende l'anande ncoka sawo la soko dya yidu ngo dya ngenyangenya wadyodimo.

Lo yidu nye vo nkicaka tokenge, nkuwa. Engo ce kakonjama la ngelo kengo, la ntondo ka nkitola lo lodu lonkina, vo la ntajisha laka wadyodimo. Hawoce onkone, nde ayomala ko l'okongo hawokonja ndoko engo la ngelo kengo nto.

Lo yidu nye nto amboyalaka yango yatowojeska wadyodimo mbo ya nde. Esango ce walawo engo la ngelo kengo, vo la ntowojes yema yakinde.

La ntondo ka neo lo lokendo, mpami ntemalaki lawo.

Nde mbija lambo ndo mbotes ate: Yete tocu lens atamacu, yete la ntondo kele otende kana lekoyotoyalala ololo. Endaka ololo kanga kolo, komanya eshingo kele kanembetee nte: ololo kanga kolo; laso layokalola kanga layoco.

L'okongo w'eteketa ene, nde nkimes mboka aha mbewo l'okongo. Lengo latandacu endaka wambowosha ma, la ntondo ka nde nde ntoki kama l'okongo dikambo wadyodimo eko l'okongo wakinde lo mbocunga atokoto lo wale.

Nde nkalola oma lo lokendo, ko nde nkica dyango ce dyayandakimee la soko dya vudu ngo ndo ontondo wakinde mbijase lawo. Nde ncikalaka lane etenyi k'otale. L'okongo ko nde njoco oca la lodu lonkina dya ntosawola la wadyende ankina.

Les osango se présentent aux hommes sous forme d'animaux : serpents, souris sauterelles, caméléons, oiseaux; ils peuvent également prendre l'aspect d'étoiles filantes.

Quand il entre sous forme de souris dans une maison, il en fait disparaître des objets; ainsi d'après les réactions de ses futurs hôtes il peut juger s'ils l'accepteront volontiers ou non.

Quand quelqu'un voit une sauterelle entrer chez lui, il sait que c'est un osango : il la prend et la donne pour la manger à la femme du logis.

S'il y a près d'une maison un oiseau qui ne craint pas les gens, ils savent que c'est un osango. Ils le prennent également pour le donner à manger à la femme.

Mais si c'est un crapaud ou un caméléon on ne lui fait aucun mal et on le met doucement dehors.

Tous ces faits nous permettent de constater que les femmes des maisons hantées par ces animaux ou celles qui les mangent ne manquent pas d'être enceintes.

### L'ESPRIT WADYODIMO.

Les osango des hommes, mais non ceux des femmes sont accompagnés d'un esprit gardien (wadyodimo) qui nous protège au cours de notre vie terrestre et par lequel nous obtenons la prospérité au foyer.

Dans notre région anciennement chaque chef de famille avait devant sa maison une toute petite case (yidu) pour loger son wadyodimo. (A certains endroits cette pratique existe encore). On met devant cette petite case trois ecuka (petites termitières) ainsi qu'un peu de bois de chauffage. Les jours où il ne pleut pas on allume ce feu. Les jours de grande pluie on dépose en ce même endroit des braises prises au foyer. « Ainsi brillera ce feu, dit-on, ainsi durera la vie du maître de la maison ». Souvent le soir les occupants de la maison vont tenir compagnie à leur wadyodimo pour lui plaire.

Dans la maisonnette (yidu) on voit souvent une hache, un couteau ou un autre outil. (Tout comme il dépose un objet tantôt chez une de ses femmes, tantôt chez une autre, il agit de même avec son wadyodimo qu'il considère aussi comme son épouse). Le maître de maison y dépose aussi temporairement tout objet récemment acquis avant de le garder chez lui ou de le confier à une de ses femmes. S'il n'agissait pas ainsi son wadyodimo se fâcherait et le protégé n'obtiendrait plus de richesses.

Dans la maisonnette de wadyodimo se trouve également une assiette où l'on dépose sa part à chaque repas.

Avant de partir en voyage tout homme se présente devant son yidu et en frappant le lambo <sup>1)</sup> il dit à son wadyodimo: « Viens avec moi où je veux aller, précède-moi pour voir si ma démarche réussira ou non. Fais-moi savoir en cours de route si je dois continuer ou non et indique-le moi par un signe sur le sol (eshingo). »

Ceci dit, il se met en route sans plus se retourner; quand à son arrivée on lui présente la nourriture, l'homme ne manquera pas d'en jeter un peu à son esprit protecteur qui est derrière lui.

Au retour du voyage l'homme dépose ce qu'il a acquis à l'entrée de son yidu et s'y assied un moment. Ensuite il va causer avec ses autres femmes réunies pour cette circonstance.

---

1) Rite qui consiste à frapper une feuille que l'on tient sur le poing.

## DO.

Lo do onto menaka kene kayocama lende kanga le onkina. Do dyeko nsolo. Lo do onto menaka weho w'akambo ce, oko: mena ayala owanji, mena akonja okonji, mena onto avo, mena one lakavu. Akambo ane nkokaka ncama amoci wedy'a mpenju, ankina l'okongo wa nshi moci.

Sho mbewaka dy'anto amoci weko l'ete wa nkanji lo dyenelo dy'alo. Ne dyenyiwo hadyete weteta ndo hayala eja dya ncama, esango efula alo wakiwo nkocamaka la wedy'a mpenju. Vo mbetawo vate: Ankanga w'etete.

L'akambo wenaso l'alo anto weko la tolembetelo tomoci tamboshikikalaka one: kana we mena engo keso kete ayokoyalee osoku, oko: onto lena ananda mbolo efula lo do, ongo heta nshi efula nde hakonjisha okonji. Mena ele l'ashi, kedikedi njala nkanga mpawo. One lena angonya asami efula kanga mena ayala l'ekambo k'asami, ongo ele lolombe. Mena ja kanga mba, eko kolo dikambo ja eko jembetelo ya nyoi, mba nto dikila.

L'alo, endaka onto ambena do dya kolo kete todayeeta oheka. Eheka omoci vo ene: mena sho la nyo omoci avo; mena one hita avo; lodu lake alongola. Esango efula vo ntototeka vate: endaka we mena lake omoci avo lo do, laso onkina keneewe; ko endaka we mena onto lahayeewe avo, kete lango omo wa lo dyoho dyake keneewe. Kana otondo wake weme kete lolombe.

Dya mbekola oheka oca lo ngelo kenkina vo ncaka onkone: onto lakenyi oheka mbetoka losose la pe, mbasa otoko wa l'acuka nkimee lo lonya l'omi. Kankiyane nde mfufa otoko ongo la lomo oca lo ngelo kalangande dy'oheka ongo ntokocama.

Loshi lakaladi onto l'oheka demba dyakinde hadyosalangana. Oheka hawosakweeka one lakaweenee ndoko osango.

## ONYA.

Onya eko owanji wa dyango ce dya lo lowa, loko kojashi Onyashongo. Onya vame nto weko otondo wa Onyashongo, wema wakiwo mbele asho wakinde wateendande. Onya vo mamema l'olongo ma; vo mpstaka oko diwenga dya ja.

Onya eko l'amboci wakinde, wa mpami ndo wa omoto; vo ce ndala l'olongo. She onya eko l'osenge. Onya akoto l'onango letawo ngondo.

Loshi lomoci onya nde l'onango wakasane ko wakalo ta dya oke mete. Lama kiwo lo ta ne, onya akaleke ngondo wolo, ko onya akose loteke ko mbutee ngondo. Loteke lone mbakatuca wema waki la ngondo, loteke lako longo latotekana lo ngondo oko awadi w'edima wa eke l'oco lamayato emoma.

Takenyi la ntondo shate: she onya eko l'osenge, onkone onya nkokaka mbetama lo lodu laki nyango kanga laka wady'a she omoci. Dikambo ne sho ntodyekana l'ocikitanelo w'owandelo wa onya la mpenju. Dyo dyele onkone: loshi latotombaka onya esadi la mpenju longo ele loshi lakandeetami laka wady'a she. Oko amato ankina wady'a she one mpombaka neo l'ekambo, ko la ntondo ka neo, omoto one ntatonjaki onya esadi dya nde nkonja dihole dya ndiha lodu. Endaka loshi lakandeetami lo lodu laki nyango, nde mbewaka ntomba onya ce walangande dikambo nyango howotombya lo lodu la ntondo ka neo l'ekambo. Dya mbetama onya ncimbaka l'ocimba wa lokuke ko njakukume komba.

## LE RÊVE

Nos rêves nous annoncent ce qui nous arrivera à nous-mêmes ou à autrui. Ce que l'on rêve se réalise souvent, le lendemain même ou peu après. On peut rêver ainsi que l'on est élu chef, que l'on a obtenu des biens, ou que quelqu'un est mourant. On peut revoir aussi au cours d'un rêve quelqu'un qui était déjà mort.

Les gens qui sont particulièrement sujets aux rêves on les appelle « nkanga etete » ( possesseur de grandes têtes ). Leurs rêves ne tarderont pas à se réaliser sans aucun doute.

Certaines substances ont dans les rêves une signification précise : avoir du fer en main, par exemple, annonce que des biens seront acquis avant peu de jours ; se trouver dans l'eau est un signe de chance prochaine ; être dans un champ de millet ou avoir une récolte abondante annonce la longévité. Le feu au contraire annonce la mort et la noix de palme le sang.

On appelle oheka des cauchemars particulièrement angoissants : la mort du père, de la mère ou d'un enfant, l'incendie de la maison. Mais souvent quand on voit en rêve mourir un étranger il s'agit d'un parent, et inversement la mort d'un parent présage celle d'un étranger. Rêver de sa propre mort est signe de longévité.

Pour éloigner les conséquences d'un mauvais rêve on en fait dévier l'effet vers un autre village. Voici comment on procède : de la main droite on prend un peu de cendres du foyer et on les souffle vers le village choisi.

Quand on a eu un cauchemar on est particulièrement inquiet, mais on se gardera bien d'en parler aux gens dont on a rêvé.

## LE SOLEIL.

Le soleil est le chef de tout ce qui se trouve dans le ciel, c'est dans le soleil que Dieu habite. Le soleil lui aussi est Dieu ( ou plutôt la réalisation visible de Dieu, qui lui-même est invisible ). La clarté du soleil provient des yeux de Dieu qui nous regardent. Le soleil est plat et est appliqué contre la voûte céleste.

Le soleil a un père qui est polygame et une mère. Ils habitent tous au ciel avec lui. Le soleil a un frère : la lune.

Un jour le soleil et la lune se sont disputés et se sont battus. Le soleil s'est montré le plus fort au cours de cette lutte ; il a jeté de la boue contre la lune ce qui en a diminué la clarté. De là les grandes taches noires que l'on voit pendant la pleine lune.

Nous avons dit que le père du soleil était polygame. Comme tout enfant le soleil passe tantôt la nuit chez sa mère, quand son père n'y est pas, tantôt chez une de ses autres femmes.

Par la façon de se lever, nous savons chez qui le soleil a logé.

Quand le soleil se lève rapidement c'est signe qu'il n'a pas passé la nuit chez sa mère, mais chez une autre femme de son père. Comme toute femme elle doit aller au champ très tôt le matin et veut que le soleil sorte pour qu'elle puisse fermer sa porte ( d'une liane ).

Mais quand le soleil loge chez sa mère il peut sortir quand il veut. Sa mère aussi partira au champ mais n'exigera pas d'abord le départ de son enfant.

Pour aller se coucher le soleil passe derrière la porte, où se trouve toujours le lit, et il se couvre d'un komba ( sorte d'assiette en vannerie ).

Onya vò ntatska oma la wedi wa Lomami ndo ntòtòka laka ankanga wa ma dya nsesa la nkuwa. Onya eko lo nkendakenda vams la lohoho la lowa. Okalwelo wele ankòne : amoci vate : oma lengo lakandatòtò, onya nkotòmaka l'òkòdi la lowango loleki dya mbokaloya lo leke latondotombaka. Dikambo ne ncamaka l'atei wa deke, ndoko onto lokoki mensa. Ankina vate : ambotokoma lengo ko onya ntokalola lo mbeta l'anja wele la cina dya nkete kakiso dya mbasdya.

## NGONDÒ.

Ngondò eko ehase komamemi ma lo lowa oko ankòne omamemi onya. Ngondò la onya onto l'onango mbewò. Ngondò tò nemiyaamaka efula dikambo tò kokanga ana w'ekanga, tò kashana ana ndo dyangò ce, oko : okonji, dyangò dya nde, diwoci, wolo wa demba. Ngondò tò kekò owanji w'oco.

La ntongo ka ngondò mbale hemò efula mbishòshòka l'alemba w'anto : ane wakòkò ekolo njokaka nkanji l'ekolo, ane wakòkò anya woho wakò ; ndo hemò nkina nto.

Ngondò lametò owanji wa oke, ko oko ewanji enkina ce tò mpombaka mbedya demba la ntongo ka ntomba lo sèke, dyò mbalò mvula ponjo la ntongo ka ngondò mbale.

Mvula kene vò nkyetaka Osongangondò kanga Osolangondò.

La ntongo ka valelo yakitò anto njalóngòsòlaka efula : amato mombaka nsenge lo dikucu, ntoka nse ndo njihanè ; ne ce dyele dya njòle wedy'a mpenju wa valelo ya ngondò. Dayngò ne ce mbetawò vate : Hyano.

Dilemiyelo ne ndeka menama loshi lawaletò ndo la wedy'a mpenju. La dikòlo dingo dyawale ngondò, anto ce nkisangèka : ane l'onyo, ankina la nkombe, tohonge ndo weho wa dihomahoma ce. L'onyo vò ntokisangèka l'etèketa ene :

Ngondò ambalèe ko ambalèe olòlò,

We nco ncikami, nja ntanami,

Nco ncikami, nja ntanami,

Kombete demba wolo wolo dimi la wadyemi l'anami ndo ane woto lami,

Dyangò ce oholòholò oto : diwoci, okonji, mbo ya nde,

Otonyiya mpokoso ce nsuke laso,

Endaka onto nkombwèemi lokolo l'engeno, ko weme mendana lande. . .

Lo onya oco, onto latsmòla ngondò l'etèketa engo eko lo nsembola anya oca leto, ndo esangò efula mpami ntoyalaka kame la wadyende l'anande.

Le soleil se lève de l'autre côté du Lomami et se couche chez les Lowidi et Ojangi.

Le soleil se déplace de lui-même et il glisse contre la face interne du ciel.

Le retour de l'Ouest à l'Est se fait ainsi : le soleil est tiré d'où il est allé se coucher au moyen d'une corde par dessous la terre vers l'endroit où il doit à nouveau se lever. Ceci se fait pendant la nuit et jamais personne ne l'a vu. Certains disent qu'en passant en dessous de notre terre il éclaire ceux qui habitent le monde inférieur.

## LA LUNE.

La lune aussi est plate et attachée contre la voûte céleste. La lune et le soleil sont des frères.

La lune est particulièrement vénérée parce que les osango s'y groupent souvent ; c'est aussi grâce à la lune que nous avons des enfants et tant d'autres choses : richesses ou vivres, fécondité ou santé. La lune est le maître de la nuit.

Un ou deux jours avant l'apparition du premier croissant, beaucoup de gens sont souffrants. Des fractures à la jambe ou au bras, même guéries, peuvent redevenir douloureuses.

Comme tout grand chef, avant de se présenter en public, la lune se lave. C'est pourquoi il pleut chaque fois que la lune apparaît et nous appelons cette pluie : « celle qui lave la lune ».

Avant cette apparition on fait des préparatifs pour le repas hyano : les femmes pilent le millet, vont à la pêche, sèchent le poisson, etc... Ce repas se prend le matin du lendemain de l'apparition de la lune.

Quand la lune apparaît tout le monde l'accueille : les tambourineurs avec leurs lokombe ( tambour de message ), les chantres avec leurs losambi ( double clochette métallique ), et d'autres par ces paroles :

Toi que voilà, sois-moi favorable.

Je vivais à ton départ, je vis encore à ton retour.

Donne-nous une bonne santé, à moi, mes femmes, mes enfants et tous mes apparentés.

Donne-nous en abondance : fécondité et vivres.

Eloigne de nous tout malheur et si quelqu'un nous veut du mal, punis-le.

Ceux qui s'adressent ainsi à la lune tendent les bras vers elle. Tout homme vénère la lune et lui demande des faveurs selon les besoins du moment. Par exemple la guérison s'il est malade.

Otemwelo one weko lo lodu ndo lo lodu, onto ce nombaka lo dyonga dyende nshi ngo: kana nde eko la hema ko nde nomba le ngondo dya mbakonola; owanji ko alamba dya oja wakinde. Loshi lone ntongaka lonjo efula l'otemwelo lo ngelo ce.

Edimba lawo vo ntokitamolaka l'eteketa ene lo lokombe :

Wedi wa ngondo kasakolo ( esango esato )

Wedi wa ngondo tokameseke ona odimba Tonda,

Tokameseke eseka samalo wande,

Tokameseke tana ta tolengelenge tande,

Tokameseke wale wa nkoi nde la oja wande.

Lo dikolo dyako ne, ankanga w'ekanga ncaka ce kakawatse weci dya nca loshi la valelo ya ngondo : memba nkembo, na wenyu la ntondo k'ekanga wakiwo, mpoma dihomahoma . . . Anto amoci wakaakamolaka loshi lone kanga mbaoka ave; koko ndoko onongo.

La wedy'a mpenju wande eko loshi la oke. Loshi lone kema loshi la nkamba olemo : ekambo, okelo wa lodu . . . Endaka onto munanda olemo loshi lone, olemo ongo hawoshilaki ponjo.

Loshi lako lone, lo nkoko ka ntondo ko amato ntatse nkate tohano ta ngondo, lodu ce eko la yakiwo. La lakese ko vo nkoca ce kakate weci dya nca loshi longo : nkita ekanga mpembe, wondo, mbeja lo lodi kanga lo komba ko mane lo seke . . . ; l'okongo vo ntatse la nde hyano. Loshi lone eko dikila dyocikitanyi le onto ndo le onto : amoci hawoteketa; hawole engo kakawatse loshi longo; hawohongola losi, . . . Ndo stemwelo k'ekanga nto neikitana.

Loshi lone ele nto loshi la nemiya ana wa wasa : mbakita mpembe, memba ndo na la ntondo kakiwo; nkembo la wenyu ene wele wa wasa.

Ngondo eko lo mbeteta oko weteta onya, vo ahende mbecanyaka : endaka onya lo ntsadya, kete ngondo ambadya ane wele la cina dyakiso dya nkete; sho taya l'oco, kete onya ambadya lewo. Onkone oto.

Le ngondo anto weko la tolembetelo tamoci l'akambo wakiwo : amato mbewaka eja kacwo aemi oma lo lofulo la ngondo ya l'olongo; lamaya ngondo emoma hawoko ke mone alowa kanga njoko.

Nshi moci l'oco sho ntoyalaka la wedi, wedi one ele lendo la Onyashongo lateendande oma l'edyo lokuke loshi lahande la nkete. Oco one onya hakuke asho la wolo, oma loko kateenjiyande shase yaha nkanji yetaso wedi wa ngondo.

## T O T O.

Toto teko dyango dyomamemi lo lohoho la lowa. L'ahole wele toto eko esho, ko lo esho ene keta apopo wa mvula wayolokaka l'anja wakiso ane. Toto teko alembe wa ngondo, ndo ngondo olone wakito.

Sho ntsenaka toto tamoti tashilo l'oco, tongo tashiloshilo teko ana w'ekanga watomama oma le ngondo dya ntayangaka otema wa vo ntoto. Lo dikambo ne esango efula washilo yoto sho ntokaka akenda wayeese lo mbuta vate : yaka lane, lane teko la dyango dya nde ndo okonji efula, lengo latayacu kema ndoko engo. Esango amoci amato vame nteelaka ana w'ekanga ango.



Ce jour là le chef demandera des faveurs pour sa région.

De tout côté dans les villages on entend les gens vénérer la lune ; les odimba (tambourineurs) émettent les messages suivants :

Lune, sois la bienvenue.

Lune, ne me fais pas de mal, à moi Odimba Tonda.

Ne fais pas de mal à mes femmes.

Ne fais pas de mal à mes enfants.

Ne fais pas de mal au « Léopard qui allaite » (chef), ni à sa région.

Ce même soir-là ceux qui ont des objets de culte : statuettes ou amulettes font ce que le guérisseur leur a dit de faire.

Le guérisseur va même jusqu'à faire battre certains hommes pour les rendre forts au combat sans qu'il en résulte aucune hostilité.

Le lendemain est un jour de fête. On ne peut ni cultiver ni construire ni faire aucun autre travail. Celui qui le ferait quand même ne verrait jamais finir son travail.

Au deuxième chant du coq la femme de chaque maison sert le hyano ; chaque homme enduit de mpembe (couleur blanche) ou de wondo (couleur rouge) les objets de culte selon les instructions de weci (guérisseur) et les expose sur un van à l'extérieur.

Ce jour là plusieurs personnes ont des tabous à observer : les uns ne peuvent pas parler, d'autres ne peuvent pas manger des choses pilées, d'autres encore ne peuvent pas cracher.

Ce jour là aussi on vénère les jumeaux ; on les enduit de mpembe et on danse en chantant les chansons de jumeaux.

Le soleil et la lune se suivent. Quand le soleil nous éclaire, la lune passe chez ceux qui habitent en dessous de nous et quand c'est la nuit chez nous, le soleil les éclaire.

La lune influence et même régit notre vie : c'est par le nombre de mois lunaires que les femmes calculent leurs grossesses et on a remarqué aussi que des plantes, arachides et pistaches semées pendant la pleine lune ne donnent pas de fruits.

La pleine lune est le regard que Dieu nous jette de derrière la porte les jours où il nous est particulièrement favorable. Le clair de lune de ces nuits provient du soleil qui ne ferme pas complètement les yeux.

## LES AUTRES ASTRES

Les étoiles sont des objets dont nous ne connaissons pas la nature exacte, qui sont attachés contre la paroi du ciel. Là où les étoiles sont fixées il y a des trous par où passe la pluie venant du monde situé au dessus du nôtre.

Les étoiles sont les guerriers de la lune, qui est leur chef.

Ce que l'on appelle des étoiles filantes sont en fait des onokanga (osango) envoyés par la lune à la recherche d'une femme pour y naître. Quand les enfants aperçoivent une étoile filante, ils lui disent : « Viens ici, chez nous il y a beaucoup de vivres et de richesses ; là où tu vas, il n'y a rien ». Les femmes aussi invitent les osango à venir chez elles.

Koyanga mbele t̄t̄o efula koleki, sho mbewaka nkombo ya t̄m̄oci, oko: Nso-ngaȳt̄o la Lomami kanga la Lomanda. Ȳo yele ȳt̄o yat̄oh̄taka efula la losose lo l̄k̄e latomba onya, ȳo yek̄o om'a nḡond̄o. Onganda kanga Lomanansenge. Ȳt̄o nye sho ntoȳsenaka yah̄sta efula lo l̄k̄e l̄t̄o onya, ȳo yek̄o wady'a nḡond̄o.

Kek̄o nto t̄m̄oci tele eloi. L'eloi ak̄o en̄e sho mbewaka sm̄oci nkombo, oko: Mengenga, mf̄o la nyama kanga Keola, mf̄o la nyama. T̄o tek̄o t̄t̄o tosato t̄t̄ol̄nganyi. Mpelenganyi kanga Aseka ecudi koyanga nto Wadi waki odyo. T̄o tek̄o joi ya kambe. Nkina nto ko ȳt̄o y'ekolo kanga Nkingo l'ot̄e. Oloi onkina woleki efula ko Olelo wasa mvula l'̄ow̄o. Le t̄t̄o t̄n̄e anto w'ejeja mbewaka eja kayonga eleko. V̄o ntotolembeciyaka ̄nk̄on̄e: endaka sci ka owa ka'oma lo lemba la t̄t̄o l̄n̄e amboleka oke oca lo l̄k̄e latomba onya, ko vate: ̄n̄onyi ̄n̄e diye ayoleka ̄w̄o eja; kana k̄en̄e k'oca lo l̄k̄e l̄t̄o onya mboleki, kete las̄o ̄w̄o kayoleka diye.

## M V U L A.

Takenyi shate: anja ankina wek̄o la diko dya lowa lakiso l̄n̄e. Oma l̄k̄o ̄lw̄elo wa mvula ncamaka ̄nk̄on̄e: mvula nd̄o lo lowa laki anto ango, ko t̄o mb̄ot̄o lo nk̄et̄e ̄nk̄on̄e w̄ot̄o ashī wa mvula ka lakaso lo nk̄et̄e. Oma lango ashī ango nȳonḡom̄e ko njomum̄o yema yema ndo njosela lo lohoho l̄n̄e layokakemaka ashī wak̄o wamum̄o. L'̄ok̄onḡo ashī an̄e m̄otana eloi eloi l'afuku wetaso shate: engunda wa njadi. Eloi w'ashi en̄e mbetaso ange. Lamasokasoka lohoho la lowa l̄l̄ngami ashī, ko ekama w'ashi engo nsakana oko asuku wa lo njale. Lan̄e ekama en̄e v̄o nd̄elo, ko ashī ango mbeta lo esho wa t̄t̄o ndo nd̄o mvula les̄o.

Mvula kamboshila la nd̄o les̄o, ashī wa mvula v̄o mb̄ot̄o lo nk̄et̄e. Lengo lo nk̄et̄e v̄o nt̄om̄otana lo lohoho lele lo lowa laki an̄e wele la cina dyakiso, njadi kakiwo ntosoca ekama w'ashi engo, ko v̄o law̄o ntokonja mvula. ̄Nk̄on̄e mbenḡonyaso mvula.

̄Lw̄elo wa mvula ntotolembeciyaka akambo am̄oci: endaka mvula al̄o ko yanyi yale, onya ongo onto c̄s mbewaka ate: Nk̄oi ek̄o lo mb̄ota. Mvula kal̄o esadi eto l'̄ok̄onḡo w'onto mv̄o, t̄o kele mvula k̄ol̄shisha onto ongo dy'edimo kande mb̄oka la ntondo ka nkoma le asombo. T̄o kak̄o kame mb̄ocaka nto osanḡo wa ̄n̄e lovwe dyaha nde nt̄ot̄o la mindo. Koyanga onto mv̄o onya wal̄o mvula ek̄o paka woho wak̄o.

Kek̄o anto am̄oci wokimee mvula, v̄o mbewaka nkitoman̄e, mbewaka nkikangola; anto an̄e ko: weci, ewanji, esanḡo.

## D I N G E.

Dinge ko ekoho kayokakemaka ashī waya oma lo lowa lele la diko dya lowa lakiso l̄n̄e. V̄o wamboshila m̄otana l'ekoho k̄en̄e mbayowol̄kaka les̄o. Ange v̄o mamema lo lowa, v̄o wek̄o engunda w̄oka njadi.

## N J A D I.

Njadi nyama ket̄o, t̄o kek̄o oko ̄ok̄ok̄o. Lo wela wakit̄o t̄o kek̄o l'et̄enga oko wa lekeka la nk̄ok̄o. Njadi ek̄o la nk̄ongi y'etale efula, ȳo mbuf̄e ash̄o wakit̄o vu. Lo mbufola nk̄ongi nye kacama dingadimo.

Njadi ek̄o la nkala y'̄es̄odi yoleki wolo ndo dȳesa. Nkala nye ndeka ya nyama ya ngala c̄s ya la nk̄et̄e.

Njadi hahol̄o ohol̄ohol̄o lo nk̄et̄e aha la munda osongo, nyama kanga onto. Lo dihole dyakakici njadi v̄o n̄tenaka anya wakit̄o, soko dyakat̄ot̄we ndo eshidi wa nkala yakit̄o l'osongo kanga lo nk̄et̄e.

Parmi la multitude des astres nous en distinguons encore deux : Nsongayoto la Lomami aussi appelé Nsongayoto la Lomanda (Vénus), qui, particulièrement brillante, apparaît de grand matin à l'Est. Nsongayoto est le mari de la lune. Il y a aussi une étoile qui apparaît à l'Ouest : Onganda, aussi appelé Lomanansenga. C'est l'épouse de la lune.

Nous donnons aussi des noms à des groupes d'étoiles. Par exemple : le chasseur, le chien et le gibier, figurés par trois étoiles à ligne droite (Orion). Un autre groupe assez nombreux s'appelle : Mpelenganyi, Aseka ecudi (les forgerons) ou bien Wadi waki odyo (les veuves). Un autre encore s'appelle Yoto y'ekolo (étoile aux deux jambes) ou nkingo l'ota (le cou et la tête).

Le groupe le plus nombreux (Voie lactée) se nomme : Olelo wasa mvula l'owa (la limite de la saison de pluies et de la saison sèche).

Ce groupe d'étoiles nous permet de présumer la longueur de chacune des saisons : quand la partie ainsi délimitée est plus large vers l'Est, la saison des pluies sera très longue ; dans l'autre cas la saison sèche durera plus que d'habitude.

## LA PLUIE.

Avant de pleuvoir dans notre monde, il pleut dans le monde supérieur.

Là, comme chez nous, l'eau de pluie pénètre dans le sol ; elle s'infiltre dans la paroi qui sépare nos deux terres et s'accumule par endroits formant des masses que nous appelons les « baignades de la foudre ». Les nuages que nous voyons sont la partie inférieure de ces masses.

Quand la paroi céleste où l'eau est accumulée bouge, ces masses d'eau s'agitent aussi, comme les eaux d'un grand fleuve ; elles débordent, passent par les trous où il y a des étoiles et il pleut sur notre terre.

Ces eaux s'infiltrent à nouveau dans notre terre, traversent la couche qui la sépare de nos voisins de dessous.

Les circonstances de la pluie nous donnent quelques indications.

Quand il pleut par temps de soleil, tout le monde sait que le léopard met bas. Quand il pleut à la mort d'un homme ou immédiatement après, nous savons que c'est son edimo qui se lave avant d'arriver chez ses confrères et que son osango veut faire de même avant de renaître.

Certains hommes, tels que le weci (guérisseur), le chef de nkunbo (lignage), ainsi que les osango, peuvent commander à la pluie, soit pour la chasser soit pour l'envoyer dans une région déterminée.

## LE NUAGE.

Les nuages, nous l'avons dit, sont des accumulations d'eau provenant du monde supérieur et c'est là que la foudre se baigne. Ils sont comme des outres qui retiennent ces masses d'eau.

## LA Foudre.

La foudre est une espèce de mouton mais qui a une queue en panache comme un coq ; ses griffes sont plus pointues et plus puissantes que celles de n'importe quel fauve et il a de très long cils qui lui couvrent complètement le visage.

C'est quand il écarte ses cils que son regard provoque des éclairs.

La foudre ne descend jamais sur terre sans raison et elle tombe souvent sur un arbre, un animal ou un homme. Là où elle est tombée, elle laisse des traces : un trou ou la marque de ses griffes.

Njadi ekó ngala efula oko wele nkóndó l'ashi. Tó kekó solo efula.

Akambo amóci watowotolakanyaka dya mbewó mundama le njadi vó ané: aha ndé engó onya waló mvula kele l'angadimo dikambo njadi ekó solo, lasó tó nkoka mpóló dya njólé la éné lalé ko njowonda. Aha mbija, lonjo kanga memala wemema onya waló mvula ka njadi, akambo ané nkyeeléka. Aha nkíméé engó ka wema onya wangadima njadi, dikambo tó kayoya esadi njósa engó kengó; lasó ayoyonda onto lokikíméé kanga lele nsuke lató. Aha nyimola lokombo la njadi lamaló mvula k'a-ngadimo, onto ladimola lokombo lakító nkyeeléka.

Ko endaka angadimo nyotanyiya nyale, dya mbewó oholwelo wa njadi, vó ntokyookéka kama ya ma kame l'oniyaci kanga jése yaléwó la ma dingo l'anja. Vó mbewaka esolo ka njadi dikambo tó ndeka munda anto wale.

Anto amóci nkíméé njadi, oko : weci, anto wele l'edyenge; vó mbewaka nkitomansé.

Vó wakó wokíméé njadi ané mbewaka nshimbéé onto njadi. Nde nkoka mbisha onto lashimbéénde nkinda, mpingu kanga ekanga wa lonó kame la mbolowanya woho wa nca onya waló mvula.

### DINGADIMO.

Dingadimo ko ofwelo wa asho wafola njadi lo nshiló l'engunda wakító. Onya éné wafolató asho onto éé mbewaka ate: Tó kamboshila la ména dihole dyalangató nkita. Oma lo dikambo né mbatokaka onto éé wóma efula lo ména dingadimo, nde nkanaka ate kana kayókita lemi.

Dingadimo ekó énango njadi, vó mbutaka énkóné dikambo asa dingadimo l'ókoma wa njadi kema amai ahende wa asho; kamele dingadimo kele ndo okoma.

### DIKUNGOLA.

Dikungola ko ohanjwelo wahanjola njadi ashi wele l'engunda wa lo lowa. Dyo nca-maka énkóné : onya wayafungusha njadi l'engunda w'ashi éné, ekama w'ashi vó nkamó-kamó ko lowa ntetéé kame ndidimya lohoho. Ashi mpanjónéé oma l'ekama ko vó ndeló ndo nsela oya lo nkété. Otonga njadi hahanjola ekama éné cike kema mvula lesó.

Ankina ntótaka nto vate : dikungola ncamaka onya wanyinginya njadi osamba wakító oko watonyinginyaka mbodi osamba wakító dya minya mindo. Lonjo lakó mbetasó dikungola.

### LONGE.

Longe ko mvula ka nshi y'ówó. Yó ntewoyaka éné mvula yaya nsuke la ndó lamakísó lo lokange l'ówó. Longe ekó énango mvula.

Longe ekó dinga dya divudu, lo ntombaka oma lo tókókó ta nkoshi. Lengo lo tókókó kele wohó émóci w'edimo wetawó vate: Kolekole kame nto la divudu. Énkóné oma lo divo dya kolekole la oma le divudu ntombaka edinga, edinga éné mbudéé oya la ngeló ko vó njowaeta longe.

### MVULA KA NGEMBE.

Ngembe tó njaka oma le anto. Kekó anto amóci wokíméé ngembe, oko: weci, slóki, ewanji.

Anto ané wokíméé ngembe vó nkitomanséka oma lo nkélé kasawó l'onto kanga la oja émóci wosukanyi lawó. Vó nkitomanséka dya nkomiya ankina lo dihombó, oko dya mvudu, dyangó dya ndé.

Ngembe hakoé la eja efula oko mvula ko mvula, tó mbetaka lo oja étoi kanga ehende, tó ndowanaka paka oca le ané wokítoméewó.

Ngembe keta lo eja efula ko ngembe ka dyetelo dy'osangó w'owanji, wa weci lovwe, lo onya watandacu oca lo oja wayondotótó.

Sa méchanceté dans l'espace est comparable à celle du crocodile dans l'eau.

Nous savons que la foudre est un terrible pique-assiette : aussi devons-nous éviter de manger pendant la pluie de crainte que la foudre ne vienne alors nous atteindre et nous tuer.

Voici encore ce qu'il faut éviter par temps d'orage si l'on ne veut pas provoquer sa venue :

Parler trop haut ou se tenir debout ;  
Avoir en main un objet de couleur blanche ;  
Citer son nom.

Quand nous sommes surpris par un orage pendant un repas nous veillerons à lui jeter un peu de nourriture à l'extérieur.

Certains hommes tels que les weci, les odyenge ont la maîtrise de la foudre. Ils peuvent aussi bien l'écartier que l'envoyer tuer un ennemi.

Les weci peuvent aussi nous procurer des moyens de protection contre la foudre : médicaments ou amulettes (lohingu ou nkinda).

### L'ÉCLAIR.

L'éclair provient des yeux de la foudre qui se découvrent quand elle s'agite là où elle se baigne. Quand la foudre jette le regard vers la terre, elle a tout de suite décidé où tomber. Quand on aperçoit la lueur de l'éclair on a particulièrement peur, on sait que la foudre pourrait s'abattre sur soi.

L'éclair est le frère de la foudre ; ils sont toujours ensemble : quand on entend le bruit (tonnerre) produit par la foudre on sait qu'à ce moment il y a des éclairs.

### LE TONNERRE.

Nous avons vu que la foudre en se baignant agite les masses d'eau qui se sont accumulées dans la voûte du ciel. Quand ces masses bougent toute la couche céleste se met à trembler. Il en résulte un grand bruit que l'on appelle : le tonnerre.

Quand le mouton qu'est la foudre s'ébroue ; il provoque aussi du tonnerre.

### LE BROUILLARD.

Pendant la saison sèche le brouillard équivaut à la pluie. Il est d'ailleurs le frère de la pluie. Quant il se prolonge c'est que la saison des pluies est proche.

Le brouillard est une espèce de vapeur que dégagent les tortues qui se trouvent près des sources des rivières ; elle se dégage aussi des cheveux de l'esprit Kolehoke qui a sa demeure près des mêmes sources.

### L'OURAGAN.

L'ouragan est une pluie torrentielle accompagnée d'un vent violent. Un ouragan n'est pas un phénomène naturel, il est toujours provoqué par un weci (guérisseur), un oloki (sorcier) ou un owanji (chef) qui l'envoie vers ceux dont il veut se venger.

C'est pour cela que le cataclysme, qui détruit les maisons et les champs, est très localisé. Il attaque une région bien déterminée de ceux que l'on a voulu attaquer, sans toucher aux régions voisines comme le fait une pluie ordinaire.

Quand il ravage néanmoins une étendue plus large nous savons que l'esprit osango d'un weci ou d'un chef se précipite vers l'endroit où il a décidé de renaître.

## NGOLO.

Ngolo ko oloi wa oke oke wele lo Lomami, oloi ɔnɛ lokombo lakiwɔ nkange. Oloi ɔnɛ wekɔ otale waha la yɛdiko.

Esangɔ l'esangɔ oloi ɔnɛ mɔtaka eloi esato wa eke eke: oloi ɔmɔci l'atei wa Lomami, ehende ɔnɛ wedi ɔnɛ wedi. Eloi ɔnɛ ɔtɔi wamɛ wekɔ la lokamba lele oko akona wa eke. Eloi ɔnɛ wekɔ ehende: wadi l'omi.

Nkange kɛnɛ mɛnamaka l'olongo la ntondo ka mvula ndɔ. Tɔ mɛnamaka oko ota wa oke l'alangi asato: bela, elɛɛɛɛɛ, endɔndɔ. Onya ongo ɔtɛ wakitɔ wekɔ lo njale lo nɔ ashi ndo wela la diko. Kɛnɛ katotɛnaka l'olongo kengo kele paka dɛdi dyakitɔ lo onya wanɔtɔ ashi ndo wanematɔ lo yanyi.

Esangɔ ɛɛ wekama ngolo la ntondo ka mvula ndɔ, anto nshikikeka vate: mvula kengo hatɔlɔ.

Onya wakɔ wekama ngolo l'olongo ongo, wemeta ɛɛ ndisaka jima l'ɛnɛ k'ototo dya mameɛ ɔna lele lo dyemi; ana w'akɛnda ɛɛ vɔ mbadisaka jima la cungumpɔca. Vɔ ncaka dikambo nɛ dya nshimbɛɛ ɔna le ngolo.

Esangɔ ɛmɔci ntenamaka ngolo hyende l'olongo, lango nyewake nyate: kɛnɛ ka wadi kambanema kame la k'omi.

## LɔPɛPɛ.

Lɔpɛpɛ lɔ ntombaka oma le anto wakɔ wokimeɛ ngembe, otomi wa ngembe la mvula ya mbɔkɔ katomansɛ ndo lɔpɛpɛ la wolo. Lɔpɛpɛ la lotomɛ lɔ ncaka ɛɛ kaca ngembe: nyukola mvudu, nanya dyangɔ lo dikambɔ.

Aha paka ngembe la lɔpɛpɛ ato mbekɔ, ekɔ nto lɔnɛ lahace kɔlɔ oko ngembe la lɔpɛpɛ la wolo; lɔnɛ vɔ ndeetaka hyɛɛɛɛ. Hyɛɛɛɛ ko ɔhɛngɛlɔ wa Onyashongo.

Hyɛɛɛɛ nteewoyaka akambo amɔci: esangɔ efula wafufayɔ oca lo lɛkɛ latomba onya, sho mbewaka shate mvula kayɔlɔ ɛlɔ kanga loi; lamacɔyɔ oca lɛnɛ ɔtɔ onya ko shate mvula kema.

## MPONGANENJI.

Mpongansenji ko loseke lele lo kyɔkɔ ya loshi. Loseke lakɔ mbatonga tɔkɔkɔ ta nkoshi, lɔ mbajɔwɔ weci wetawɔ vate: Weci loseke kanga Weci lɔpɛpɛ.

Loseke la mpongansenji mɛnamaka l'okonda ndo l'ashi; l'ashi lɔ mɛnamaka kame la nkoso l'ɔtɛ. L'oswe lɔ mɛnamaka oko lɔpɛpɛ lacimba ecimbedi lo mfumbola edinga wa jongolongo. L'atei w'ecimbedi kɛnɛ kele otondo wa loseke la wecokonda.

Lameta mpongansenji nsuke l'anto, opalanga ɛɛ nkimɛska wɔngi wa divo wele la mfumo. Le ana w'akɛnda, omboci kanga enondo wakinde mbakolaka dikaci kanga diyo l'ɔnɔngɔ wa anɛ watacimbe, ko vɔ mbaahɛdyɔ l'ɔtɛ kame la lonya lo lolodi lakinde. Vɔ ncaka akambo anɛ ɛɛ dya nsekɛ wecokonda watete l'ecimbedi kengo nɔ l'onto kanga l'ona. Lo onya wakɔ watete mpongansenji ongo, anto ntolawɔka la ntɔsa diyo kanga dikaci dimɔci lo anɛ watafumbɔ ango. Diyo nɛ vɔ mbetaka ladyɔ esadi eto ko ntodija l'okengo wa omoto lalangawɔ vate kele ote. Dikɛnda ko ntoja l'okengo w'etendo ka nyango. Vɔ nca ɔnkɔnɛ dikambo longo ekɔ nto ana w'ekanga watete ko kema l'amboci.

## NKɛTɛ.

Nkɛtɛ kekɔ bamubamu, hadeɛ ndo hakici; ekonji l'akona ato mbatasɔmɔsɔmɔ lo bamubamu kɛnɛ. Nkɛtɛ kekɔ la nkomelo, nkomelo kɛnɛ kekɔ lɛnɛ okimeewɔ lowa l'akonji, lɛkɔ kokami ɛlɔmɔ wa lowa lo nkɛtɛ ɔnkɔnɛ watokamaka ɛlɔmɔ wa lɛdi lo nkɛtɛ lamalokukumɛwɔ.

Dikumanyi mbutaka nto vate: ambolekana ngelo ka dimo kele asa anja wakiso la anɛ wele la cina, kekɔ njale ka oke wahangɔnɛ.

## L'ARC - EN - CIEL.

L'arc-en-ciel est l'ombre d'un immense serpent appelé Nkange qui vit dans le Lomami. Il se love en trois spirales : l'une au milieu du cours d'eau, les deux autres de part et d'autre sur les berges. Ces trois amas ont la hauteur d'une colline.

On distingue dans un arc-en-ciel trois couleurs : le rouge, le bleu et le jaune. L'arc-en-ciel que nous voyons est en fait l'ombre du serpent nkange projetée contre la voûte céleste. Nous savons qu'au moment où nous voyons l'arc-en-ciel, nkange est en train de boire la tête sous l'eau et la queue dressée au dessus de la surface.

Quand on voit un arc-en-ciel par temps couvert on sait qu'il ne pleuvra pas.

Quant elle voit l'arc-en-ciel toute femme enceinte s'applique du lodima (suie) sur le ventre pour protéger sa progéniture. On protège aussi les enfants contre les méfaits de l'arc-en-ciel en leur appliquant du lodima au coin de l'œil.

Quand on voit deux arcs-enciel on sait qu'il s'agit des ombres de Nkange et de sa femme.

## LE VENT.

Le vent violent, comme l'ouragan est produit par ceux qui en ont la maîtrise. Mais nous distinguons aussi un vent très léger : la brise, qui est la respiration de Dieu.

Quand cette brise se dirige vers le levant nous savons qu'il pleuvra le jour même ou peu après ; quand au contraire il se dirige vers le couchant, c'est signe qu'il ne pleuvra pas.

## LE TOURBILLON.

Le tourbillon provient d'une corne (loseke) qui se trouve près des sources des rivières. C'est la force de cette corne qui fait jaillir les sources qui alimentent les rivières ; c'est elle aussi qui donne leurs pouvoirs aux weci loseke, weci lɔpɛɛ (guérisseurs).

Cette corne est parfois visible dans la forêt ainsi qu'aux sources des rivières ; elle est surmontée de plumes rouges.

Dans les plaines cette corne apparaît sous forme d'un tourbillon ; c'est un vent qui souffle verticalement. A l'intérieur se trouve une corne de wecokonda.

Quand un tourbillon passe, les adultes se tiennent un cheveu sur front pour que leur yombɔ (centre vital) ne soit pas ébranlé par l'esprit ɔdyɛngɛ qui s'y trouve. Mais pour les enfants se sont les proches qui veilleront à prendre une feuille ou une herbe provenant de ce tourbillon et qui la lui appliqueront sur la tête.

On dit que dans chaque feuille ou herbe soulevée par ce tourbillon habite un osangɔ. Le mari tâchera d'en saisir une pour la mettre sous le lit de l'épouse à qui il souhaite un enfant. Les enfants en mettront une sous le lit de leur mère.

## LA TERRE.

La terre a une surface entièrement plate qui ne monte ni ne descend ; seules les termitières et les collines surgissent par-ci par-là.

Cette surface s'arrête là où les gardiens tiennent les supports de la voûte céleste qui est comme un van retourné dont les bords reposent sur la terre.

Ajoutons encore que certains vieux disent que en dessous du monde des défunts avant d'arriver dans le monde inférieur on doit franchir un grand fleuve.

# Essai historique sur les Lusankani.

## I. ORIGINES.

### 1. Le village de Luo s/ Luo.

Monzi, notable de Luo, eut un garçon et l'appela Patabongo. 1) Quand celui-ci atteignit l'âge adulte, il se maria et eut beaucoup d'enfants dont voici quelques noms : Ilongankake ou Veye, Putuilembe, Mpela . . . . . Plus tard ceux-ci eurent à leur tour de nombreux enfants qu'on désigna sous un seul nom « Basekamonzi, ». Putuilembe, qui épousa Mputela, devint patriarche des Ekonda, et ainsi les siens furent nommés Ekonda-Mputela. Après leur divorce, Mputela alla se marier avec Monionongi de Boënie dont la descendance fût appelée Ekonda de Boënie. Mpela, lui aussi, eut des enfants. Il fût nommé par les siens Ancêtre des Nkundo, des Elinga, des Elinga et des Mongo . . . . Ilongankake a eu aussi une très grande famille, mais on ne parle pas de ses enfants en cette partie de l'histoire.

Elinga veut dire des gens qui pratiquent la pêche et la navigation. Elinga désigne ceux qui font la chasse, la culture et les voyages. A noter que tous les habitants de Luo parlaient Lomongo, car tous vivaient ensemble.

L'histoire héroïque de nos aïeux nous apprend le lieu d'origine où Lusankani et Ntomba ont reçu la formation de leurs clans respectifs.

### 2. Abandon du village Luo.

Les Ngombe déclarent la guerre. Vite trois grandes familles: Mbuya, Ekundembela et Bowala se rassemblent pour combattre leur ennemi commun. C'est pour cette raison que les Mongo appellent ces familles « Lusankani » qui veut dire mélange.

Hélas ! l'union de leurs efforts fût vaine car les Ngombe étaient beaucoup plus puissants qu'eux. Aussi les Lusankani s'enfuirent en pirogues, descendirent en aval et s'installèrent sur le confluent de la rivière Ruki. Ici ils reçurent un bon refuge auprès de Boloki. Les Boloki et les Lusankani sont tous Elinga et parents du côté paternel.

Mais à cause des luttes continuelles des Ngombe, ils abandonnèrent leurs frères Boloki et vinrent se fixer sur les terres de Balengembale.

### 3. Sur les terres de Balengembale.

Dès leur arrivée, ils commencèrent la culture du manioc, la construction des

---

1) Chez les Nkundo ce personnage est nommé Mpotabongo (= blessure au genou). On s'étonne de trouver dans la présente relation ce nom sans nasale préfixée, alors que dans leur langue le mot pour blessure est, comme ailleurs, mpota.



maisons, l'élevage et tout ce qui leur était nécessaire à l'organisation définitive de leurs villages. Avec une promptitude extraordinaire, ils bâtirent les villages suivants : Bofizi, Inzolo, Boyera, Ikengo, Bongizi, Bosanga, Bolenge, Bamanya, Tshumberi, et encore d'autres se trouvant actuellement dans le Territoire de l'Equateur.

Les Lusankani, qui furent chassés autrefois par les Ngombe, relevèrent maintenant la tête et se mirent à leur tour à chasser tous les habitants de Zofe qu'ils poursuivirent jusqu'à la rivière de Lomela.

#### **4. Abandon des terres de Balengembale.**

Les populations Ntomba, Nkundo et Ekonda ne connurent pas la paix sur les bords de la rivière Luo. En effet, les fameux guerriers Ngombe leur déclarèrent une terrible guerre appelée « *Itokolaiso* » ( perce-œil ) car ils perçaient sans pitié les yeux de leurs captifs ou captives.

Aussi, l'exode commença . . .

a. Et d'abord ce fût le grand Chef Mpela, qui avec ses hommes ( Ntomba ), s'évada en aval du fleuve Congo afin de trouver un refuge dans la direction du Lac Tumba. Un moment arrêté dans leur fuite par les Boloki, ils obtinrent facilement de ces derniers le droit de passage sur leurs terres. Mais les Lusankani, eux, ne permirent pas aux fuyards de poursuivre leur route vers le Lac Tumba. Et la guerre éclata entre Mpela et Lusankani. Ces derniers connurent la défaite et ses tristes conséquences qui sont destruction de leurs maisons et de leurs objets de ménage, et abandon de leurs terres.

L'envahisseur Mpela se fixa sur ces terres avec ses hommes et avec quelques familles Lusankani retenues comme esclaves. Il résulte de cette occupation un mélange entre Ntomba et Lusankani et que de nos jours encore des noms de nos villages et de nos familles ( Lusankani ) sont cités dans cette région de l'Equateur. Donnons comme exemple : La famille Mbeye se trouve en partie à Inzolo et Lofosola ; tandis que Bolonga compte quelques ancêtres qui habitent Iwala, Bekolongo et Bamanya.

Les Lusankani, qui prirent la fuite devant les guerriers Ntomba, allèrent se cacher en forêt et y construisirent des villages comme Bosanga, Samba, Lokole, Mooto, Nkole, Bibelo, Ngengembale, Bomboliassa et Bokongo. Ainsi s'explique que les gens, qui occupent ces villages, parlent encore de nos jours notre langue Lusankani.

b. Les autres Lusankani, qui ne voulurent pas partir avec Mpela, eurent plus de chance. Vite ils s'enfoncèrent dans la forêt immense qui unit le fleuve Congo au Lac Tumba. Ils traversèrent les ruisseaux pour atteindre le chenal du Lac Tumba. Arrivés devant Bekungu ( 4 ou 5 km d'Irebu ), ils voulurent s'y fixer définitivement, mais constatant que les terres étaient souvent inondées et par ailleurs trop étroites, renoncèrent à leur premier projet. Et ils se mirent aussitôt en route vers le chenal du Lac Tumba.

#### **5. Sur le confluent du chenal de Lac Tumba.**

Aux bords du chenal, ils firent la dure expérience qu'ils n'étaient pas des Eliंगा mais bien des Elanga. Comment traverser ce chenal ? Nous n'avons ni pirogues ni pagaies. Et le chenal est très profond et très large. Ils durent crier au secours...

Les chefs Ngele : Ekanda et Bokolombe écoutèrent avec bienveillance ces cris lancés par les notables Lusankani surtout par leur grand Nkumu Mbula. Assitôt les Ngele se mirent à l'œuvre pour dépanner les Lusankani et allèrent avec leurs petites pirogues les transporter d'une rive à l'autre. Ce va et vient dura environ huit jours. De plus les Ngele se montrèrent très généreux en accordant à ces derniers des terres qu'ils pourront transformer en cultures et y construire leurs maisons. De leur côté les Lusankani ne voulurent pas être inférieurs en reconnaissance à l'égard de leurs bienfaiteurs, et ils leur donnèrent de l'argent et des femmes esclaves.

Jusqu'à nos jours, les Lusankani et Ngele vivent en une paix relative ; ils se firent cependant la guerre de temps à autre . . . . Enfin, progressivement par le fait de leur coexistence et de leur fraternisation, leurs forces respectives devinrent égales.

## II. LES LUSANKANI TROUVENT DES TERRES ET S'Y FIXENT DÉFINITIVEMENT.

### 1. L'Attaque des Bosango.

Un jour en chassant du gibier en forêt, les Lusankani découvrirent un beau village occupé par les Bosango. Revenus chez-eux le soir, ils vinrent trouver notables et vieux pour leur annoncer cette découverte. Ceux-ci se rendirent un matin auprès du grand Nkumu Mbula afin de lui parler du nouveau village que les chasseurs avaient découvert.

Il lui sollicitèrent la permission de déclarer la guerre aux Bosango en vue de récupérer du butin : surtout des esclaves et des femmes. Le chef Mbula tomba d'accord.

Le jour suivant, tous les Lusankani armés de flèches et de lances, se mirent en route pour combattre les Bosango. Après une journée de combat sanglant, tous les biens de ces derniers tombèrent entre les mains de nos ancêtres. Cette défaite les obligea d'abandonner leurs terres sur lesquelles nous vivons aujourd'hui.

Afin de bien montrer leur soumission totale aux vainqueurs, Ngubu, le patriarche de Bosango, leur livra comme esclave sa propre fille et versa avec l'aide de ses notables la somme de 40.000 mitakos.

### 2. Subdivisions des terres entre trois grandes familles Lusankani.

Ainsi donc sur les terres ravies aux Bosango, les Lusankani construisirent définitivement leurs propres villages ; mais suite aux décisions prises par leurs nkumu, notables et chefs de familles, ils se divisèrent en trois tribus comme ils le furent autrefois sur la rivière Luo.

#### a. — La tribu Mbuya.

La partie supérieure des terres fût réservée aux Mbuya qui firent les villages suivants : Mbeye, Mbuya, Ilili, Lotumbe, Mbonga, Ilinga, Isikoto et Bombomba où résida leur grand Nkumu Mpela avec sa suite Losala-Jome. Quelques uns d'entre eux allèrent se fixer à Ituta et on les appela *Nkokofo* qui signifie l'union des Lusankani avec les Ntomba.

#### Leur devise au gong :

Pour annoncer des nouvelles bonnes ou mauvaises à leurs voisins, les Mbuya

commencèrent par ces mots : « *Mbuya ilambasa y'aseka Mpela.....* » Ce qui veut dire : Mbuya quantité immense des descendants de Mpela.

#### b. — La tribu Ekundembela.

Cette tribu occupa la partie centrale de nouvelles terres. Elle groupa les villages suivants : Bowanda, Bongeli, Liombo, Bongili, Ifanga, Bosuke, Bolonga et Bensi. Ilongankake o Veye, qui fût leur Nkumu, résida à Bowanda et sa suite Mpambi à Liombo.

#### Leur devise au gong :

*Ekundembela ngelo baseka Mpambi.....* Cela veut dire : Ekundembela cimetière des descendants du patriarche Mpambi.

#### c. — La tribu Bowala.

Les gens de cette tribu se fixèrent sur la partie inférieure que le conseil des notables leur a réservée. Ils y bâtirent les villages suivants : Boonde ( demeure du Nkumu Bakatankoi avec sa suite Ikata ), Iwutelo, Bombongi, Bompetsi, Nsange, Bayenge, Bonkowo, Nsongo, Ikali, Mbeki, Yembe, Nkutsi, Nkoma.

#### Leur devise au gong :

*Bowala bonganzo baseka Ikata* c'est-à-dire : Bowala ensemble de braves gens de la descendance d'Ikata.

### III. REDEVANCES AUX NKUMU, CHEFS ET PARENTS.

#### 1. Animaux et poissons.

Quand un enfant ou esclave tue :

- une des bêtes de la forêt, il est obligé d'en donner une cuisse aux chef, notable et nkumu du village;
- s'il tue un léopard, il doit le donner aux représentants de la famille ou du village afin que ceux-ci le distribuent à tous les villageois;
- Quant aux fruits de la pêche, ils sont distribués en parties aux notables et chefs de familles.

**N. B.** Ainsi donc autrefois notables, chefs de famille..... eurent des redevances de leurs inférieurs, mais maintenant que d'une part les Blancs nous ont enseigné la justice et la liberté personnelle et que d'autre part beaucoup de parents, chefs de famille n'apportent plus aucune aide à leurs sujets, ces obligations de la redevances sont en train de disparaître progressivement.

#### 2. Vin de palme.

Jadis enfant ou esclave devait offrir du vin de palme à l'un des représentants de sa famille ou du village. Cette offre se pratiquait le cinquième jour de la semaine, qui pour les Lusankani fut et est encore considéré comme dimanche, *nsona*. Ce jour-là tous les villageois peinturulés s'unissent à midi chez le notable qui a reçu du vin pour prendre un verre ensemble.

Alors quand l'enfant ou l'esclave aura exprimé un besoin quelconque de sa vie,

sa famille l'accordera en lui procurant un peu d'argent. De nos temps actuels, ces coutumes ne sont plus valables, elles diminuent peu à peu à cause de l'avarice de certains parents, chef et notable qui ne savent que manger et boire, mais non offrir quelque chose à d'autres.

## IV. LES FETES.

### 1. Jumeaux.

Quand une femme a des jumeaux, les membres de sa famille sont obligés de battre le tamtam et de danser tous les matins, midis et soirs jusqu'à ce que la mère n'allait plus ses enfants.

### 2. Funérailles.

Quand un notable ou un chef de famille est mort, sa famille cotise et épargne de l'argent pour payer les braves gens qui danseront et chanteront des chants guerriers à l'occasion de la fête du défunt.

3. Quand un léopard est tué, on l'amène chez le Nkumu, et tous les hommes, femmes et enfants dansent et s'amuse. Ensuite, on le dépouille et les danseurs s'en partagent la viande.

### 4. Autres jeux.

Après avoir fait un repas bien appétissant et copieux, les enfants du village se groupent et jouent des jeux comme Isongo, Ebonga, Bompenya, Inganza, Ndinga et Lomate.

### 5. Jeux de femmes.

Les femmes n'ont qu'une seule danse *lompale* : en d'autres danses elles n'imitent que celles des hommes. A noter que toutes nos danses disparaissent peu à peu à cause de la civilisation que les Blancs nous ont apportée.

### 6. Massacre.

Avant l'arrivée des Blancs, quand un Nkumu est mort, on pouvait tuer 4 ou 5 esclaves en vue de les enterrer avec le défunt dans la même tombe. Cette cérémonie n'est pas admise par Dieu : « tu ne tueras pas » !!

## V. MARIAGES.

### 1. Mariage monogamique.

Le mariage se fait ici comme dans toutes les régions du Congo. La seule chose qui diffère, est le montant de la dot. La plupart des Lusankani n'épousent qu'une seule femme monogame.

### 2. La polygamie.

Pour avoir beaucoup d'enfants et aussi pour fuir les difficultés qu'entraînent les travaux de ménage, certains Lusankani sont habitués à prendre plusieurs femmes.

### 3. V e u v e.

Autrefois après la mort d'un frère, oncle, père . . . on pouvait se marier avec la veuve du défunt.

4. Jadis si une femme était enceinte, un homme pouvait payer la dot aux futurs parents pour qu'il puisse épouser leur fille après l'accouchement.

### 5. Bondumbu.

La femme préférée du Nkumu s'appelle *Bondumbu*. Sa servante qui porte sa chaise se nomme *Bateko*. Le représentant du Nkumu s'appelle *Vema*.

## VI. LES GUERRES.

Encouragés par la victoire sur les Bosango, le Chef Mpela et son frère Losala-Jome avec les autres Nkumu, Notables et Vieux de Lusankani, se rassemblèrent pour réaliser une longue tournée de conquêtes aux villages voisins. Munis d'armes et de provisions, les Lusankani se mirent en route en chantant des chansons guerrières.

### 1. A Mpama.

Arrivés devant les Mpama, Mpela et les siens leur firent la guerre. Après un jour de combat acharné, ces villages de Mpama furent à la merci des Lusankani. Ils arrêtèrent les chefs et les notables. Tous leurs biens furent saisis. Ces succès encouragèrent les Lusankani à poursuivre leurs marches guerrières.

### 2. A Lokongo.

Ici, hommes, femmes et enfants furent arrêtés après une attaque de trois jours. Bwendu, chef de Lokongo, fut fait également prisonnier. Après les hostilités, les Lokongo vinrent donner des cadeaux, signe de soumission, à l'envahisseur qu'ils appelèrent « Bolenge, Ekokombe lobola nkole ya nanga. »

### 3. Aux villages voisins de Lac Léopold II.

Afin d'augmenter le nombre de leurs esclaves et de montrer aussi leur force, les Lusankani firent encore la guerre dans tous les villages qui bordent le Lac Léopold II : Tabale, Basimba, Mpenge, Iyoma, Bokote, Nkake, Mya, Ngomelenge, Peta-nda, Bosela, Basengela, Bolia et Bongo.

### 4. A Botwali.

Après une bataille de trois jours, Bolenge ( Lusankani ) remportèrent une brillante victoire sur les Botwali qui leur donnèrent femmes et esclaves pour montrer leur soumission.

### 5. A Nkolo et a Motaka.

Motaka et Nkolo luttèrent contre Botwali. Ils les dépassèrent par la force. Puis les Botwali allèrent trouver les Lusankani pour leur parler de leurs insuccès à la guerre. Ces derniers leur accordèrent quelques guerriers pour renforcer notre équipe de Botwali. Enfin nos alliés se mirent en route pour combattre les Motaka et les

Nkolo. Après trois jours de combat acharné et continu, ces deux villages tombèrent entre les mains de nos aïeux.

De retour de sa tournée de conquêtes, Mpela, le grand patriarche, décéda et Iyanza le remplaça. Ce dernier mourut aussi avant l'arrivée des Blancs dans notre région.

## **6. Les Ngombe sont sur nos terres.**

Les Ngombe pourchassèrent les Lusankani jusqu'ici pour capturer hommes et esclaves comme ils sont habitués de le faire. Mais les Lusankani réunis à la forêt marécageuse Bompoma, formèrent trois enceintes bien fortifiées pour arrêter et combattre leur ennemi commun. Et la rencontre fût terrible : le sang coula et la poussière monta selon le proverbe : poussière monta en l'air et les braises restèrent par terre. Cela veut dire que les Ngombe furent détruits par les Lusankani. Les quelques survivants rentrèrent tristement chez eux aux villages.

**Remarque :** Désormais aucune tribu des régions voisines n'osa plus attaquer les Lusankani à l'exception des Blancs qui avaient apporté des fusils.

## **VII. SUCCESSION AUX POUVOIRS.**

### **1 L'autorité.**

Dans toutes les tribus africaines, l'autorité a été considérée comme une loi fondamentale. Les Lusankani reconnurent leurs nkumu, notables et chefs de famille pour des ayants-droits au respect légitime, à l'obéissance et à la soumission totale en toutes choses. On nous raconte qu'auparavant le conseil de nkumu avec ses notables prenait des mesures très sévères à l'égard des indisciplinés.

### **2. Succession au pouvoir.**

A la mort d'une autorité légitime, un des membres de sa famille peut normalement le remplacer au pouvoir.

### **3. Nos Nkumu ont-ils cédé leurs pouvoirs à d'autres ?**

Dès leur arrivée sur nos terres, les Blancs demandèrent des entrevues et entretiens avec les Nkumu : Mpela, Ilongankake et Bakatankoi, afin de connaître les conditions de leurs collaborations. Mais tous ces chefs eurent peur et se refusèrent, parce que les Blancs, pensaient-ils, avaient l'intention de confisquer leurs tenues et chapeaux. Ce qui aurait entraîné, certainement selon eux, leur mort. En réalité c'était tout à fait contraire à la pensée des Blancs. Alors pour s'épargner de la mort, ils ont fait ceci :

**A Mbuya :** Mpela envoya Wange I pour parlementer avec les Blancs qui l'investirent comme chef à Mbeye.

**A Ekundembela :** Ilongankake fit la même chose pour Bombilo qui devint chef à Bongeli.

**A Bowala :** Bakatankoi joua le même jeu et envoya Boteyi qui fût nommé chef à Bowala.

**Remarque :** Ces chefs nommés par les Blancs jouissaient donc d'une autorité imposée mais non légitime.

## VIII. OCCUPATIONS MILITAIRES ET SOCIALES.

### 1. Une rixe

Deux Blancs d'Etat Molo et Ntange ( surnoms indigènes ) partent d'Irebu à Gombe par voie de terre. Ils arrivent à la plaine où ils sont attaqués par les Lusankani. Ces hostilités ne durent qu'un jour. Les Lusankani leur devinrent soumis. Chef Wange fut fait prisonnier et conduit à Ngombe où se trouve le camp des Haoussas. Comme le Chef Wange, Bombilo et Boteyi subirent la même sanction, c'est-à-dire : une levée de dix miliciens, un paiement de vingt mille mitakos, un apport des chikwangués au camp et la fabrication du caoutchouc.

Après avoir accompli leur punition, ces chefs reçurent chacun un fusil de la part de ces Blancs. Puis ils se retirèrent chez eux.

### 2 Construction du camp d'Irebu.

Au départ de Molo et Ntange ( Lieutenant Fiévez ) pour Coquilhatville Monsieur Wilima vint surveiller le travail de l'extraction du caoutchouc.

Après peu de temps, Monsieur Ikeke arriva pour la première fois organiser les conditions sociales de la troupe. Les Noirs lui demandèrent de leur envoyer un autre Blanc. Il leur appela le Commandant Ekutu qui bâtit le camp d'Irebu en 1890. Celui-ci demanda aux Lusankani d'apporter des vivres au Camp.

## IX. DESCRIPTION DU POSTE D'IREBU.

### 1. Situation.

Irebu, Venise du Congo ( selon les dires de Stanley ) est situé sur les bords du large fleuve Congo et du chenal qui le relie au Lac Tumba. De vastes plaines mêlées de forêts épaisses, que les Lusankani ravirent aux Bosango, l'encerclent de tous les côtés.

Pour ceux qui aiment à connaître les distances : Irebu - Léopoldville : 590 km ; Irebu - Lukolela : 80 km ; Irebu - Gombe : 40 km ; Irebu - Coquilhatville : 100 km ; Irebu - Bikoro : 50 km.

### 2. Bornes.

**Irebu est borné au :**

Nord — par le fleuve Congo

Est — par les villages Bokaka, Bosongo et Ituta qui bordent le Lac Tumba

Sud — par Bosango et la grande forêt unissant Botwali aux environs du Lac Tumba.

Ouest — par la forêt très vaste séparant Gombe avec Lukolela.

### 3. Quelques faits ethnographiques sur Irebu.

Notre Irebu est le point de rencontre des habitants d'origines diverses :

1 — Ngele nous vinrent de Monzi et Bokombo ;

2 — Eleku nous sont venus de Lolanga ;

3 — Lusankani venant de la famille des Nkole sur la rivière Luo.

4 — Mpama vinrent aussi de Miumba.

#### **4. Agglomérations et leurs origines.**

Irebu compte cinq agglomérations dont chacune est composée de pâtés de maisons bien distincts.

##### **a. Camp.**

Notre célèbre Camp est le deuxième Centre d'Instruction Militaire de l'Armée Congolaise. Il a été construit en 1890 par le Commandant Ekutu à qui les Ngele ont cédé leur emplacement. Les successeurs de celui-là ont jusqu'à nos jours fait un effort continu pour inculquer aux nouveaux soldats les divers métiers de guerre comme le maniement de fusil, les entraînements physiques etc. La discipline rigoureuse est pour les militaires la base fondamentale de leur instruction.

Tout cela a transformé la vie molle qu'ils traînaient au village en celle de vrais poilus.

Le camp est subdivisé en première, deuxième, troisième compagnies, plus l'État Major. Tous les locaux, où abondent hommes, enfants, et femmes, sont construits en briques et couverts en tôles. Les parties essentielles qui attirent l'admiration du visiteur sont : le Corps de garde avec son drapeau congolais qu'on salue tous les matins à 7 h. 30 ; les bureaux de chaque compagnie ; des plaines de sport et l'aérodrome ; la cantine troupe se compose de différentes parties : la chapelle et le bureau de l'Aumônerie Catholique ; le réfectoire ; la cabine de cinéma et la salle de lecture ; le foyer social ; l'atelier ; le centre scolaire du cours mama ; le centre européen. Le centre médical fait aussi partie intégrale du Camp.

##### **b. Bakulekule.**

Après sa carrière à la F. P., l'Ex-Sergent Iyanza Maurice construisit Bakulekule. Puis à fur et à mesure que les boys, travailleurs et autres anciens militaires furent licenciés, ils vinrent le trouver pour qu'il élargisse son village par de nouvelles constructions. Maintenant cette partie est bien développée. On peut bien y admirer : Bakulekule I, le Camp des Policiers avec son tribunal de Secteur, le centre commercial de Ngomba, le bureau postal, plus la ferme Baala. Ici les Lusankani sont mélangés avec les Mpama, Ntomba, et quelques Bangwandi.

##### **c. Libinza.**

Libinza, population errante, venue de Nouvelle Anvers, s'est installée à côté de Bakulekule. Le travail des Libinza consiste à pêcher dans les eaux profondes du fleuve Congo et du chenal, et de ravitailler ainsi le Camp militaire en poissons.

##### **d. Irebu — Kamba.**

Depuis l'installation du Camp, les Ngele se sont retirés à l'aval du fleuve afin d'y construire leur propre village. Le nom Ngele a été donné à tous les habitants d'Irebu, Bosende, Botunu parce que ces gens n'abordent que l'aval.

Irebu — Kamba est l'ancienne chefferie des Ngele dont Kamba fût chef. La légende nous dit que la population indigène des Ngele n'était pas tellement homogène. Elle a été composée de pêcheurs, de trafiquants et d'anciens travailleurs d'origines diverses.



Comme le Chef Kamba et ses sujets manquèrent d'amitié, de collaboration et de soumission à l'égard du Commandant du Camp, Monsieur Mascart Administrateur Territorial préconisa et créa une sous-chefferie conventionnelle que Iyanza Maurice, Ex-Sergent de la Force Publique, dirigea en 1925. Ainsi la destitution du Chef Kamba fut apparemment faite en cette époque.

Vers 1937, les Ngele et les Lusankani furent d'ailleurs groupés ensemble pour former un Secteur dont Wange Laurent fut le chef. Hélas ! par la suite de la dénatalité, de la mortalité et de la dispersion de nos élèves sortant des écoles, le nombre de nos habitants est fortement diminué. Ainsi s'explique pourquoi l'autorité administrative a uni notre pauvre Secteur à la Circonscription de Lukolela, le 7. 1. 1959.

## X. ÉVANGÉLISATION.

### 1. Les Pères Trappistes.

Les Révérends Pères Trappistes arrivèrent les premiers à l'Equateur où ils construisirent leur monastère à Bamanya. Ils enseignèrent aux païens la parole de Dieu. En ce temps là, ils firent des tournées d'évangélisation à Bikoro et à Irebu. En 1910, ils ont demandé au Pape la permission de quitter le Congo ou d'entrer dans d'autres congrégations des Pères, car, leur règlement était trop difficile à supporter à cause du climat tropical. Le Pape le leur permit. Tous retournèrent en Europe sauf le R. P. Sébastien qui entra à la Congrégation des Missionnaires du Sacré-Cœur de Coquilhatville. 1)

### 2. Missionnaires de Scheut.

De 1910 à 1925 cinq Révérends Pères nous arrivèrent de Nouvelle Anvers pour évangéliser Irebu. Dans ce but ils ont créé des Catéchumenats dans les villages suivants :

V I L L A G E S	C H A P E L L E	C A T É C H I S T E S	D A T E S
1. Kamba	en briques	Albert Mondange Albert Mongondo	1910 à 1915.
2. Yengama (sur Chenal)	en pisé	Anatole Wamba	1 9 1 5
3. Wange ou Mbeye	en pisé	Mbokewa Nicolas	1 9 1 5
4. Bombilo ou Bongeli	en pisé	Mboyoy Alexandre	1 9 1 5
5. Nsange	en pisé	Bonyangi Honoré Mboyoy Jean	1 9 1 5

1) Ici le narrateur prend quelque libertés avec l'histoire. Ce n'est qu'après la 1<sup>e</sup> guerre mondiale que les supérieurs des Trappistes demandèrent d'être relevés de leur mission au Congo. La remise a eu lieu, en deux étapes, en 1924 et en 1926. Tous les Pères sollicitèrent leur admission dans la société missionnaire qui venait faire la relève: seuls le Père Supérieur et plusieurs frères convers préférèrent réintégrer leur abbaye. ( G. H. ).

6. Banganda	en pisé	Albert Mondange	1 9 1 5
7. Bosango ( Mpama )	en pisé	Albert Mondange	1 9 2 2
8. Gombe	en pisé		1 9 1 6
9. Bikoro	en briques		1 9 1 2
10. Ngero-Monjoï	en pisé		1 9 1 5

**3. Voici maintenant les noms des premiers missionnaires des Lusankani-Ngele.**

PRÉNOMS	NOMS	ARRIVÉE-DÉPART	REMARQUES
1.	Renier	1910	Décédé en 1924
2. Henri	De Clercq	1910 - 1914	Décédé en 1928
3. Alfred	Braecq	1915 - 1925	Décédé en 1936
4. Maurice	Guilmin	1915 - 1921	en vie
5. Déodat	Brisbois	1921 - 1925	Décédé en 1933

N. B. En 1926 les Missionnaires Lazaristes succédèrent aux Révérends Pères Scheutistes.

**4. Ci - après le tableau des Pères Lazaristes.**

PRÉNOMS	NOMS	ARRIVÉE-DÉPART	REMARQUES
1. Léon	Sieben	1926	Décédé en 1932
2. Joseph	Esser	7.2.28 - 1948	en vie
3. Gérard	Linclau	7.2.28 - 1947	en vie
4. Camille	Vandekerckhove	13.12.33	Evêq. à Bikoro
5. Sylvère	De Vos	28.7.37	Aumônier Milit.
6. Gérard	Demasure	28.7.49 - 55	Visiteur
7. Nicolas	Wagener	3.7.55 - 55	en vie
8. Gaston	Dor	24.1.56	Directeur

## Frères Missionnaires Lazaristes.

1. Emile	Klein	1926	en vie
2. Marcel	Kercevan	13 - 12 - 33.	en vie
3. Charles	Kercevan	1946	en vie
4. Pierre	Silverans	1952 - 55.	en vie

### 5. Les Révérendes Sœurs

Les Révérendes Sœurs arrivèrent en 1936 et sont parties pour Bolobo le 28 - 8 - 1959.

### 6. Église Notre Dame du Chenal.

L'église Notre Dame du Chenal a été construite en 1936 par le Frère Marcel Kercevan.

### 7. École.

L'école des garçons a été construite en 1929 et compte six classes. Depuis le départ des Révérendes Sœurs elle est devenue mixte.

---

## XI. REMARQUE FINALE.

Nous remercions ici tous les Notables qui nous ont aidé par leurs précieux renseignements pour la rédaction de cet essai historique.

Un merci tout spécial à Monsieur l'Administrateur Territorial Mascart pour son article « Chefferies des Lusankani Ngele » de 1925.

Cet essai historique a été rédigé par le Moniteur Bolesse Frédéric et traduit par Monsieur l'Aumônier Sylvère De Vos.

Irebu, le 5 - 9 - 1960.



# Documenta

## Où en est l'enseignement au Congo ?

Le Bureau de l'Enseignement Catholique ( Léopoldville ) vient de publier une brochure d'une trentaine de pages intitulée « Où en est l'enseignement au Congo ». Ce tract présente un coup d'œil panoramique sur le problème de l'enseignement au Congo et un inventaire complet des résultats acquis.

Dans une première partie l'ouvrage consacre une étude à la croissance difficile du phénomène scolaire dans un pays en voie de développement et à la situation actuelle de l'enseignement au Congo. La seconde partie présente des tableaux de statistiques concernant les effectifs scolaires de l'enseignement libre et officiel, ainsi que tous les types d'écoles dans les cycles des niveaux primaire, post-primaire, secondaire et supérieur.

### CROISSANCE DIFFICILE, RÉSULTATS REMARQUABLES.

On ne peut perdre de vue que le Congo est un pays en voie de développement économique et culturel, et que bien des difficultés ont dû être surmontées avant d'arriver à un pourcentage de scolarisation s'élevant à 56 % des enfants de 5 à 14 ans. D'une certaine méfiance à l'égard de l'école on est arrivé à un certain engouement pour l'enseignement, particulièrement chez les garçons. Actuellement le Congo prend place parmi les pays d'Europe et d'Amérique avec un « taux moyen » de scolarisation et se trouve en tête pour ce qui concerne le pourcentage annuel d'augmentation dans l'enseignement primaire. Ce développement est d'autant plus remarquable quand on constate que l'augmentation du personnel ne put se faire dans la même mesure que l'accroissement du nombre des élèves.

Un graphique montre clairement comment le personnel enseignant est en constante augmentation de 1920 à 1959, mais ne suit pas la courbe, montante à la verticale, du nombre d'écoliers. Jusqu'en 1954 les missionnaires étaient seuls à avoir en charge tout ce réseau d'institutions scolaires. A partir de 1926 l'enseignement missionnaire jouit des subsides de l'Etat, ce qui lui a permis de construire des locaux scolaires plus convenables. Cependant, qui pourra enregistrer tous les efforts fournis pour la rédaction des livres scolaires dans toutes les langues autochtones ?

Les dernières statistiques signalent 1.650.117 élèves dans l'enseignement primaire dont 57.204 dans le réseau officiel et 11.265 dans les écoles privées des sociétés d'exploitation, 313.144 dans les écoles des missions protestantes et 1.268.144 dans les écoles catholiques.

L'enseignement post-primaire, les écoles d'apprentissage pédagogique, les écoles ménagères pédagogiques, les écoles professionnelles et agricoles comptent ensemble 22.780 élèves ; de ceux-ci 18.268 reçoivent leur formation dans les écoles catholiques.

Le large réseau de l'enseignement secondaire — comprenant les écoles normales, techniques et les humanités — des missions catholiques compte 27.414 étudiants contre 7.077 dans l'enseignement officiel.

L'enseignement supérieur (écoles de régence, écoles sociales et université) est fréquenté par 1.445 étudiants, dont 369 étudient dans les grands séminaires et 551 à l'Université Lovanium.

## DEUX ENSEIGNEMENTS : L'UN COÛTEUX, L'AUTRE ÉCONOMIQUE.

Les dépenses pour la rémunération du personnel représentent un pourcentage très élevé des frais de fonctionnement pour l'enseignement subsidié : 87,4 p.c. pour l'enseignement primaire, 81 p.c. pour l'enseignement secondaire et moyen ; 84,4 p.c. pour l'enseignement technique et agricole.

Le coût moyen annuel d'un élève de l'enseignement primaire subsidié revient à 914 fr, contre 5.030 fr à l'enseignement officiel. Pour l'enseignement secondaire cette proportion est de 17.343 fr à 52.818 fr tandis qu'un étudiant à l'Université officielle coûte 351.118 fr contre 163.604 à Lovanium.

Ces différences dans le coût moyen (à charge de l'État) des élèves dans les écoles subsidiées et de ceux du réseau officiel s'expliquent du fait que dans l'enseignement missionnaire le personnel enseignant est en grand nombre religieux, et que le nombre moyen des élèves par classe est plus élevé dans les institutions scolaires des missions. Au total le coût actuel de l'enseignement s'élève à 2.558.005.000 fr. En généralisant à tout l'enseignement (officiel et subsidié) les normes actuellement appliquées à l'enseignement officiel, on arriverait à une dépense de : 9.433.127.000 fr. Ce qui représente une majoration de 6 milliards 875.062.000 fr.

## LE NIVEAU DE L'ENSEIGNEMENT AU CONGO.

On ne manque pas de reprocher aux missions d'avoir ouvert trop de classes (quoiqu'elles ne répondent même pas aux besoins actuels) et les économistes disent que les possibilités budgétaires ont déjà été dépassées. Il en résulterait, selon certains, que la valeur de l'enseignement missionnaire ne serait que douteuse.

On constate cependant que les enfants ayant terminé l'enseignement primaire avec un résultat de 50 à 65 p.c. sont capables de suivre avec fruit un enseignement professionnel de niveau européen ; que les élèves ayant obtenu un résultat de 65 p.c. à 75 p.c. sont à même d'aborder un programme d'enseignement secondaire identique à celui des humanités métropolitaines, mais mené à un rythme plus lent (2 années d'études en 3 ans) ; et enfin que les élèves dont le résultat est supérieur à 75 p.c. suivent avec fruit le programme métropolitain d'humanités ou de l'enseignement technique.

A un niveau plus élevé, les résultats universitaires montrent que l'étudiant congolais sortant d'humanités a atteint un niveau de formation comparable à celui de son collègue européen, voire parfois supérieur.

## PROBLÈMES D'AVENIR.

Enfin, deux difficultés se présentent : d'abord le problème des nouvelles classes à créer ; l'on veut que les élèves sortant du cycle primaire puissent passer en nombre suffisant au cycle secondaire. Déjà en 1960 l'enseignement absorbe 15 p.c. du budget

ordinaire ce qui représente 5,1 p.c. du revenu national. Ces chiffres se situent à la limite de l'effort du pays dans des circonstances économiques normales.

Le second problème est celui du personnel enseignant qualifié. Les écoles normales ne sont pas à même de former des instituteurs en quantité suffisante, tandis qu'à l'Université rares sont les étudiants qui se préparent à l'enseignement. Il faudra appliquer des solutions exceptionnelles afin de garder ce niveau, incontestablement enviable, indispensable si le pays veut maintenir intact l'édifice laborieusement construit.  
( résumé par DIA ).

## Les ennemis du mariage.

Un problème social, mais en même temps religieux, est remis sans cesse en lumière par la Hiérarchie. Il en vaut la peine, car il est à la base même de l'ordre social. C'est le problème du mariage ou plutôt celui des facteurs de détérioration du mariage. Certains de ces facteurs nocifs appartiennent aux coutumes africaines, d'autres sont d'introduction européenne.

En mars 1958, les vicaires apostoliques du RWANDA et du BURUNDI ont publié en commun une lettre pastorale sur le mariage. Ils y insistent sur le caractère indissoluble non seulement du mariage chrétien, mais du mariage aussi de non-chrétiens, si du moins il a été contracté avec l'intention d'un mariage véritable. Et les évêques n'hésitent pas à inviter la population à « combattre par tous les moyens les tendances laïcisantes que nous constatons par-ci par-là et qui prônent la légitimité du divorce, ainsi que le droit de l'autorité civile à le prononcer. L'État et ses fonctionnaires outrepassent leurs droits, lorsqu'ils prétendent dissoudre un mariage valide, permettre un nouveau mariage entre époux divorcés et déclarer légitimes leurs enfants. Ce sont des abus de pouvoir ».

Quant aux facteurs nocifs d'origine africaine, c'est avant tout la dot, dans l'usage abusif qui en est fait aujourd'hui dans certaines régions. Reprenant un texte de la Conférence plénière des Évêques du Congo, la lettre pastorale constate que « la dot, qui n'est pas requise à la validité du mariage, est en soi une institution indifférente. Mais elle devient immorale lorsque son montant est exagérée au point de constituer un obstacle au mariage à un âge normal ». Sur ce point, les évêques attirent l'attention sur un progrès: « L'idéal serait que la dot bénéficiât au nouveau foyer comme un patrimoine de base et il est heureux de constater que cette idée prend corps, surtout parmi les plus instruits ».

Cette question de la dot continue à faire couler beaucoup d'encre au CAMEROUN, où elle est particulièrement grave. Cette année encore, dans les colonnes de l'Effort camerounais, S. Exc. Mgr. Etoga, en plusieurs articles, a montré la dégénérescence de la coutume et son caractère nocif actuel. « Quand un système est reconnu anachronique, désuet, ou qu'il est devenu intimement mauvais », écrit de son côté M. l'Abbé Jean Zoa, « pourquoi le maintenir sous prétexte qu'il était meilleur dans un autre âge? Non, sincèrement, la dot, telle qu'elle se pratique aujourd'hui dans le Sud-Cameroun et dans d'autres territoires d'Afrique, cette dot-là est une plaie, un obstacle à l'épanouissement de l'Afrique. Faisons la disparaître simplement. Il est illusoire de vouloir corriger le système par bribes ». L'auteur de ces lignes fait une critique pertinente de la législation actuelle et suggère à l'Assemblée législative la

suppression de certaines dispositions légales qui, en fait, protègent le régime abusif actuel de la dot. En fin d'année, l'archevêque de Yaoundé, S. Exc. Mgr. Graffin, a promulgué un décret extrêmement net sur ces questions ; il déclare que « 1° désormais, il est défendu à qui que ce soit de prendre une dot pour une femme dont on a la charge et ce sous peine de péché ; 2° il est interdit de servir d'intermédiaire ou de témoin dans des tractations de dot : c'est coopérer au péché ; 3° il est interdit de discuter, par écrit ou oralement, sur les avantages que l'on pourrait croire possibles de la dot : prendre une dot est un acte peccamineux ; cela suffit pour que la question soit définitivement tranchée ». Il n'est désormais plus possible, à Yaoundé, de douter de la position de l'Église sur cette question morale. (Église Vivante, XI, n° 3-4, p. 271).

## Mouvements particularistes.

Certains incidents récents survenus en Afrique noire nous rappellent que parmi les mouvements politiques qui ont prolongé ou accompagné la grande poussée nationaliste qui s'observe en Asie et en Afrique notamment, il convient de suivre avec une attention particulière les mouvements particularistes qui tirent leur origine d'une appartenance à une peuplade, à un groupement religieux ou à une unité linguistique déterminée....

Dans leur très grande majorité, les nationalismes d'Afrique et d'Asie sont des mouvements urbains... Les mouvements particularistes, au contraire, sont souvent d'origine rurale, et leur caractère traditionnaliste, ou même tribal, est fortement marqué. Il s'agit notamment ici des tendances manifestées par la puissante collectivité des Ashanti au Ghana, par les émirats musulmans du nord de la Nigeria, par la population noire du sud du Soudan, par les États de Toro, d'Ankole et de Bunyoro en Ouganda.

Ces groupements sont en réaction contre un courant nationaliste auquel ils ne veulent pas se mêler, soit qu'ils l'estiment dangereux, soit simplement qu'ils s'y sentent étrangers. Même dans le cas où il n'y a pas réaction anti-nationaliste à proprement parler, le risque de fragmentation et d'hostilités intestines demeurent. On n'a pas perdu le souvenir des bagarres sanglantes de Brazzaville entre Mbochis et Balalis, ni celui des frictions entre Ibos et Yorubas en Nigeria, ou entre Bacongo et Bangala au Congo Belge, etc. ( Pourquoi dans le cas de Brazzaville et du Congo Belge parler toujours d'antagonisme tribal ancestral, de ranimation des guerres intestines, alors que, autrefois, ces groupes ethniques n'ont jamais eu de relations entre elles, voire s'ignoraient totalement, et que leurs démêlés sont d'origine coloniale ? Réd. ).

Il n'est pas surprenant que cette tendance à l'émiettement ait effrayé les Africains investis de responsabilités politiques. On a parlé de balkanisation. En fait, les pays africains actuels rappellent un peu aux Occidentaux des unités historiques comme la Gaule après la chute de l'Empire Romain, c'est-à-dire des rassemblements de peuples rapprochés par une longue période de soumission à un occupant étranger, mais qui ont peu de choses en commun. Ce qu'ils ont en commun, c'est dans une certaine mesure, la langue et la culture de l'ancien occupant, ainsi que les lois et règlements qu'il a appliqués. Mieux encore, ils ont en commun une même réaction contre cet occupant, car cette réaction leur a fait prendre conscience d'une communauté de points de vue, d'une identité de situations. ( Civilisations, IX. 2. p. 126. ).

# Bibliographica

---

**B. HOLAS : Le Culte de Zié.** Mém. IFAN n° 39. 275 p. Dakar 1954.  
1800 fr. fr.

Ce volume abondamment illustré se divise en trois parties : la première formant une description du culte, la deuxième contenant les commentaires, enfin la troisième consacrée aux considérations générales. Notons pour nos lecteurs qu'il s'agit, selon le sous-titre, d'« *Éléments de la Religion Kono* » petite tribu du groupe Mande en Guinée française. De fait l'enquête a été menée dans 4 cantons, groupant 30.000 âmes. Mais le culte dépasse la limite ethnique des Kono.

La première partie donne une description détaillée d'une cérémonie célébrée au ruisseau Zié pour écarter de certaines personnes les malheurs persistants et leur rendre la prospérité, au moyen de prières et de sacrifices adressés aux mânes. Dans la deuxième partie nous trouvons les explications des termes, des symboles, etc. Elle nous offre un aperçu général des croyances de la tribu, où nous apprenons l'existence d'un Dieu Créateur lointain et inabordable, de la Terre principe féminin, des génies, des *ni* ou mânes qui sont l'objet du culte décrit dans la 1<sup>re</sup> partie. Mais il s'y trouve beaucoup d'autres choses et notamment un résumé des diverses croyances et pratiques culturelles répandues de par le monde non-civilisé moderne comme chez les peuples de la plus haute antiquité. Tout cela doit servir à la comparaison afin de préparer une vue d'ensemble et un cadre général dans lequel le culte décrit trouverait sa place logique.

Or, cet essai de synthèse est bien intéressant, mais comme l'A. le fait remarquer dès l'avant-propos, il s'agit ici d'une tentative assez hasardeuse. Sans doute beaucoup de phénomènes religieux, culturels, magiques dépassent de beaucoup le cadre local et apparaissent comme se retrouvant un peu partout au monde et dans tous les temps. C'est ce qui justifie les synthèses même si tous les faits individuels sont loin d'être connus. Mais comme ils ne sont pas d'une universalité absolue, la valeur de ces essais n'est que relative et ils sont sujets au risque de généralisations hâtives. Les analogies fréquentes et frappantes entre des phénomènes fort distants dans l'espace comme dans le temps ont déjà attiré l'attention de synthéticiens (rappelons e. a. Frazer, Lévy-Bruhl). On ne voit pas bien ce qui a été ajouté par ce nouvel essai.

A notre avis, les dangers d'une synthèse se trouvent surtout dans une interprétation inadéquate. Des phénomènes semblables ou superficiellement identiques peuvent avoir un sens fort différent. Un phénomène unique peut couvrir des réalités dissemblables. Or ce qui importe ce n'est pas l'aspect extérieur, mais le sens et la fonction. Les possibilités d'erreur sont évidentes. Le volume sous examen nous en donne p. ex. dans les comparaisons de certains éléments bibliques ou chrétiens où l'A. s'est arrêté au signe extérieur sans en saisir le sens, le signi-



fié, et donc sans comprendre ce dont il s'agit réellement. Mettre le symbole de poisson ( *ichtus* ) pour le Christ en relation avec le poisson sacré des Kono et d'autres peuples, ou le symbole du serpent d'airain de Moïse avec le serpent de telles croyances primitives, est non seulement faire un saut condamné par la logique mais également étaler son ignorance de ces symbolismes, voire du symbolisme en général.

Dans la deuxième partie l'A. propose des considérations générales extrêmement intéressantes sur l'intérêt économique du droit sacerdotal ( intérêt entraînant des disputes entre deux fractions rivales d'un lignage totémique, ce qui implique une dispute sur la propriété foncière du lieu du culte à laquelle la détention du pouvoir sacré est liée ), les conséquences de l'acculturation de plus en plus poussée ( « le culte de Zié exerce une fonction de freinage dans le brassage provoqué par les tendances assimilatrices prédominantes » ), les réactions spirituelles provoquées par le contact des civilisations ( où l'A. range aussi les religions introduites : Islam et Christianisme - ce dernier non spécifié par ailleurs ). En fin du volume M. Holas présente quelques conclusions générales avec perspectives d'avenir sur l'évolution des croyances autochtones. Actuellement en désintégration mais en même temps en transformation dynamique il est probable, estime l'A., qu'elles tendront « à une intégration, ou plutôt réintégration, ultérieure dans l'une des grandes Églises » ( encore une fois celles-ci ne sont pas spécifiées mais il appert du contexte qu'il s'agit de l'Islamisme et du Protestantisme; incidemment : cette citation nous donne la mesure de la connaissance que l'A. possède du Christianisme et de sa terminologie ).

Le volume se clôture par une abondante bibliographie, une table des auteurs cités, un index général particulièrement pratique, plus un index des termes vernaculaires; enfin quelques splendides planches photographiques des cérémonies du culte décrit, des acteurs et du cadre géographique.

V. M.

**Estudos de ciencias politicas e sociais ( Lisboa ). 6. G. FREYRE : Integração portuguesa nos tropicos 140. p. 1958.**

Édité en même temps dans l'original portugais et dans la traduction anglaise, cette étude constitue un essai systématique sur le processus d'intégration écologique et sociale des Portugais dans les tropiques. L'auteur s'efforce de montrer les bases catholiques du système colonisateur ibérique, qu'il décrit comme conforme à la meilleure méthode de l'adaptation préconisée par St Grégoire le Grand et par les papes modernes. Le lecteur averti sera très étonné de lire cette thèse en face des efforts constants d'acculturation totale déployés par les Espagnols et les Portugais jusqu'à nos jours. Aussi estimons-nous pour le moins l'analyse incomplète. Des recherches plus approfondies trouveront sans doute d'autres explications aux phénomènes d'intégration indéniables rappelés par l'auteur.

**8. S. CUNHA : Aspectos dos movimentos associativos na África negra. 104 p. 1958.**

Depuis toujours les peuples africains ont connu des associations différentes des structures politiques mais intégrées. L'épanouissement de cette tendance est expliqué surtout par un sentiment de frustration et un complexe d'infériorité consécutives à la colonisation moderne. Les caractéristiques de ces mouvements sont décrites avec soin et mises en relation avec la religion ancestrale et avec la structure sociale des peuples africains. Les exemples sont pris dans les mouvements messianiques du Congo et de l'A.E.F., Kibanguisme et apparentés ( de belles photographies montrent de nombreux détails relatifs à ces sectes ). C'est dire tout l'intérêt de la présente étude pour nos territoires.

**9-10. J. J. GONÇALVES : O Mundo Árabe e as suas Relações Económicas com Portugal. 301 p. 1958.**

Ce volume propose une vue d'ensemble de l'influence musulmane dans l'empire colonial portugais. Cette influence croissante n'est pas seulement religieuse, mais encore politique, tendant à un pan-islamisme opposé aux nations occidentales. L'auteur s'attarde principalement aux territoires portugais les plus exposés : Afrique occidentale et Asie. Mais l'expansion, surtout sous la forme chiite-ismaélite, a atteint également une grande partie du Moçambique.

**11. M. A. de MORAIS MARTINS : Contacto de Culturas no Congo Português. 166 p. 1958.**

Cette étude se limite de fait au contact culturel dans l'Est de la province Congo d'Angola, sans toutefois exclure des comparaisons avec d'autres régions Kongo au-delà des frontières politiques. L'auteur décrit l'influence portugaise dans les domaines économique, social et religieux. Un exposé assez étendu de la culture primitive des Bakongo est tiré avant tout de publications, mais aussi de ce qui peut être reconstruit à partir de ce qui existe encore actuellement. L'influence linguistique est traitée très longuement.

**12. A. MENDES : A Huila e Moçâmedes. 208 p. 1958.**

L'auteur a vécu durant six années les problèmes du travail indigène dans ces districts de l'Angola. Il ne se borne pas à exposer la situation de la main-d'œuvre sous ses divers aspects, mais la met en relation avec le cadre familial et social et la compare tant au droit international qu'aux entreprises syndicales. Il déduit des conclusions pratiques qui valent également pour tout l'Angola et pour le reste de l'Afrique noire. Il met en garde contre les influences politiques étrangères et estime que le syndicalisme international n'est pas adapté à la men-

talité africaine. Les problèmes devraient plutôt trouver leur solution dans un esprit « missionnaire » ; l'immigration de blancs métropolitains étant selon lui un facteur stimulateur et civilisateur.

**13. A de AZEVEDO : Política de Ensino em Africa. 198 p. 1958.**

Pareille synthèse des différents systèmes d'enseignement imposés par les diverses puissances coloniales n'avait pas, à notre connaissance, été tentée sur cette échelle. L'auteur expose les systèmes sud-africain, rhodésien, britannique, belge, français, portugais, avec même un bref aperçu de ce qui existe au Libéria, en Somalie et en Guinée espagnole. L'action d'organismes internationaux comme l'ONU, la CCTA et l'UNESCO est également décrite. Il s'en dégage un certain nombre de caractéristiques communes aux divers systèmes, se retrouvant toutes dans la nature colonisatrice de l'entreprise, ce qui les rend différents des situations européennes. L'auteur s'efforce d'en dégager des conclusions qui seraient utiles pour l'administration coloniale de son pays.

**14. R. de SA NOGUEIRA : D. Importância do Estudo Científico das Linguas Africanas. 186 p. 1958.**

Cette nouvelle œuvre du linguiste portugais bien connu expose quelques-uns des problèmes les plus passionnants de la bantouistique. Tout comme ses autres ouvrages, celui-ci est basé sur la langue *ronga*, dont une description sommaire générale est donnée comme point d'appui. L'auteur essaie surtout de tirer des éléments grammaticaux et lexicographiques certaines conclusions sur la psychologie ethnique. Se basant là-dessus il rompt une lance en faveur de la parenté entre langues bantoues et langues européennes, ce qui nous semble assez problématique. Une liste bien fournie de mots introduits anglais et néerlandais avec leurs transformations est à nos yeux l'acquit le plus important de cette étude.

**18. R. de SA NOGUEIRA : Apontamentos de Sintaxe Ronga. 185. p. 1959.**

Nous avons ici une importante contribution à l'étude de la syntaxe d'une langue du Mozambique, dont les conclusions générales voudraient s'étendre à tout le domaine bantou. Les principaux faits syntaxiques exposés sont comparés continuellement avec les parallèles portugais, tant pour la facilité des Portugais qui veulent apprendre le ronga que pour prouver la grande similitude entre les deux langues, en contradiction avec des auteurs précédents qui ont surtout insisté sur la différence essentielle. A mon avis, si la similitude est réelle dans les grandes lignes, elle n'existe pas dans de nombreuses applications. Les notions à exprimer sont identiques mais les manières d'exprimer sont souvent très différentes ; il faut éviter de confondre ces deux plans. Ici et là la description s'arrête à des phénomènes qui relèvent de la morphologie. Ces détails ne diminuent toutefois pas les mérites de cet ouvrage, d'autant plus que presque tout reste encore à faire dans le domaine de la syntaxe des langues bantoues.

G. H.

# Académie royale des Sciences d'Outre-Mer.

## CONCOURS ANNUELS

*Chaque Classe met annuellement au concours deux questions sur les matières dont elle s'occupe, auxquelles sont attribués des prix variant de 2.000 à 10.000 francs. De plus, les mémoires couronnés et non encore imprimés sont publiés aux frais de l'Académie.*

*Les ouvrages présentés en réponse au concours doivent parvenir, en trois exemplaires, avant le 10 mai de chaque année, au Secrétariat de l'Académie royale des Sciences d'Outre-Mer, 80 A, rue de Livourne, Bruxelles 5.*

### QUESTIONS POSÉES POUR 1961.

**Première question.** — On demande une étude de législation sociale comparée dans les pays ayant conquis l'autonomie ou l'indépendance politique depuis 1947.

On comprend dans le domaine de la législation sociale :

Les lois sociales stricto sensu ;

Les problèmes sociaux du travail ;

La politique sociale dans le domaine de la famille ;

Les matières de l'enseignement.

Il serait aussi intéressant de chercher à identifier l'idéologie qui aurait éventuellement inspiré ces diverses législations.

**2e question.** — On demande une étude sur le régime successoral destinée à combler une lacune du Code Civil Congolais, compte tenu des particularités de la société, de la vie, de la législation et de l'organisation du pays.

Ce régime serait appelé à s'appliquer aux indigènes immatriculés et aux Européens qui auraient acquis le statut de droit congolais.

On recherchera s'il y a lieu de permettre aux indigènes non immatriculés de faire une option réduite au régime successoral.

### QUESTIONS POSÉES POUR 1962.

**Première question.** — On demande une étude sur l'expansion industrielle ou commerciale belge au XIX<sup>e</sup> siècle ou sur une tentative belge de colonisation distincte de l'œuvre congolaise.

**2e question.** — On demande une étude de droit comparé sur l'évolution, depuis 1945, du régime politique et des institutions publiques des pays subsahariens à l'exclusion de l'Union Sud-Africaine.

## Les cercueils anthropomorphes.

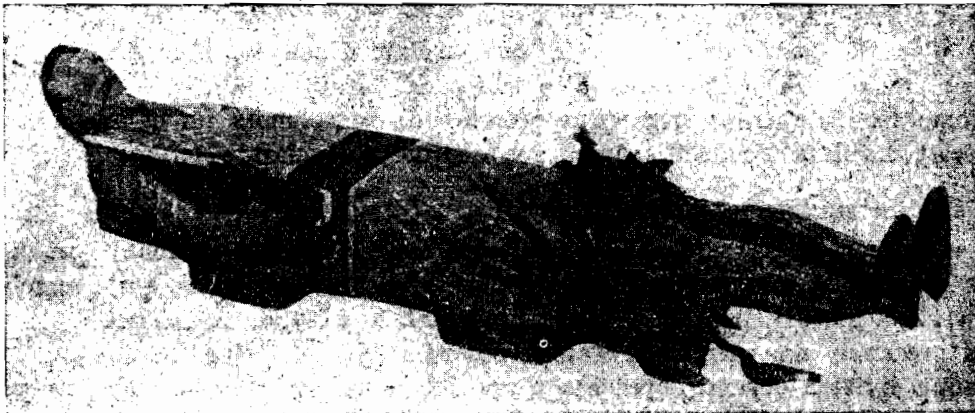
A côté du cercueil décrit dans Aequatoria XXII. 1 et propre aux Riverains Elëku une autre forme était en usage chez les Nkundo terriens habitant cette même région de Coquilhatville.

### I. Description.

Le cercueil consiste en deux moitiés. La partie supérieure imite le corps humain, homme ou femme, selon le sexe du destinataire. C'est elle qui constitue à proprement parler la caisse devant recevoir le cadavre. La partie inférieure n'est qu'une planche rectangulaire, munie de pattes ; si ce n'était sa position on dirait que c'est elle qui est le couvercle.

Les arbres choisis pour en sculpter un cercueil ont le bois mou. La préférence va au *bɔfekɔ* (Ricinodendron africanum M. A.) plus facile à travailler ou au *bokolola = bokoola* (Coelocaryon staneri Ghesq) parfois à l'*impɔngyá* (indéterminé) dur mais beau et lisse.

Il semble bien que le bois plus mou était employé pour les moins riches, tandis que les essences plus dures étaient réservées aux personnages plus riches. Au début de la colonisation on n'utilisait généralement que le Ricinodendron, puisque déjà les indigènes disposaient de moins de temps libre et ne jouissaient plus que d'une tranquillité très relative.



## II. Préliminaires à la fabrication.

A la mort d'un homme influent et riche, sa parenté invitait le sculpteur (*boongó*) et commandait un cercueil représentant le défunt.

Le messager envoyé avec l'invitation devait remettre à l'artiste certains objets.

D'abord une lance qui est la preuve usuelle de tout message officiel et de toute invitation (*likongá já nsango* ou *likongá já bosisé*) ; comme dans les autres cas elle est remise au destinataire du message en guise d'avis de remise et de récipissé.

Ensuite une pièce (double brasse) d'étoffe ou un pagne en raphia, don qui généralement accompagne la remise de la lance de message de faire-part.

Ces objets étaient remis à titre d'invitation. L'acceptation par le sculpteur scellait le contrat avec l'inviteur pour le sculptage de l'ouvrage demandé.

Arrivé chez l'inviteur, le sculpteur demandait une avance sur ses honoraires (*ilengelb*) selon la règle générale appliquée à toute œuvre d'art (l'art de guérir non exclu). Ici il s'agissait de cent fils de cuivre (*ngelb*) plus une poule. Ces deux versements étaient nommés *balengelb bá ndindéla ngonda* ou *ilindelangonda* = honoraires pour se rendre en forêt.

Ces divers versements ensemble portaient encore le nom de *iféndelesanga* = traversée-de-la-forêt ou *ikákolangba* = décroche-erminette (à long manche, outil principal du sculpteur de cercueils). Donc : titre pour déterminer le sculpteur à quitter son village pour se rendre à celui du défunt ou pour le déterminer à prendre en mains ses outils pour commencer le travail.

Lorsque le sculpteur s'était choisi un arbre il le réservait à son usage exclusif, comme cela se pratique en toute circonstance analogue, en le marquant d'un signe distinctif.

Le sculpteur faisait appel à quelques hommes qui devaient couper pour lui l'arbre réservé. Comme toujours avant une œuvre importante, les exécutants requéraient (- *bénga*) un « mets » (*lilámbo*). Il consistait en une chèvre plus deux régimes de bananes. Ces mets, livrés par l'inviteur, étaient partagés : le sculpteur recevait la patte de devant droite et deux mains de bananes. Les coupeurs se partageaient le reste.

Après l'abatage de l'arbre, un chien était tué ; avec son sang l'arbre abattu était aspergé par l'*ingwala*, chef de la police (cf. plus loin). Tout se passait en silence. Ce rite s'appelle *nsanó*, verbe *sanola*, ce qui veut dire : enlever le pouvoir magique ou l'envoûtement qui pourrait entacher l'arbre et ainsi le rendre indemne de toute souillure ou mauvais vouloir.

Sur place la partie nécessaire de l'arbre était découpée, puis dégrossie pour l'aléger et transportée à l'endroit où le sculptage devait avoir lieu.

Comme le sculptage pouvait durer trois ou quatre mois un campement provisoire était établi à l'endroit même. Cet endroit s'appelait *esata*.

## III. Société de sculptage.

Le sculpteur et ses aides formaient une association ressemblant fort à une société secrète. Elle comportait plusieurs catégories de membres, qui s'appelaient d'un nom générique : *nganga*, l'association portant le nom de *bonganga*.

Les profanes, non-membres, étaient nommés *byimwá* (sing. *wimwá*).

Chaque division des membres avait un office spécialisé. L'association possédait son propre appareil judiciaire et policier.

1. Le nom *Yoká* (pl. *tswoká*) était donné à tous ceux qui avaient commandé un cercueil. Le mot est encore en usage dans cette région pour désigner un homme extrêmement riche. Les *tswoká* sont les membres principaux de l'association.
2. Le commissaire de police, chef des policiers, s'appelait *ingwala* (pl. *tongwala*). Il examinait toutes les infractions et spécialement l'indiscrétion des profanes.
3. *Lobámbola* (pl. *mbámbola*) était le juge.
4. Aux *belila* (sing. *bolila*) devait être communiquée toute décision des juges pour information; ils donnaient les instructions concernant la façon de procéder aux enterrements.
5. *Ekóma* (pl. *bikóma*) était le chef des policiers. Il décidait de l'opportunité des arrestations. Il avait encore le dernier mot dans toutes les questions de discipline (d'où son nom).
6. Les policiers étaient nommés *bandóndo* (sing. *indóndo*); ils avaient le devoir d'arrêter les délinquants et particulièrement les profanes curieux. Ils étaient généralement deux par groupe.
7. Comme messagers fonctionnaient les *bongili bó mbongó* ou *bɔnkɔkú* (pl. *bɛnkɔkú*) qui devaient toujours se tenir assis à terre. Il leur revenait encore d'avertir les autres lorsqu'un membre commettait une infraction. Ils étaient nombreux.
8. Faisaient également partie de l'association les épouses des membres. Elles s'appelaient *benkásá* (sing. *bonkásá*). Mais d'autres femmes pouvaient être admises si elles se soumettaient aux règlements. Elles devaient cuisiner indistinctement pour tous les membres masculins, auxquels elles étaient par le fait même équiparées. Par conséquent elles n'étaient pas astreintes aux tabous féminins et pouvaient donc manger les bêtes et parties de gibier réservées aux hommes. En outre elles ne prenaient pas le deuil, fût-ce même pour un proche parent. C'est pourquoi elles avaient la mauvaise réputation d'être dures de cœur.

Chaque village ne possédait pas une branche de la société. Le nombre des branches locales variait selon les endroits. Une branche pouvait grouper des membres de plusieurs villages.

#### IV. Le secret de l'Association.

Les tractations et les travaux de l'association étaient secrètes.

Lorsque les membres tenaient une assemblée dans le hangar de l'un d'eux et qu'un étranger s'approchait, on le mettait à l'épreuve pour voir s'il était initié dans une autre branche. A cet effet, une aiguille était piquée dans un morceau de nervure centrale de feuille de bananier qui était placée sur le chemin. Si un profane l'enjambait il était arrêté sur le champ. Au contraire, le confrère connaissant le secret s'arrêtait net en disant : « *Ndóngó ibalé ntonga ibalé na ekóta bombénga. Kangá monganga : mwεkε*. C'est-à-dire : deux brochettes et deux aiguilles et une plante *Aframomum*. Association secrète saisissez-le ». L'assemblée répond en chœur : *mwεkε* = capturé ! Là dessus on lui remettait des cadeaux de bienvenue à titre de collègue.

Durant la fabrication un secret plus rigoureux étant observé. L'approche du campement de sculptage en forêt était gardé par six policiers. Ces sentinelles restaient assises sur une natte sous laquelle trois fruits de palme presque mûrs (*efoli*) étaient cachés. Toute personne qui voulait passer était arrêtée et elle devenait du fait même esclave si elle ne pouvait se libérer moyennant une rançon consistant, comme toujours, en un esclave ou sa contrevalet en cuivres. A moins qu'elle ne

prouvait être membre de l'association. Ce qui se faisait en bousculant les sentinelles et en retirant de dessous la natte les fruits de palme pour les porter aux *nganga* présents au campement. En les montrant à ceux-ci le visiteur disait : « *Bo-kóyó bókólé nkoso na bókéle bókólé biséndé na bi'ále. Kangá monganga : mweké.* C'est-à-dire : des fruits de palme mangés par les perroquets et les tisserins, mangés par les écureuils divers : association secrète saisissez-le. » Les visités répondaient : *mweké* = capturé, en signe de salut de bienvenue. Là-dessus on offrait au visiteur les présents usuels d'accueil.

Après l'achèvement du cercueil une palme était mise en travers de l'entrée du campement *esata*, entre deux pieux fichés en terre de part et d'autre du sentier. Une liane reliait les deux pieux, pour barrer le chemin. Devant la liane se trouvait un pot renversé, et entre ce pot et la liane un morceau de kaolin à gauche et un bloc de fard rouge à droite.

Celui qui voulait passer devait commencer par dire « *nteji na lókoto na ekóta boménga* = aiguille et Calocasia et la vieille *boménga* (= *bɔsɔɔmbɔ* = Aframomum). » Ensuite il devait ramasser le fard de la main droite et le kaolin de la main gauche et en frotter le pot, puis les remettre à terre dans une position renversée, le rouge à gauche et le blanc à droite. Cela prouvait qu'il était initié et il pouvait entrer. Sinon l'*ingwala* disait : *pótɔ* ( transgression ) et les policiers se saisissaient de lui. Pour se libérer il devait payer une rançon de 100 fils de cuivre ou 10 anneaux, c'est-à-dire le prix d'un homme.

Lorsque un membre commettait une infraction et surtout enfreignait un tabou, les messagers avertissaient les autres *nganga* en criant les mots *Biso kanga*, auxquels l'assemblée répondait *mweké*. Puis les messagers à nouveau : *Ngili hit* ! Réponse : *hi, oo*. Cette dernière exclamation avec sa réponse servait aussi d'avertissement général lorsqu'un étranger approchait.

Les *nganga* possédaient un langage secret (*bonstímó*). Nous avons pu noter : *ekóta boménga* = *bɔsɔɔmbɔ* ( plante Aframomum ), *isɔɔla-ntɔji* = *lɔkɔ* ( bras ), *lɔndɔngɔ na lɔtɔ nteji na lókoto* = *nsɔngi* ( aiguille ), *lókɔnda baléngé* litt. allez pêcher aux hameçons ( allez attrapper des poules avec des appâts ), *pótɔ* ( mal, transgression ) ; ainsi que les quelques phrases citées dans cette étude.

Tout porte à croire que le vocabulaire secret n'était pas beaucoup plus riche. Nous ignorons cependant pourquoi seulement ces objets auraient eu un nom cryptique. Cf. plus loin VII.

## V. Préparation du cadavre.

La sculpture du cercueil prenait beaucoup de temps ( jusqu'à plusieurs mois, dit-on ) tant à cause de l'outillage primitif que parce qu'on ne se pressait pour rien. Entretemps le cadavre était conservé. Voici comment on procédait.

Une fosse était creusée dans la mortuaire ou même à proximité, au dehors — l'endroit était sans importance — et le fond en était couvert d'une bonne couche de sable blanc destiné à absorber les humeurs et produits de la décomposition. Le cadavre enroulé dans des nattes reposait sur des poutres posées en travers sur le fonds. Il était couvert d'une couche d'écorces d'arbre épaisses ( provenant d'essences telles que le *bondéngé* *Annonidium manni*, le *bonsángé* *Xylophia aethiopica* ou le *bɔnkɔkɔ* *Antiaris welwitschii* ).

Entre le cadavre et les poutres sur lesquelles il reposait étaient placées 2 à 4



longues tiges de la liane *bokombe* *Haumania liebrechtsiana* dont les extrémités sortaient du sol après que le cadavre avait été couvert de terre et la fosse ainsi comblée. Le poids de la terre damée hâtait la sortie des humeurs qui dégoutaient sur le sable du fonds. Les muscles durcissaient plutôt qu'ils ne se décomposaient.

Bien qu'il paraisse plus qu'étrange que les chairs au lieu de se décomposer se momifiaient, les informateurs sont formels et maintiennent leur point de vue contre toutes les objections. Ils attribuent l'effet durcissant à l'action combinée des nattes et du poids de la terre. Cette manière de procéder (*ikakó*) est nettement différente de celle observée pour le boucanement d'un cadavre de *nkúrú* qui se fait sur un échaffaudage tout comme pour des bêtes ou du poisson et de celle décrite dans ANTHROPOS, XXXII p. 733, 1937.

## VI. Mise en bière et Enterrement.

Le cercueil achevé était sorti de forêt et porté en triomphe par le village pour enfin être déposé dans la mortuaire. Pendant que le cercueil était ainsi promené, les membres du *bonganga*, porteurs et autres, chantaient en alternant: le soliste: « *Bonsangó lèné, is'Okóngó tóoyá* = Bonsangó venez voir, nous les Bokongo venons; le Chœur: *is'ákambák'élemo by'óló eléng'ékísó* = nous qui faisons de bons ouvrages, notre façon » (voir plus loin l'explication des termes Bonsango et Bokongo). Tout le village venait admirer l'œuvre d'art.

Lorsqu'on introduisait le cercueil dans la mortuaire tous ceux qui s'y trouvaient endeuillés se mettaient à pleurer très fort. On les faisait sortir; seuls les *nganga* restaient dans la maison pour procéder à l'exhumation du cadavre.

Celle-ci se passait comme suit. Au préalable les initiés avaient obtenu de la famille du défunt de nouvelles nattes et de nouvelles étoffes. Par excès de précaution l'endroit où se trouve la fosse était entourée d'une claie serrée (*waka*). On enlevait la terre couvrant le cadavre qui était extrait au moyen des lianes *bokombe* sur lesquelles il reposait, puis déposé dans le cercueil.

Ngombo et d'autres informateurs âgés du même village Ifeko prétendent que lors de l'exhumation on trouvait fréquemment dans la fosse des reliefs de repas: noyaux de fruits de palme, os, arêtes, feuilles, etc.; ce qui causait un grand étonnement aux initiés eux-mêmes.

Quand tous les assistants avaient bien regardé, le cercueil était fermé par son couvercle (qui se trouve en réalité être le fond du cercueil, puisque le dessus est sculpté à l'image du corps).

Les nouvelles étoffes et nattes n'étaient en réalité pas employées pour enrouler le cadavre comme on laissait à penser aux profanes, selon le proverbe: *Ntáku-ndóláká iláká l'aták'áky'ósó* (n° 48) = on ne déterre pas un cadavre avec les nattes précédentes. Ces objets servent uniquement à l'enrichissement des initiés.

Le transport à la sépulture (cimetière ou tombe isolée) se faisait de la façon habituelle. Avant de descendre le cercueil dans la fosse on coupait les jambes et la tête du cercueil, qu'on déposait ensuite dans la fosse sur les genoux de deux esclaves (généralement des femmes nommées *ikundola* pl. *bakundola*) comme à l'enterrement de tout notable, cf. mon article dans ANTHROPOS XXXII p. 739 n° 2). Il convient cependant d'ajouter que cette manière d'enterrer en même temps des esclaves n'est jamais observée pour une femme, mais seulement avec un cadavre d'homme. Avant de combler la fosse on y jetait tous les objets ayant servi à l'inhumation

provisoire et à l'exhumation du cadavre.

A l'inhumation provisoire (*ikakó*) n'était pas appliqué le verbe *-kunda* enterrer, mais *-seja* mettre de côté.

## VII. Tabous et Pratiques magiques.

Les initiés *nganga* avaient en propre quelques tabous et quelques pratiques magiques spéciales.

1° Ils ne mangeaient pas de chien blanc.

2° Ils ne sortaient de forêt des lianes *Haumania* en entier, excepté pour l'inhumation provisoire. Pour les usages communs ils devaient au préalable les découper en morceaux plus courts.

3° Ils ne pouvaient cueillir une feuille de *bɔsɔmbɔ* (*Aframomum*). Car ce serait comme s'ils arrachaient les cheveux au membre aîné de la secte, auquel ils doivent la vigueur propre de leur association (cf. IV : langue secrète).

4° Ils n'étaient pas soumis à l'épreuve du *bokungú* (*Piptadenia africana*). Même si on leur mettait la sève de cet arbre dans l'œil, il n'en était pas crevé.

Voici comment ils procédaient pour éviter que l'œil ne crevât. Si un *nganga* avait été surpris comme voleur et que le propriétaire l'accusait, le voleur niait. Pour se disculper il demandait l'épreuve du poison de *bokungú*, selon l'usage courant et général. Mais il s'adressait à un collègue qui allait demander au propriétaire lésé s'il était vrai qu'Untel avait volé et s'il consentait à ce que l'épreuve lui fût appliquée. Le lésé ignorait évidemment que le voleur était membre du *bonganga* et que l'autre était son compagnon de secte. Sur la réponse affirmative celui qui allait procéder à l'épreuve envoyait le propriétaire chercher lui-même des écorces de *bokungú*, afin d'éviter toute contestation ultérieure. Les écorces étaient râpées et là dessus celui qui allait faire l'application passait derrière la maison pour aller prendre une feuille de bananier dans laquelle la préparation serait présentée. Il l'arrachait avec force pour qu'on l'entendit bien, mais en même temps jetait les râclures, les remplaçant par des épluchures de jeune tige (*litɔku*) d'*Aframomum* qu'il avait au préalable enveloppée dans une feuille sèche de bananier et cachée sous son pagne dans la ceinture. Revenu sur la place devant la maison il appelait tous pour assister à la séance et mettait l'épreuve dans l'œil du voleur. Celui-ci allait se coucher pendant quelques heures, puis on procédait à l'examen de l'œil qu'on trouvait sain et normal. Voilà l'accusateur pris lui-même en délit de calomnie et condamné à une forte indemnité que les deux *nganga* se partageaient à moitié.

## VIII. Initiation de nouveaux membres.

L'initiation de nouveaux membres se faisait automatiquement lorsqu'un cercueil était commandé par un profane. En effet, par le fait même il manifestait sa volonté d'entrer dans l'association aux services de laquelle il faisait appel. Il devenait donc *yoká* (cf. ci-dessus III. 1). Souvent il entraînait dans l'association divers parents qui étaient versés dans l'une ou l'autre des catégories dont les fonctions leur étaient confiées.

J'ignore s'il y avait des rites spéciaux d'initiation ; je n'y ai jamais entendu faire allusion.

## IX. Extension géographique.

La pratique n'était connue que sur un petit territoire. La sculpture et l'asso-

ciation annexe n'étaient en pleine vogue que dans la région de Coquilhatville. Quelques pointes avaient été poussées vers l'Est chez les Lifumba, les Bombwanja, les Bonkoso et les Wangata du territoire d'Ingende, mais il semble bien qu'il ne s'agit que de cas absolument isolés et sans la floraison de l'association du *bonganga*. Des maigres renseignements que j'ai pu réunir je conclus qu'il s'agit plutôt d'essais d'imitation que de propagation de la pratique. L'existence d'autres formes de cercueils sculptés a pu favoriser cette évolution qui est restée, elle aussi, sans lendemain.

## X. Historique de la Pratique.

Actuellement la sculpture de cercueils anthropomorphes et l'association du *bonganga* ont disparu des coutumes nkundo. Il ne reste à ma connaissance qu'un seul sculpteur Ngombo Benoît à Ifeko qui ne travaille que pour des Européens à l'intention de collections de musées. Lui-même n'a pas à proprement parler exercé le métier. Il confesse simplement se contenter d'imiter de loin les anciens artistes et spécialement son père qu'il a encore vu à l'œuvre. C'est en le voyant faire et en l'aidant qu'il a appris ce qu'il connaît de l'art. C'est encore lui qui a été la principale source de mes informations au sujet de la pratique ; elles ont cependant été complétées par des renseignements obtenus auprès de Y. Bokoko de Lolungu (Injolo) ou d'autres Nkundo occasionnellement.

Mes efforts pour découvrir d'autres sculpteurs n'ont abouti qu'à des apprentis ou des prétendus apprentis dont les productions sont de loin inférieures à celles de Ngombo. Un de ces produits a été déposé au Musée de Tervuren où se trouvent également les diverses pièces que j'ai commandées à Ngombo pour cette institution.

A quelques exceptions près la génération actuelle n'a plus vu les cercueils anthropomorphes dont elle a même presque perdu le souvenir.

## XI. Autres formes de cercueils.

1. D'abord il existe une variante plus courte et ou plus étroite du cercueil anthropomorphe. Il ne s'agit pas d'un cercueil proprement dit, mais d'une image du défunt destinée à être conservée comme souvenir dans la maison. Tels semblent être les deux « cercueils » de forme allongée, l'un mâle l'autre femelle, envoyés par les pionniers de l'Equateur au Musée de Tervuren et qui y sont inscrits comme provenant des Wangata <sup>1)</sup> et figurés dans une publication du Musée : L'Etat Indépendant du Congo Vie indigène série IV, fasc. VI : Documents sur le pays et ses habitants p. 199 avec la légende : Cercueils de chefs Wangata.

Quant aux cercueils sculptés par B. Ngombo ils n'ont pas les mesures convenant aux corps d'adultes. Le sculpteur a intentionnellement négligé d'en tenir compte puisque ses œuvres devaient simplement servir d'exemple et n'avaient aucun but directement pratique, comme il me l'a avoué personnellement.

2. Dans la même région il existait une autre forme de cercueil sculpté : simple imitation de double pirogue, l'une servant comme récipient l'autre comme couvercle. Il était appelé du même nom : *wáto*. Ou encore : *botámbá* = arbre.

---

1) A remarquer que l'Equator Station était établie à côté et sur le terrain du village de Wangata wa Ibonga, dont le nom fut erronément étendu aux autres villages des Ntomba, cf. l'étude d'Engels sur les Wangata dans la Revue Congolaise I p. 483 ss.

Pour l'usage il était entouré d'écorces de *bɔnkɔkɔ* ( *Antiaris welwitschii*, dont on faisait des vêtements ).

Il existait un certain nombre de sculpteurs et cette forme était pratiquée normalement dans une vaste région. Je n'ai pas connaissance qu'elle aurait donné lieu à une organisation spéciale ou à une association secrète. Mais elle entraînait l'inhumation provisoire du cadavre comme pour le cercueil anthropomorphe.

La génération actuelle a encore souvenir de cette forme, ce qui semble prouver qu'elle était plus répandue et plus communément employée que le cercueil anthropomorphe. Elle était d'ailleurs bien moins coûteuse et donc à la portée d'un plus grand nombre de personnes.

Personnellement j'ai vu un cercueil pareil une seule fois. Il était déterré dans un cimetière de mission dont il fallait regrouper les emplacements. Ce qui prouve que ce cercueil en forme de pirogue était encore en usage au moins vers 1910, année de la fondation du poste de mission.

3. Le *bombái* était tressé soit en moitiés de tiges de palmes *likali* ou *likeke* ( *Raphia laurentii* : ) ou *bolilo* ( *Raphia nsese* ), soit en morceaux de lianes *bokala* ( *Ancistrophyllum secundiflorum* ) ou de tiges de palme *lilele*. De forme plate horizontale ou rectangulaire verticale, il ressemblait à un coffre ou à une valise.

Le laçage se faisait au moyen de lianes râpées, comme on procède pour toutes sortes de clayage ( claie *lokala*, lit transportable *boánga*, etc. ). L'assemblage des parois se faisait encore au moyen de lianes râpées. Le couvercle était tressé de la même manière.

Les cercueils plats recevaient le cadavre couché. Ils sont encore en usage chez les Batswa. Dans le *bombái* vertical le corps était placé dans la position assise, les membres étant liés. Ce système s'emploie pour les *nkúm*, qui sont d'ailleurs portés au lieu de sépulture sur le dos d'un Batswa.

Il était surtout connu des Ekonda mais employé aussi sur une plus ou moins grande échelle dans la région de Bokatola-Flandria, et surtout dans la région de Coquilhatville.

Cette forme d'instrument d'enterrement a également disparu pour être remplacée par la caisse imitée de l'Européen. Son usage n'a survécu que dans les cas que je viens de citer.

Dans la région de Coquilhatville les tresseurs de *bombái* formaient aussi une association, sans doute par imitation de la société du cercueil anthropomorphe, car on ne la trouve pas ailleurs. Dans cette région donc elle s'appelait également *bonganga*, nom qui semble emprunté à l'association secrète, dont cependant les pratiques n'étaient pas imitées. Les tresseurs de *bombái* n'avaient ni hiérarchies ni rites spéciaux. Seulement les *bonganga* au sens strict leur ont appliqué le surnom de *bonsangó* = étranger ( *bonganga wā bonsangó* ), tandis qu'ils se réservaient à eux mêmes le titre de *Bokóngó* ( on m'a affirmé que c'est le nom de l'inventeur de la sculpture de cercueils ). En même temps les *Bokóngó* rangeaient les *Bonsangó* aussi parmi les *byimwá* ( cf. ci-dessus III ).

Détail à noter encore : B. Ngombo, le sculpteur des cercueils anthropomorphes, sait également tresser le *bombái*.

## XI. Origine du cercueil anthropomorphe.

Selon Ngombo l'*efomba* et les pratiques le concernant avaient toujours existé ici

Aux doutes que j'exprimais, m'appuyant surtout sur la langue des quelques expressions qu'il m'avait lui-même apprises, il maintenait cependant son affirmation.

Bokoko est catégorique dans l'autre sens. Il raconte que cette pratique est venue du Sud (région des Ntomba de Bikoro) chez les Bolenge qui l'ont passée aux Injolo et aux Ntomba, leurs voisins septentrionaux. C'est le *bombái* qui est l'ancien moyen d'inhumation Nkundo. L'*efómba* avec le *bonganga* seraient arrivés ici seulement peu de temps avant les premiers Européens, sans qu'il soit possible de déterminer plus exactement cette époque <sup>1)</sup>. De toute façon, lors de la fondation du poste de l'Equateur, la pratique devait être solidement assise et les premiers Européens se sont procuré des cercueils dont deux sont encore conservés au Musée de Tervuren, comme il vient d'être dit.

L'explication de Bokoko sur l'origine du cercueil nous semble la plus probable. Les arguments qui militent en sa faveur sont (a) Son extension très limitée, (b) les éléments linguistiques que nous avons cités et qui ne sont pas Nkundo, mais montrent une affinité avec les dialectes du Grand Fleuve (Elsku, Ngèle, Bobangi, Ntomba du Lac Tumba).

Il faudrait donc chercher vers le Sud et le Sud-Ouest de cette région pour y trouver l'origine de la pratique. Peut-être les investigations devraient-elles être poussées jusqu'en A. E. F. Que la patrie des cercueils se trouve dans le territoire voisin ne doit pas étonner. En effet, non seulement les populations riveraines Elsku et Bobangi sont identiques et ne forment chacune qu'une même tribu tant au Congo Belge qu'en A. E. F., mais encore les traditions des Nkundo de cette région (que j'ai entendues p. ex. dans la bouche du chef Tswambe) mentionnent expressément des expéditions guerrières sur la *Likwála* et au-delà, contre des populations nommées *Bongilima* et *Gáda*. Ils y jouissaient de l'alliance d'une tribu considérée comme apparentée et nommée *Bongiji wā Mbongó* (comparez le nom des messagers du *bonganga*). On ajoute que les guerriers Nkundo y étaient l'objet d'un grand étonnement à cause de leur couvre-chef fait dans la peau de l'arrière-train de singe où pendille encore la queue. Les autochtones sont rapportés s'être exclamés (la citation m'a été faite en bobangi et je la rapporte telle quelle) : *byongé monto motó nkéma* = le corps (est d'un) homme (mais) la tête (est d'un) singe.

Le but de ces expéditions était la capture d'esclaves et l'enrichissement par le pillage et la vente des prisonniers. On cite encore à présent dans certains villages des descendants d'anciennes esclaves prises au-delà du Fleuve.

La version de Bokoko a donc pour elle de solides arguments.

\*  
\* \*

Pour terminer signalons qu'un film a été tourné de diverses phases de la fabrication du cercueil. J'avais arrangé avec B. Ngombo qu'un Européen de l'administration provinciale de Coquilhatville puisse filmer ces scènes. Sur mes indications Mr van Ruymbeke a donc fixé sur la pellicule plusieurs éléments de cet usage. Malheureusement Ngombo et ses aides ont voulu garder le secret sur la mise en bière qui n'a donc pu être filmée. Une copie du film a été déposée au Musée de Tervuren.

G. Hulstaert, M. S. C.

---

1) On peut noter ici que selon les traditions nkundo, quelque temps avant l'arrivée des premiers Blancs, diverses introductions ont eu lieu par le Sud ou le Sud-Ouest soit des Bolia soit des Ekonda-Besongo, soit des Ntomba. Parmi ces introductions on cite des pratiques magiques, des danses, des plantes médicinales et le canard domestique.

# Le ton de l'infixe en bantou.

Actuellement il y a environ cinquante langues bantoues au sujet desquelles on dispose de données concernant les tons. Ceci permet de faire une étude tonologique comparative sur une partie du vocabulaire et sur certains faits grammaticaux. Un de ces faits est l'infixe ( ou préfixe préradical ).

1. Parmi les langues étudiées, quelques-unes, toutes situées au nord-ouest du domaine bantou, n'ont pas d'infixe : duala, yaunde, mfinu, so, olombo, lokele, gesogo, ( mombesa ). Il y a cependant un infixe réfléchi - á - en duala.

2. D'autres langues ont le même ton pour tous les infixes d'accord, ou même pour tous les infixes, y compris le réfléchi.

α. L'infixe a le ton bas dans les langues de type mongo : ntomba, konda, mongo, [ yela ], ombo, ainsi que dans deux langues limitrophes : sakata et bushong.

Exemple mongo ( bokote ) :

<i>ánkúnda</i> ( il me frappe )	<i>ákokúnda</i> ( il te frappe )	<i>ókúnda</i> <sup>1</sup> ( il le frappe )
<i>átokúnda</i> ( il nous frappe )	<i>álokúnda</i> <sup>2</sup> ( il vous frappe )	<i>ākúnda</i> <sup>3</sup> ( il les frappe )

cl. 3 *ókúnda*, cl. 4. *ékúnda* etc.

réfl. *áyakúnda* ( il se frappe )

Au nord de cette aire, le komo présente des infixes à ton bas, sauf à la 3<sup>e</sup> personne du pluriel :

- mo - ( me )	- ( k ) o - ( te )	- m - / - n - ( le, la )
- su - ( nous )	- nu - ( vous )	- é - ( eux, elles )

Le rundi et le gusii<sup>4</sup>), situés loin de l'aire mongo, relèvent du même type ( mais le rundi a - ii - comme réfléchi ).

b. En bobangi l'infixe a le même ton que le préfixe :

<i>akokókáta</i> ( il te tient )	<i>ákókáti</i> ( il t'a tenu )
<i>akobokáta</i> ( il vous tient )	<i>ábókáti</i> ( il vous a tenus ).

1 ) ( á - o - kúnd - a ).

2 ) Var. *ékúnda*.

3 ) ( á - a - kúnd - a ).

4 ). Données communiquées par M. W. Whiteley ( Londres ).

De même, dans deux variétés du **sotho** le ton de l'infixe dépend des tons précédent et suivant.

**c.** En **cokwe** l'infixe porte des tons qui sont associés à une forme verbale donnée, et qui la caractérisent.

**d.** En **herero**, en **shona** (**manyika**) et en **ndebele** l'infixe a le ton haut.

3. Dans la majorité des langues documentées les infixes se divisent en deux catégories: d'une part ceux de la classe 1 entière, c. à d. la 1<sup>re</sup> pers. du sing., la 2<sup>me</sup> pers. du sing., et la classe 1, qui ont le ton bas, et d'autre part tous les autres infixes, qui ont le ton haut; dans les langues à inversion tonale on a les tons exactement opposés.

Exemples pris au **binja** <sup>1)</sup> du sud ("zimba"), avec radical - *kúmu* - (frapper):

<i>bá`ngúmúi</i> <sup>2)</sup> (ils me frappèrent)	<i>bákukúmúi</i> (ils te fr.)	<i>bámukúmúi</i> (ils le fr.)
<i>bátúkúmúi</i> (ils nous fr.)	<i>bámúkúmúi</i> (il vous fr.)	<i>bábákúmúi</i> (ils les fr.)

cl. 5 *bálikúmúi* (ils le fr.) cl. 6 *bámákúmúi* (id.), etc.

Les infixes ont donc le ton bas à la classe 1 complète, le ton haut ailleurs:

- <i>n</i> - (me)	- <i>ku</i> - (te)	1 - <i>mu</i> - (le, la)
- <i>tú</i> - (nous)	- <i>mú</i> - (vous)	2 - <i>bá</i> - (les)
		3 - <i>mú</i> -
		4 - <i>mí</i> - etc.

Cet état de choses se retrouve pratiquement identique dans les autres langues du **Maniema** <sup>1)</sup>: en **binja** du nord, en **lega**, et très probablement en **nyanga**; de même en **bembe**, en **buyu**, et en **vira**, excepté qu'ici - *n* - n'est pas syllabique, et n'a donc pas de ton propre. Cette exception se retrouve ailleurs sous une forme plus marquée (- *ń* -, - *ni* -), comme on verra plus loin.

Le **budya** a comme infixes:

- <i>n</i> - (me)	- <i>ku</i> - (te)	- <i>mu</i> - (le, la)
- <i>itú</i> - (nous)	- <i>imú</i> - (vous)	- <i>ibá</i> - (les)
cl. 3 - <i>iú</i> -	cl. 4 - <i>iyí</i> -	etc.

Bien qu'il y ait des complications tonales dans une partie des cas, ces tons sont représentés de façon claire dans des formes comme les suivantes (avec redoublement tonal):

- <i>dim</i> - <i>il</i> -	- <i>kún</i> - <i>il</i> -
- <i>mu</i> - : <i>tumudimína</i> (que nous cultivons pour lui)	<i>tumukúnína</i> (que nous plantons pour lui)

1) Notes personnelles.

2) Le ton bas ( ` ) devant la nasale indique que celle-ci est basse.

- *ibá* - : *tuibádímina*  
(... pour eux)

*tuibákúnina*  
(... pour eux)

En *holoholo* le ton haut de l'infixe est représenté sur les deux syllabes suivantes, mais la répartition est la même que dans les cas précédents :

*kundola*  
( me regarder )  
*kutulólâ*  
( nous reg. )  
*kwilólâ*  
( se reg. )

*kukulola*  
( te reg. )  
*kumulólâ*  
( vous reg. )

cl. 3 [ *kugulólâ* ] ( le reg. ), etc.

*kumulola*  
( le reg. )  
*kubalólâ*  
( les reg. )

Le *songye* présente des faits comparables :

- *n* - ( me )  
- *ebá* - ( nous )  
cl. 4 - *eyi* - ,

- *ku* - ( te )  
- *enú* - ( vous )  
cl. 14 - *ebú* - , etc.

- *mu* - ( le, la )  
- *ebá* - ( les )

Le *bangubangu*, où pareillement un ton figure sur les deux syllabes suivantes, a une forme divergente à la 1<sup>re</sup> pers. du singulier ; même là il y a une variante a-tone :

- *ni* - , - *n* - ( me )  
- *tú* - ( nous )  
réfl. - *yí* -

- *ku* - ( te )  
- *lú* - ( vous )  
cl. 3 - *gú* - ,

- *mu* - ( le, la )  
- *bá* - ( les )  
cl. 4 - *yí* - etc.

En *sukuma* le ton haut est représenté deux syllabes plus loin, et on a le contraste entre *akukusola* ( il te choisira ) et *akubasolâ* ( il les choisira ). Les infixes - *ni* - ( me ) et - *n* - ( le, la ) sont traités comme - *ku* - ( te ) ; tous les autres, y compris le réfléchi, comme - *bá* - ( les ). On a donc, si on marque le ton fondamental sur l'infixe même :

- *ni* - ( me )  
- *tú* - ( nous )  
- *i* - ( se )  
( le *i* de - *ni* - et - *i* - est fermé ).

- *ku* - ( te )  
- *m* - ( vous )  
cl. 3 - *gú* - ,

- *n* - ( le, la )  
- *bá* - ( les )  
cl. 4 - *yí* - , etc.

Le *kwangari* a des complications tonales qui, dans l'état actuel des données, empêchent d'établir le ton d'un élément donné ; cependant la répartition trouvée dans les langues précédentes s'y reconnaît assez clairement, bien qu'on note deux divergences : à la 1<sup>re</sup> pers. du sing. il y a un suffixe au lieu d'un infixe, et le réfléchi - *li* - appartient au même type tonal que - *ku* - ( te ) et - *mu* - ( le, la ) :

( *támono-ngé*  
il me voit )  
*tátumono*  
( il nous voit )  
*tálimóno*  
( il se voit )

*tákumóno*  
( il te voit )  
*tátumono*  
( il vous voit )  
cl. 3 *tágumono*,

*támumóno*  
( il le voit )  
*tábamono*  
( il les voit )  
cl. 5 *tálimono*, etc.



A ce type 3 il faudra rattacher encore le **bemba** et le dialecte **swana** du **sotho** ; il vaudra mieux ne pas reproduire ici les indications dont on dispose, vu qu'elles ne sont pas suffisamment documentées par des exemples.

En **furiru** <sup>1)</sup> on a noté les formes suivantes :

<i>bámberángira</i>	<i>baakúberángira</i>	<i>baamúberángira</i>
<i>baatuberángira</i>	<i>baamuberángira</i>	<i>baababerángira</i>
( ils nous ont appelés )		cl. 10 <i>baaziberángira</i> , etc.

On ne peut pas sans plus déterminer le ton de ces infixes, mais il est clair qu'ici encore *-n-* ( me ), *-ku-* ( te ) et *-mu-* ( le, la ) diffèrent en tonalité des autres infixes.

En **luba** ( **Kasayi** ) la situation est plus nette ; cette langue a, comme on sait, une inversion tonale totale, et la plupart des infixes sont à ton bas ; la 1<sup>re</sup> pers. du sing. présente la même divergence qu'en **bangubangu** :

<i>- n -</i> ( me ) <sup>2)</sup>	<i>- kú -</i> ( te )	<i>- mú -</i> ( le, la )
<i>- tu -</i> ( nous )	<i>- nu -</i> ( vous )	<i>- ba -</i> ( les )
réfléchi <i>- di -</i> ( se ),	cl. 3 <i>- u -</i> ,	cl. 4 <i>- i -</i> , etc.

4. Le **ngombe**, bien que situé au nord du **mongo**, se rapproche du type 3 ( **binja** etc. ), mais avec certaines divergences : le ton bas se trouve à la 2<sup>me</sup> pers. du sing. et à la cl. 1, mais aussi à la 1<sup>re</sup> pers. du plur. ( et à la cl. 9 dans une partie des dialectes ) ; les autres infixes ont le ton haut :

( <i>baéné-ní</i> ( ils me voyaient )	<i>bāoéné</i> ( ils te v. )	<i>bāmoéné</i> ( ils le v. )
<i>bāboéné</i> ( ils nous v. )	( <i>bāoéné-ní</i> ( ils nous v. )	<i>babáéné</i> ( ils les v. )
cl. 3 <i>bamóéné</i> ,	cl. 4 <i>bamíéné</i> , etc.	

Une répartition analogue est signalée pour le **gikuyu**.

5. Pour les autres langues étudiées, on n'a pas trouvé d'indications utilisables sur le ton des infixes : **ganda**, **konzo**, **shambala**, **mbagani**, **lwena**, **cewa**.

6. Dans l'ensemble, la situation se présente comme suit : à part les langues du nord-ouest qui n'ont pas d'infixe, il y a deux types principaux : d'une part les langues dans lesquelles tous les préfixes ont le même ton ( l'aire **mongo** au sens large, en y ajoutant le **bobangi**, le **sakata** et le **bushong**, et des cas isolés, comprenant **rundi**, **gusii**, **ndebele**, **herero** ), d'autre part celles qui ont une opposition entre la classe 1 entière et les autres ; le **ngombe** et le **gikuyu** sont à part.

Géographiquement, les deux types principaux se trouvent dans des aires probablement discontinues, et sous ce rapport ils auraient donc les mêmes chances d'être archaïques. Cependant, sur le plan comparatif il est invraisemblable qu'un

1. Notes personnelles.

2. La nasale est basse.

type à tonalité unique ( mongo, etc. ) initial se soit scindé par ci par là en un même type à tonalité double ( binja, etc. ) Par contre, ce dernier peut très bien avoir été simplifié en plusieurs régions pour aboutir aux divers types à tonalité unique. On peut donc en toute sécurité reconstruire pour le bantou commun les formes suivantes :

cl. 1 * - <i>n</i> - ( me )	* - <i>ku</i> - ( te )	* - <i>mu</i> - ( le, la )
cl. 2 * - <i>tú</i> - ( nous )	* - <i>mú</i> - ( vous ) 1 )	* - <i>bá</i> - ( les )
réfl. * - <i>i</i> - ( à voyelle fermée )	cl. 3 * - <i>gú</i> - etc.	

Les faits attestés en ngombe et en gikuyu s'expliquent par l'influence du ton des préfixes. En ngombe, les infixes ont le même ton que les préfixes non nominaux ( identité totale dans certains dialectes, presque totale dans d'autres ) ; en gikuyu, l'infixe a le ton bas non seulement à la classe 1 complète ( type 3 ), mais aussi aux classes 4 et 9, comme le préfixe pronominal.

### Principales références

- MAMET, M., La langue ntomba, Tervuren, 1955.  
( Ann. Mus., Ling., 11 ; p. 17 ).
- HULSTAERT, G., Praktische grammatica van het Lonkundo ( Lomongo ), Antwerpen, 1938. ( p. 70 ).
- DE WITTE, P., Taalstudie bij de Basakata, Tervuren, 1955. ( Ann. Mus. Ling., 10 ; p. 21 ).
- VANSINA, J., Esquisse de grammaire bushong, Tervuren, 1959. ( Ann. Mus., Ling. 23 ; p. 23 ).
- WHITEHEAD, J., Grammar and dictionary of the Bobangi language, London, 1899. ( p. 49 ).
- VAN DEN EYNDE, Fonologie en morfologie van het Cokwe, Leuven, 1960. ( p. 114 ).
- KOHLER, O., Tongestalt und Tonmuster in der Infinitivform des Verbuns im Herero. Afrika und Uebersee 42 ( 1958 ) 97-110, 159-72. ( p. 106 ).
- ZIERVOGEL, D., A grammar of Northern Transvaal Ndebele, Pretoria, 1959. ( p. 50 ).
- STAPPERS, L., Schets van het Budya. Kongo-Overzee 21 ( 1955 ) 97-143. ( p. 110, 132 ).
- COUPEZ, A., Esquisse de la langue holoholo, Tervuren, 1955. ( Ann. Mus., Ling., 12 ; p. 69 ).
- STAPPERS, L., Het toonsysteem van het Buina Milembwe ( Zuid-Kisongye ). Kongo-Overzee 18 ( 1952 ) 199-242. ( p. 231 ).
- MEEUSSEN, A. E., Linguistische schets van het Bangubangu, Tervuren, 1954. ( Ann. Mus., Ling., 5 ; p. 28 ).

1. Variante d'après quelques langues au nord-est : \* - *bá* - ( vous ).

- RICHARDSON, I., The role of tone in the structure of Sukuma, London, 1959. ( p. 45 ).
- WESTPHAL, E., Kwangari, an index of lexical types, London, 1958 ( p. 89 ).
- BURSENS, A., Tonologische schets van het Tshiluba, Antwerpen, 1939. ( p. 175 ).
- VAN THIEL, H., Tonetiek van het Lingombe. *Aequatoria* 10 ( 1947 ) 70-77. ( p. 73 ).
- ROOD, N., Ngombe-Nederlands-Frans woordenboek, Tervuren, 1958. ( *Ann. Mus., Ling.*, 21 ; p. XXXVII ).

A. E. Meeussen.

---

# Documenta

## Le problème des terres.

M. Sangara. — L'acquisition des terres vacantes et leur exploitation méritent une considération spéciale. C'est le problème primordial qui devrait capter toute votre attention. On devra l'étudier à fond, l'examiner de près et le codifier minutieusement après une enquête judicieuse auprès des gens de la campagne. C'est ce problème qui constitue l'origine de tous les débats, des querelles et des inimitiés ancestrales et perennes entre les tribus voisines. Et, comme le voisin se prolonge jusqu'aux limites et au-delà des territoires, ces querelles intestines à base de l'occupation des terres mal définies sèment le trouble dans tout le Congo.

C'est donc bien ce problème que vous devriez élucider avant tout. A mon humble avis, je vois que nous voulons construire une maison sans fondation. Le fondement, la base inébranlable de tout ce qui regarde ou qui concerne la politique d'un pays, c'est la terre et rien d'autre.

A propos de ce problème foncier, il y a lieu de se questionner sur les activités de certains organismes existants au Congo : tels le C. N. K. I. au Kivu et le C. S. K. au Katanga. Il est dit, dans les papiers officiels, que toutes les terres qui n'appartiennent ni aux communautés indigènes, ni aux sociétés, ni aux personnes privées, sont la propriété de l'Etat qui peut les vendre, les louer, les céder en concession perpétuelle ou temporaire et que l'Etat a confié la gestion de ces domaines au CNKI et au CSK. De fait, nous constatons qu'au Congolais, qui possède un champ ou une maison et qui n'a pas fait enregistrer ces immeubles par le CNKI, celui-ci signifie qu'il n'a le droit de propriété que sur les plantes et la maison et non sur le sol.

Je vous assure que ni moi ni les gens de la campagne, ne comprenons cette mesure. Je dis : les gens de la campagne, car ils sont plus intéressés aux cultures.

Cette incompréhension de mon peuple est basée sur l'organisation même de la famille congolaise. En effet, le clan possède un territoire qui est divisé par les anciens selon les besoins des diverses familles. Le territoire ne peut être aliéné, car il a été légué par les ancêtres et ils en sont les possesseurs réels. Un membre du clan qui a vécu plusieurs années à l'étranger, quand il retourne au pays de ses ancêtres, se trouvera toujours assigner une place où il pourra vivre et installer sa famille. Or, dans notre pays, tout le monde sait que les terres appartenaient toujours au clan, à la tribu.

Par conséquent toutes les terres sont aux communautés indigènes. Et si nos chefs d'autrefois avaient cédé les terres aux sociétés, ce n'était que par ignorance et par incompréhension des contrats de cession. Il s'ensuit que la mesure établie par le Gouvernement concernant la gestion des terres domaniales nous semble incompatible avec nos traditions. On s'y accroche sans bien en comprendre le profit

et les modalités et les diverses prescriptions des lois qui les déterminent. Il n'est pas étonnant alors que les annexions du CNKI et du CSK soient insupportables et révoltent les gens. A mon avis, il faudrait remanier les lois des problèmes fonciers d'après les exigences actuelles et ce problème est plus urgent que celui de l'indépendance que nous soulèverons en son temps.

M. Mondanga. — Monsieur le Président, j'appuie avec force les déclarations faites par mes deux collègues, Messieurs Sangara et Kalonji, au sujet de notre régime foncier.

Si nous devons respecter les conventions déjà conclues et les droits acquis, il est urgent que le régime foncier soit revu dans les délais les plus brefs.

Cette question est d'une importance capitale en tant qu'elle conditionne la paix sociale au Congo.

Au nom de la population que je représente, je me permets d'insister sur la nécessité d'une réforme du régime foncier, réforme qui selon nos désirs doit reconnaître les droits des indigènes aujourd'hui méconnus.

M. le Président. — Après ces communications je voudrais faire la mienne. Il est évident que nous vous trouvons devant une réforme du régime foncier. Cela a d'ailleurs été annoncé dans la déclaration gouvernementale.

Ces travaux auraient déjà abouti si les rapports des spécialistes qui ont été chargés d'étudier la question avaient pu être mis immédiatement en pratique. Cela n'est pas le cas.

Lorsque nous avons pris connaissance des conclusions et que nous avons demandé à ces Messieurs de se rendre compte sur place de ce que cela donnerait dans des régions déterminées, on est arrivé à cette conclusion que cela était inapplicable.

M. Liongo. — . . . . .

Le régime foncier congolais actuel devient archaïque et constitue une des causes du malaise profond au Congo.

Au lendemain de la déclaration gouvernementale, qui a proclamé solennellement la refonte immédiate d'un régime foncier anti-démocratique, et l'abolition totale de la discrimination raciale et la disparition d'un paternalisme désuet, le nouveau conseil de législation ferait oeuvre utile en décidant de réserver son avis jusqu'à la promulgation de la nouvelle loi en cette matière qui ne manquera pas de prévoir certaines dispositions transitoires.

Le Conseil de Léopoldville d'ailleurs, discutant lors de la dernière réunion d'une question foncière a adressé à l'autorité supérieure un voeu demandant de hâter la promulgation des nouvelles dispositions promises par la déclaration du 13 janvier 1959 et a même renvoyé l'examen de ces dossiers à l'avenir.

De l'examen de dossiers soumis à l'avis du conseil, il appert que le patrimoine foncier congolais mérite d'être protégé.

Certaines demandes fortement exagérées ne répondent à aucune nécessité réelle actuelle et, au contraire, visent uniquement la constitution, dans un but de lucre et à bon compte, des réserves immenses de terres au détriment de Congolais qui, entretemps, perdent leur patrimoine avec tous les droits qu'il comporte.

Or, nous qui connaissons l'âme du Congolais, nous pouvons franchement affirmer qu'aucun noir " ne vend " sa terre. Dans son esprit, l'indemnité qu'on lui verse sert à compenser la privation momentanée de certains droits.

L'intervention occulte des échelons administratifs pour déterminer les différentes indemnités dues à l'indigène renforce davantage le caractère précaire de la cession.

En cette matière, l'indigène juge très mal la substitution de l'administrateur " tuteur " en administrateur " trafiquant ".

Le Parquet, seul tuteur légal de l'indigène en cette matière, exerce son rôle d'une façon laconique. Les avis fort sommaires du magistrat du Parquet qu'on retrouve aux dossiers renforcent nos appréhensions.

Le levée totale de la tutelle devient impérieuse. ( Conseil de Législation du Congo Belge, 15 mai 1959, pp. 558,560,568 ).

## L'âme d'un peuple s'exprime dans ses coutumes.

Lorsqu'ils entendent parler de folklore, beaucoup pensent à quelque survivance des temps anciens, digne sans doute d'être mise en valeur dans des occasions exceptionnelles, mais sans grand intérêt pour la vie d'aujourd'hui. Qu'une telle idée soit assez répandue, dénonce une des conséquences plutôt regrettables de la civilisation de ce siècle...

C'est ici que le folklore prend sa véritable signification. Dans une société qui ignore les traditions les plus saines et les plus fécondes, il s'efforce de garder une continuité vivante, non point imposée du dehors, mais issue de l'âme profonde des générations, qui y reconnaissent l'expression de leurs aspirations propres, de leurs croyances, de leurs désirs et de leurs regrets, les souvenirs glorieux du passé et les espérances d'avenir. Les ressources intimes d'un peuple se traduisent tout naturellement par l'ensemble de ses usages, par des récits, légendes, jeux et cortèges, où se déploient la splendeur des costumes et l'originalité des groupes et des figures. Les âmes restées en contact permanent avec les dures exigences de la vie possèdent souvent d'instinct un sens artistique qui, d'une matière simple, parvient à tirer de magnifiques réussites. En ces fêtes populaires, où le folklore de bon aloi a la place qui lui revient, chacun jouit du patrimoine et s'y enrichit plus encore s'il consent à y apporter sa part.

Mais il ne faut pas perdre de vue que, dans les pays chrétiens, ou qui le furent jadis, la foi religieuse et la vie populaire formaient une unité comparable à l'unité de l'âme et du corps. Là où cette unité s'est aujourd'hui dissoute, là où la foi s'est alanguie, les traditions populaires, privées de leur principe vital, se maintiendront-elles et se renouvelleront-elles, fût-ce artificiellement? Dans les régions où cette unité se conserve encore, le folklore n'est donc pas une survivance curieuse d'une époque révolue, mais une manifestation de la vie actuelle qui reconnaît ce qu'elle doit au passé, tente de le continuer et de l'adapter intelligemment aux situations nouvelles. Grâce à l'activité des groupes folkloriques, de précieuses coutumes

se maintiennent ou revivent. Aussi ne pouvons-nous que louer ceux qui, avec compétence et dévouement, s'appliquent à les aider, à diriger leurs efforts, à stimuler leurs initiatives et tous ceux qui leur apportent une collaboration directe. Puissiez-vous pénétrer toute la portée de votre rôle social : rendre aux hommes saturés de divertissements bien souvent falsifiés et mécanisés, le goût d'un délasserment riche des valeurs humaines les plus authentiques. Sans doute cela demande un effort réel et persévérant, mais n'est-ce pas le moyen de pénétrer la densité et les ressources de vos traditions locales ou nationales ? Vous contribuez ainsi à accroître et à diffuser, pour le plus grand profit de vos contemporains, le trésor de ceux qui vous ont précédés. Vous gardez alerte l'âme de votre peuple en la préservant de la paresse culturelle, signe de dégénérescence d'un organisme social. En même temps, vous vous rendez plus aptes à apprécier les formes propres d'autres cultures, à en deviner le sens profond, à en percevoir les qualités originales. L'estime réciproque, qui naîtra d'une telle attitude, ne manquera pas de seconder puissamment les efforts de ceux qui tentent d'assurer l'unité des peuples par les traités et conventions économiques, sociales et politiques. ( Pie XII : Allocution au Congrès des " États-Généraux du Folklore ", 19.7.1953 ).

## Adaptation religieuse.

L'étude de la société nigérienne . . . doit viser à découvrir l'importance culturelle de coutumes semi-religieuses telles que la place des ancêtres, les rites de naissance et d'enterrement, l'assomption d'un titre et l'installation d'un chef. Presque toutes ces coutumes comportent des cérémonies qui dans l'opinion de certains sont païennes et qui doivent donc être évitées par les chrétiens. Beaucoup de chrétiens en Nigéria estiment qu'elles font partie intégrale de leur vie communautaire et pour cela se sentent obligés d'y prendre part. Une étude approfondie, contre le fond de la sociologie et de la théologie, aidera à découvrir l'essence sociale de ces coutumes et à montrer quels éléments non-chrétiens elles contiennent. Quels éléments chrétiens peuvent leur être substitués qui conserveront tout le sens social de la coutume ? Ceci est un travail important et urgent à être exécuté dans le domaine théologique et sociologique. Des savants nigériens devraient s'y attacher. Mais ils n'existent pas. Aussi des savants européens et américains connaissant la région, la langue et le fond psychologique seront d'une aide immense au début. ( E. Ilogu : Int. Rev. Miss. XLIX 1960, p. 177 ).

## Influence culturelle égyptienne.

A plusieurs reprises des parallèles culturels ont été signalés entre l'Égypte antique et certaines régions de l'Afrique sub-saharienne, comme dans la région du Niger, dans l'Uganda, au Congo. ( Kuba, Lunda ). Parmi les éléments communs de cette culture des cours se trouvent : la royauté sacrée avec meurtre royal rituel,

la position privilégiée de la reine-mère, la succession matrilineale, le mariage frère-sœur dans la maison royale, des signes particuliers d'altesse, parmi lesquels la barbe artistique, des méthodes spéciales d'enveloppement du cadavre royal, le culte des reliques, la sainteté de la vache, les cavernes d'inhumation, etc. D'autres parallèles sont : l'allongement artificiel du crâne, un style spécial dans la sculpture, les représentations du bœuf solaire dans les dessins préhistoriques des rochers du désert supérieur d'Égypte et du Sahara (W. Hirschberg : Die Umschau in Wissenschaft und Technik, 1959, 59.).

## Messages à quatre tons.

Dans le village de Yatolema (terr. d'Opala) les annonces des préparations aux rites de l'*ekanga* (initiation des garçons) se font sur deux gongs séparés, donnant quatre notes. Ailleurs au Congo seulement un gong unique est employé, ce qui ne produit que deux tons. Un même batteur frappe les deux gongs. Les messages principaux sont faits au petit gong à notes plus aiguës, mais sont accentuées au moyen de courts refrains sur le plus grand gong. L'annonce entière peut ensuite être répétée sur le grand gong seul. Les annonces de l'*ekanga* ne diffèrent point linguistiquement ou tonalement des messages ordinaires au gong unique ; seulement l'accentuation caractéristique est distinctive. L'emploi de plusieurs tons n'indique pas nécessairement que les éléments linguistiques associés avec eux possèdent plus de deux tons essentiels, ou que la distinction tonologique normale est déformée. (J. F. Carington : Afr. Mus. 1.4.1957).

## Un avis anglais sur la formation des intellectuels.

L'Indonésie indépendante est née sous la conduite d'une oligarchie intellectuelle. Sa faiblesse résidait dans le fait qu'elle n'avait pas d'expérience et de relation dans d'autres domaines que l'administration et l'enseignement. Cette élite intellectuelle est représentée politiquement par les nationalistes et les communistes. Usant de techniques similaires, ils représentent ceux dont la substance dépend de la machine étatique et de l'extension de celle-ci. Tout politicien en Indonésie sait que, s'il ne récompense pas ses partisans, ceux-ci rejoindront l'opposition. Pour les contenter, on leur a donné à former d'autres intellectuels qu'ils durent aussi contenter.

L'économie étant stagnante, parce que les intellectuels étaient opposés à l'économie privée et aux entreprises étrangères, il fut impossible d'absorber le nombre croissant d'étudiants sortant des écoles trop exclusivement académiques.

La centralisation a mécontenté les provinces, sentiment que méconnurent les fonctionnaires du gouvernement qui dépendaient exclusivement du soutien central et devaient ignorer les réactions locales. Les difficultés présentes de l'Indonésie sont



nées du fait que son élite provient d'un seul groupe professionnel et technique, qui devait dès lors gouverner ou périr.

Ceux qui sont responsables de l'avenir d'une société doivent s'assurer qu'elle est adaptée au monde présent. Ceci exige une révision radicale des attitudes envers la culture indigène et l'éducation occidentale.

Le respect de la structure sociale indigène ne doit pas être un tabou. Par définition, la faiblesse liée à cette structure a permis son contrôle de l'extérieur. Si nous sommes sincères dans notre souhait d'encourager les peuples à l'indépendance, la culture indigène ne doit pas avoir des droits absolus.

Enfin, l'enseignement ne doit pas former de façon prédominante des employés. L'état moderne exige du commerce et de la technique autant, si pas plus, que des arts et sciences traditionnels. (Leslie H. PALMIER, *Civilisations VIII.4.*).

## Religion dans le Sud Tanganyika.

Les diverses tribus bantoues habitant le Sud du Territoire du Tanganyika ont les mêmes idées religieuses fondamentales ; mais leurs pratiques, observances, rites, etc. diffèrent. Toutes vénèrent un Dieu unique, créateur de l'univers et maître de tout. Aussi bien le monde établi par Lui que Lui-même sont conçus comme bons. Il est le Père aimable qui a communiqué sa paternité au fondateur de la tribu. Après l'achèvement de la création, le Dieu suprême s'est retiré pour manifester sa puissance seulement par les orages, des tremblements de terre, des sécheresses, etc., laissant les matières de moindre importance aux *mahoka*. Quoique Dieu soit vénéré et que des sacrifices lui soient offerts dans des cas importants, les Bantous sont cependant plus intéressés aux *mahoka* qui habitent des arbres, des maisons désertes ou une pièce de sa propre habitation.

Ces *mahoka* sont conçus plutôt comme méchants et doivent être apaisés par des sacrifices. Au-dessus de ces croyances les Bantous sont presque complètement dominés par la magie, croyance qui est le résultat de la faille existant entre Dieu et l'homme. La magie est postérieure à Dieu. (C. Hornung : *Z. M. R.* 42, 1958).

## Une sociologie des peuples africains à partir des leurs jeux.

Si l'on retient la classification des jeux proposée par Roger Caillois, on s'aperçoit que le couple *mimicry-ilinx* correspond parfaitement à la nature profonde de l'animisme et caractérise aussi bien la pédagogie des nourrices que l'imitation des institutions de la vie du groupe, les jeux athlétiques et même les jeux de hasard. Sous l'impact de la civilisation européenne, l'âme africaine flotte mais se ressaisit fréquemment à travers la musique, la danse, le théâtre. Il est cependant exact qu'en

même temps que s'effondre la société traditionnelle tendent à disparaître les meilleurs jeux traditionnels. A leur place apparaissent les jeux de hasard (qui ne sont plus liés à un rituel de magie) et surtout les sports. Mais il reste un vide: peut-être n'avons-nous apporté à l'Afrique qu'une civilisation de purs esprits qui ne savent plus jouer. (C. Béart: Bull. IFAN, 21, 3/4, 271-328, juill.-oct. 1959.).

## Apports de la musique africaine à la culture mondiale.

La culture africaine, y compris la musique, est le produit de son propre développement historique. Une des plus importantes de ces caractéristiques est la prédominance de la percussion qui s'exprime par des tambours, gongs et autres instruments de percussion. Il y a aussi le double emploi de l'appel et de la réponse, qui consiste en une certaine forme structurelle dans laquelle un chef chante une mélodie reprise par le chœur qui y développe ces réponses en une ligne mélodique. Nous trouvons encore l'accentuation en dehors de la mesure, c'est-à-dire un déplacement dans l'accentuation de la mélodie par rapport à l'accentuation du rythme. Il y a le rythme multiple ou l'emploi similaire de deux systèmes rythmiques dans une seule unité de temps. Et enfin le sens du tempo; là, c'est l'auditeur qui doit s'y adapter. La contribution de la musique africaine à la culture mondiale a été largement répandue. En Amérique du Sud et dans les Caraïbes, elle est à la base de la musique populaire et religieuse. En Amérique du Nord, elle s'est fondue en un moyen général d'expression qui est à la base de beaucoup de chants. Son influence s'est fait sentir dans les œuvres de compositeurs, comme Stephen Foster, dans le ragtime, le jazz et les œuvres de musique classique de compositeurs américains et européens. (A. Merriam: Jeun. Afr. 12,31,26-34, 1959.).

## La valeur historique des traditions orales.

Les traditions orales sont tous les témoignages concernant le passé, transmis par voie orale. Elles sont orales, ce qui pose le problème de la relation existant entre le témoin et son témoignage. Elles sont transmises. Tout document oral n'est pas une tradition. Il faut que le témoignage ait passé de bouche en bouche. Le témoin peut être un individu ou une collectivité et le témoignage peut être rédigé dans une forme figée. Les traditions orales peuvent être apprises dans des écoles, ceci se rencontre dans des royaumes organisés, ou de père en fils. Le contrôle peut se traduire par des sanctions naturelles ou surnaturelles. Il y a aussi un aspect de la transmission à l'intérieur d'un groupe ésotérique, et il y a des moyens mnémotechniques. Certaines traditions orales peuvent avoir une grande valeur historique, mais une critique approfondie doit être appliquée. (J. Vansina: Fol. scient. Afr. cent., 4,3,19,58-9, sept. 1958.).

## Société traditionnelle et démocratie.

Il faut éviter de juger la société africaine avec des critères occidentaux. A la question « le gouvernement yoruba traditionnel avait-il une opposition démocratique à l'occidentale ? » la réponse est non. Mais à la question « avait-il un mécanisme d'opposition ? » la réponse est oui. De même, s'il ne connaissait pas le vote par l'urne, il existait une forme démocratique de gouvernement impliquant une limitation des pouvoirs du chef et une participation de la société au gouvernement. Plus précisément, s'il n'y a pas une chambre, il y a plusieurs communautés qui peuvent entrer en opposition au moment de la désignation du chef ; mais une fois le chef élu, toute idée de groupe constitué ouvertement en opposition disparaît.

L'évolution actuelle de la Nigéria tend à rendre au chef ses pouvoirs traditionnels, non pas en en faisant un autocrate, mais plutôt un arbitre entre les ministres et les représentants élus. (A. Ogunshye : Prés. afr., 23,6-15).

## Evolution et problèmes de la famille urbaine en Afrique.

Le Bureau International de Recherche sur les Implications sociales du Progrès Technique a conduit une enquête sur le Sénégal, l'Afrique Occidentale Britannique, le Congo Belge, l'Afrique Orientale et Centrale Britannique.

Il apporte d'abord des éléments statistiques portant sur le processus d'urbanisation, les migrations, la démographie (âge au mariage, nuptialité, natalité) le régime dotal, les critères de choix d'une épouse et le degré de fixation de la famille en milieu urbain.

Il étudie ensuite le processus d'évolution : transformation du comportement procréateur, des relations entre époux et les relations avec la famille étendue, instabilité familiale, carences dans l'éducation, besoin de nouvelles formes de solidarité, et il aboutit aux conclusions suivantes :

### 1. Faits en rapport indirect avec les problèmes familiaux :

- (a) Le processus d'urbanisation fausse les conditions normales d'existence de la famille, du fait que les femmes et les enfants participent moins à l'exode rural.
- (b) L'hésitation entre les genres de vie, l'inadaptation économique, la crise du logement développent l'instabilité familiale.
- (c) Bien que les rapports soient encore fréquents avec la famille étendue, on voit apparaître une nouvelle stratification sociale déterminée par les différences de statut socioprofessionnel.

### 2. Faits en rapport direct avec les problèmes familiaux :

- (a) La dot, en constante inflation, constitue un obstacle au mariage.
- (b) La femme, devenant salariée ou commerçante, peut rompre plus facilement les liens du mariage.
- (c) Un antagonisme apparaît entre homme et femme, dû aux différences d'édu-

cation, à la prostitution, au manque de femmes, au manque d'écoles, qui accroît également la délinquance juvénile.

(d) Chez les citadins évolués apparaît une volonté de limitation des naissances.

(e) Pour remplacer les liens familiaux distendus apparaissent d'innombrables sociétés d'entraide de tous ordres, qui connaissent un grand succès chez les femmes. (Information, 18,1-30, 1958).

## Nouveauté dans l'enseignement américain.

L'évolution rapide des techniques modernes a obligé presque tous les pays à réviser leur programmes d'enseignement pour accélérer la formation des "sciences" dont ils ont le plus urgent besoin.

On constate qu'une nouvelle orientation se dessine dans les écoles américaines, notamment dans les établissements secondaires. Si la prédominance à donner aux études scientifiques n'est pas mise en doute, bien au contraire, on considère qu'il est indispensable de donner, dans les « high schools », une large place à l'enseignement théorique de base qui permettra aux jeunes d'aborder avec facilité les classes scientifiques supérieures.

L'objectif primordial des écoles américaines était la formation de bons citoyens et d'esprits bien équilibrés. De nombreuses personnalités de l'enseignement se sont accordées à reconnaître que la tendance antérieure à n'attacher qu'une importance relative au niveau des études, à la compétition et aux notes faisait progressivement place à un nouvel accent mis sur la discipline de travail et sur la nécessité d'instaurer, dans le cycle secondaire, des programmes strictement classiques et académiques ne comportant pratiquement pas d'enseignement professionnel. Le comité scolaire de Détroit, celui des professeurs de l'université Cornell, l'Association américaine des directeurs d'écoles insistent tous sur la nécessité d'un programme d'humanités comme la meilleure préparation possible aux carrières scientifiques.

Si le clan des « scientifiques à tout prix » ne dételle pas, il trouve aujourd'hui des interlocuteurs qui n'hésitent pas à déclarer, comme l'a fait récemment Robert Goheen, président de l'Université Princeton : « Les humanités et les sciences sociales offrent les meilleurs moyens de tirer les leçons de l'histoire de l'homme, de comprendre les forces qui animent les individus et les sociétés et aussi (du moins peut-on l'espérer) d'entretenir l'éternelle quête de l'homme, avide de valeurs et de principes toujours meilleurs. (Tendances du Temps n° 54 p. 98).

## La sorcellerie chez les Wolof.

Les Wolof se préoccupent beaucoup des sorciers (*doma*). Ces personnes sont poussées par une force surnaturelle innée et irrésistible à attaquer et à « manger » les autres. Cette force est héritée. Les sorciers constituent une menace constante, plus grave que celle des esprits. C'est pourquoi des précautions minutieuses sont

prises contre eux, spécialement dans les rites de transition.

Les Wolof n'aiment pas à parler des sorciers. Il est généralement admis que les sorciers mangent le foie, la graisse et le cœur de leurs victimes et boivent leur sang. Les jeunes personnes sont spécialement menacées. Les sorciers peuvent se transformer en animaux pour attaquer plus facilement. Ils sont la cause de la plupart des maladies.

Les sorciers attaquent furtivement et sournoisement. Souvent il est impossible d'identifier l'assaillant, sinon trop tard. Il est donc important que la victime s'assure auparavant afin de pouvoir chercher protection. C'est pourquoi l'assistance d'un devin est invoquée ; quoique actuellement les moyens traditionnels de s'opposer aux sorciers soient interdits.

Souvent sont accusés de sorcellerie des membres de groupes ethniques étrangers, particulièrement des Fulani, ou bien des individus appartenant aux classes inférieures des Wolof. On cherche donc comme boucs émissaires de l'infortune des personnes socialement distantes, mais cette transposition n'est que partielle, car des Wolof ordinaires peuvent également être sorciers contre leur propre volonté.

Les Wolof n'ont pas grande confiance dans leur habilité à découvrir les sorciers. Aussi restent-ils très sujets à la peur des sorciers. C'est précisément ce manque de contrôle sûr qui est troublant. Aussi le complexe concernant la sorcellerie chez les Wolof est-il disfonctionnel tant socialement que psychologiquement. ( D. Ames : Africa 29.3.1959 ).

## Séminaire International Africain.

Des subventions de la Fondation Ford ont rendu possible l'organisation, par l'Institut International Africain, de quatre séminaires annuels groupant une vingtaine de participants venant surtout de différents territoires d'Afrique. Les réunions ont lieu avec le concours d'une université africaine. Les deux premiers séminaires se sont réunis à Makerere (Uganda) et à Lovanium (Congo) respectivement. Il est prévu que le quatrième se tiendra à Dakar.

Le troisième qui vient d'avoir lieu en décembre à Salisbury (Rhodésie) traitait des « systèmes de pensée africains. » Comme sujets de détails ont été discutés : le Culte des Ancêtres, les Systèmes religieux, les Cosmogonies, la Mythologie, l'Islam en Afrique, le Christianisme en Afrique, le Synchrétisme religieux, le Symbolisme, la Sorcellerie, le Prophétisme, le Rituel.

Les communications et le résumé des discussions seront publiés dans un avenir qu'on espère rapproché. Une introduction générale à ce volume est prévue : elle sera rédigée par le Prof. J. Clyde Mitchell, qui a présidé le séminaire.

# Bibliographica

M. PAUWELS, P. B. : *Imana et le Culte des mânes au Rwanda*. Mém. Ac. Roy. Sc. O. M., XVII, 1. 264 p., 300 fr. Bruxelles 1958.

Le R. P. Pauwels nous a donné une étude fort intéressante sur Dieu tel que se le représentait la culture rwandaise ancienne, ainsi que sur le culte des mânes familiaux et autres. La 1<sup>re</sup> partie du livre est divisée en 7 paragraphes, que la table des matières appelle « chapitres » (p. 1-43). C'est au cours de ces pages que l'A. traite de Dieu et des vérités de la Religion proprement dite. — La 2<sup>me</sup> partie (p. 44-217) de la mort, des rites funéraires et des diverses formes du culte voué aux trépassés. — La 3<sup>me</sup> partie de l'étude (p. 218-254) est consacrée au culte de Nyabingi, princesse de l'ancien royaume du Ndorwa, fondatrice d'une association religieuse dont les adeptes occupent le nord du Rwanda.

I. Au point de vue *présentation*, on peut relever spécialement que la 3<sup>me</sup> partie forme à la table des matières le XIII<sup>ème</sup> chapitre, ce qui n'est pas indiqué dans le texte (p. 218). De plus, les paragraphes de cette même partie sont subdivisés en 1<sup>o</sup>, 2<sup>o</sup> et 3<sup>o</sup>, alors que leurs pendants dans la même table des matières, sont appelés *chapitres*.

On ne voit pas non plus pourquoi l'A. a inclus le culte de Lyangombe, fondateur de la secte des Immandwa, au cœur de la 2<sup>me</sup> partie consacrée aux trépassés *rwandais*. Tout ce qui a trait au culte des Immandwa (chap. V, p. 106-139) eût mieux trouvé sa place au début de la 3<sup>me</sup> partie, avec le culte de Nyabingi. Les deux sectes ont ceci de commun qu'elles ont été formées en dehors du Rwanda et qu'elles ont été introduites dans le pays à une époque relativement récente. En toute hypothèse, le culte des Immandwa se superpose à celui des mânes, les deux structures restant clairement distinctes. Le culte de Lyangombe ne peut dès lors être inclus à l'intérieur de la partie décrivant la vénération des *bazimu* ou mânes ancestraux.

II. Au point de vue *équilibre* des matières, il eût été peut-être mieux de ne pas diviser l'étude en *parties*. Les 43 premières et les 37 dernières pages semblent trop insuffisantes pour une telle répartition. Ceci est évidemment une critique purement personnelle qui n'affecte en rien le plan, aussi *personnel*, de l'A. Mais les deux parties visées auraient pu être plus développées, d'autant plus que l'A., — nous en sommes certain, — disposait d'une documentation suffisamment abondante sur la matière traitée.

### III. Les détails.

1<sup>o</sup> Sur la signification étymologique du mot *Immana* (Dieu), l'A. semble admettre l'opinion du R. P. Zuure, qui croyait que la racine *mana* dérive du verbe *kubana* (la racine de ce dernier étant *ba*, tandis que le préfixe *ku* est la marque de l'infinif). *Kuba* = être ; *kubana* = être ensemble. Comment peut-on trouver une relation quelconque entre la racine *mana* et le verbe monosyllabique *ba*, puisque le suffixe *na* n'est

pas inséparable de cette racine *ba*? Il serait certainement très pieux de traduire *Immana* par *Celui qui est avec nous* (p. 4-5), mais on y aboutirait sans aucune preuve fondée.

Notons que l'A. écrit *Imana*, tout en reconnaissant (p. 5) qu'il serait préférable d'écrire *Immana*. C'est en effet cette dernière orthographe qui est correcte. Le radical est *mana*; le classificatif *n* de la classe linguistique correspondante devient *m* devant le *m* du radical; d'où nous avons le mot *mmana*, précédé de la voyelle initiale *i*. Quant à la signification étymologique de *Immana*, l'étude comparative de certaines langues bantu de notre aire semble en faire = sagesse, connaissance, esprit, pensée (cf. La Philosophie Bantu-rwandaise de l'Etre, p. 335-337).

2° En p. 91, l'A. renseigne que la tombe royale était gardée durant les 4 mois venant après l'enterrement. C'était en réalité 4 ans pour le Roi et 2 ans pour la Reine Mère. L'A. reprend, dans le même passage, les légendes populaires jadis recueillies par le R. P. Pagès, au sujet du *ver* sortant du cadavre royal en décomposition, lequel *ver* se transformait peu à peu en léopard. Je dois noter que le Code ésotérique de la Dynastie ignore cette fable, et que les détenteurs de ce code s'en moquent bien.

3° En p. 131, l'A. laisse entendre que des *bazimu* étrangers sont considérés comme pouvant attaquer une personne. Ceci est inexact: aucun *muzimu* n'est censé s'adresser à une personne avec laquelle il n'a pas de relations du sang. C'est le même principe lorsque tel foyer doit vénérer un *muzimu* de la lignée à laquelle appartient la mère de famille. Ces esprits étrangers à la Famille patriarcale peuvent recevoir ce culte à cause de la mère du foyer, ayant relation du sang avec ces *étrangers*.

4° En p. 152 sq., l'A. parle d'*épouses mystiques* des *bazimu*. L'expression pourrait prêter à confusion. Telle personne fonde son foyer en l'honneur de l'un de ces ascendants ou de ses frères ou de ses oncles défunts. L'esprit ainsi honoré devient comme le patron du foyer; mais la femme *épousée* en son honneur n'est pas du tout la sienne.

5° En p. 170 sq. l'A. parle de l'assassiné dont l'esprit s'attaquerait à son meurtrier. S'il est de sa famille, oui; autrement non. Le *muzimu* d'un assassiné, étranger à la famille, n'est considéré comme dangereux que vis-à-vis de sa propre parenté, dans le cas où son sang n'a pas été vengé. Il n'inquiète en rien la famille de son meurtrier.

6° En p. 234, l'A. parle de la princesse rwandaise Nyabunyana, comme ayant été l'épouse de Ruhinda fils de Ndagara. Elle était plutôt épouse de Ndagara fils de Ruhinda.

7° En p. 250, au mot *abashyitsi* il faut lire *abashitsi*; le premier veut dire les *hôtes*. — Les mots rwandais comportent certes bien des fautes d'impression, mais ceci ne doit pas être détaillé. Le lecteur connaissant la langue s'en rendra facilement compte, tandis que ceux qui l'ignorent ne s'en apercevront même pas.

En conclusion, l'étude du R. P. Pauwels apporte une contribution de valeur à la connaissance religieuse du Rwanda ancien. La partie concernant le culte de Nyabingi est une nouveauté, en un sens, l'A. ayant séjourné longtemps dans la zone où prédomine la secte. Je ne crois pas que cette chance fut donnée à aucun de ses devanciers. De plus, l'ouvrage est excellemment illustré de cartes et de dessins d'une rare perfection, réalisés par l'A. Nous souhaitons que cette étude soit entre les mains de tous au Rwanda.

**P. SCHEBESTA : Les Pygmées du Congo Belge.** Namur : Soleil Levant. 1957. 192 p.

Ce petit volume abondamment illustré de belles photographies, est un ouvrage de vulgarisation à l'usage du grand public ignorant des réalités congolaises et pour lequel donc les Pygmées de la forêt de l'Ituri sont de vrais « inconnus », comme dit le sous-titre — qui rappelle un autre ouvrage de vulgarisation mais alors de vulgarisation plus scientifique.

La première partie décrit l'histoire de la découverte de cette humanité primitive déjà signalée par Hérodote, découverte à laquelle le P. Schebesta a pris une large part au cours de quatre expéditions dont les résultats scientifiques sont consignés dans des ouvrages volumineux.

La deuxième partie présente quelques traits saillants de la vie quotidienne des Pygmées que l'auteur a dénommés Bambuti : nourriture, chasse, famille, société, religion.

La troisième comprend à peine quelques pages. Elle pose la question : Que deviendront les Pygmées ? coincés comme ils sont entre les Nègres assimilants et la civilisation nivellante. Pour les sauver, l'auteur ne voit d'autre solution que la création de réserves. Il ne se demande pas si les Pygmées, après avoir goûté à l'enseignement, se soumettraient encore à ce traitement, ce qui semble infiniment improbable quand on sait que l'influence européenne est foncièrement révolutionnaire.

G. H.

**A. KRONENBERG : Die Teda von Tibesti.** 160 p. Verl. F. Berger, Horn. Wien 1958.

Les données qui ont servi à l'élaboration du présent ouvrage ethnographique sont le fruit d'une mission d'étude exécutée pendant un semestre. Le livre, abondamment illustré de dessins et de photographies, passe en revue les divers aspects de la culture d'une peuplade Saharienne : vie économique, familiale, clanique, politique, sociale, juridique, religieuse (Islam adapté), magique. Les détails intéressants abondent dans ce livre d'un contenu extrêmement touffu.

La partie la plus intéressante consiste dans les sections finales. L'une présente une synthèse des principes de structuration de la culture teda ( parmi lesquels on note l'individualité, l'intégration sociale, l'altruisme, l'équilibre social, la ploutocratie ). L'autre offre des aperçus historiques et ethnologiques qui peuvent être tirés des données fournis par la culture de cette peuplade tout en en dépassant les cadres.

G. H.

**W. C. KLEIN : De Congolese Elite.** 147 p. Amsterdam 1957, Fl. 3,50.

Dit werk geeft de resultaten van een studiereis ondernomen in 1955 met de bedoeling een beeld te bekomen van de ontwikkelingsgraad van de inheemse bevolking van Kongo in de centra en in het bijzonder van de elite. Opzet was vergelijkings-



punten te ontdekken met het in zekere maat gelijklopend Nieuw-Guinea. In dit opzet mag schrijver volkomen geslaagd genoemd worden.

Het beeld dat hier van de Kongolese elite opgehangen wordt beantwoordt ten volle aan de werkelijkheid van vijf jaar terug, want ondertussen in de ontwikkeling met reuzeschreden vooruitgegaan, vooral op politiek gebied, waar natuurlijk de gegevens en gevolgtrekkingen van dit boek gans voorbijgestreefd zijn, zoals het iedereen ook in het buitenland thans wel bekend is.

Niettegenstaande die veranderingen blijven de meeste gegevens geldig, want op de andere gebieden is de evolutie niet zo snel geschied of zelfs achterwege gebleven. Men zal zich daarvan gemakkelijk rekenschap geven als men kennis neemt van de inhoud: de posities van de geëvolueerden, middenstanders, geestelijken, salarissen, studies, huwelijk, gedrag, kulturen, geloof, verenigingsleven, politieke opvattingen, enz. Over al die punten is het boek een rijke bron van allerlei gegevens, cijfers, bijzonderheden, enz. die ook nu nog hun waarde behouden. De vergelijking met andere Afrikaanse gebieden verhogen er de waarde van. Beschouwingen van alle aard zullen ongetwijfeld zeer nuttig zijn voor Nieuw-Guinea en deze kolonie hopelijk behoeven voor de onheilen die over Kongo gekomen zijn.

Het is onmogelijk dat in die massa gegevens geen vergissingen geslopen zouden zijn. Bv. is de schrijver van *Dettes de Guerre* niet Zuyderhoff maar A. Rubens; in Kongo bestaat geen leerplicht voor inheemsen; voor de vrouwen verlangt men niet echte vorming doch een goede kennis van het Frans; P. v. Wing een voorman noemen van de politieke partijen in België getuigt niet van een goed inzicht in de verhouding godsdienst-politiek. Dit zijn slechts kleine foutjes die verzwinden naast de massa juiste en nauwkeurige gegevens die dit sterk aanbevolen werk geeft.

G. H.

**J. S. LAURENTY : Les Cordophones du Congo Belge et du Ruanda-Urundi. Ann. Mus. Terv. Sc. Homme in-4°, Vol. 2. Tervuren 1960.**

Ce volume de 230 p. continue la belle tradition des monographies ethnographiques éditées par le Musée de Tervuren. A ce volume de grand format, d'une excellente présentation typographique et abondamment illustré dans le texte, est jointe une deuxième partie comprenant 37 belles planches groupant ensemble 457 photographies illustrant les diverses sortes d'instruments décrits dans le volume du texte, plus 5 cartes géographiques montrant la situation des peuplades congolaises et la distribution des cordophones.

Les matières sont rangées selon l'ordre suivant: la description matérielle des divers types et sous-types de cordophones, les appellations, la répartition géographique, les cordophones dans la vie indigène, les matériaux employés, l'ornementation, enfin la filiation et la diffusion.

L'étude a été faite avec le plus grand soin et selon un ordre heureux. La classification proposée par l'auteur fait faire à cette branche de l'ethnographie un réel progrès. Il apporte en même temps une amélioration dans les appellations et sa discussion de la nomenclature apporte de nouvelles lumières dans un sujet parfois un peu embrouillé qui paraît facilement ésotérique aux yeux des profanes. Les appellations indigènes auraient besoin d'être révisées sérieusement avec l'aide d'un linguiste.

G. H.

**H. VAN GELUWE : Les Bira et les Peuplades limitrophes** 160 p. 140 Fr.  
**Mamvu - Mangutu et Balese - Mvuba** 195 p. 160 Fr. Ann. M. R. C. B.  
Tervuren, Ethn. 2 et 3.

Ces deux monographies, parues simultanément dans l'Ethnographic Survey of Africa, suivent les lignes générales tracées pour les divers volumes de cette collection. Après les renseignements généraux, vient la vie matérielle et économique; l'organisation familiale, sociale, politique et juridique; la vie intellectuelle, artistique et religieuse. L'auteur a soin de classer avec esprit critique les renseignements de valeur très diverse. Il faut ajouter que nombre de détails proviennent de sources fort anciennes qui n'ont pas été contrôlées dans la suite. Ce sera un des mérites de ces publications de préparer de nouvelles monographies sur la base de recherches systématiques.

Signalons que toutes deux contiennent une carte ethnique très claire des tribus étudiées, et que, pour ce qui regarde le dernier volume, « malgré l'incontestable homogénéité ethnique et culturelle » originelle le groupe est scindé par l'auteur en deux à cause d'une « réelle différenciation sur le plan culturel ». Elle traite donc séparément des Mamvu - Mangutu et des Balese - Mvuba, reprenant pour chacun des groupes l'entièreté de la matière.

V. M.

**BURSSSENS, H., Les peuplades de l'Entre Congo-Ubangi, - Annales du Musée Royal du Congo Belge. Série in 8°. Sciences de l'homme, Monographies ethnographiques, volume 4.** Tervuren 1958, 219 p. 1 carte.

Ce quatrième volume des monographies ethnographiques est consacré aux peuplades de l'Entre Congo-Ubangi. L'auteur a réussi à présenter clairement les informations qu'il a pu tirer d'une littérature ethnographique peu étoffée et peu approfondie. Le livre aurait cependant gagné à être divisé en autant de petites monographies qu'il existe de grands peuples dans les régions, soit Ngbandi, Ngbaka, Mbandja, Ngombe et d'eau séparément en indiquant dans la préface de la monographie quelles sont les ressemblances et les différences culturelles existant entre ces groupes. Actuellement le lecteur a trop souvent l'impression que tous ces peuples sont fortement apparentés ce qui n'est pas le cas. D'autre part il ne se rend pas bien compte qu'il y a certains groupes comme les Ngbandi pour lesquels il existe déjà une certaine littérature et d'autres comme les Gens d'eau dont on ne connaît au fond pas grand-chose.

Cependant l'auteur doit être félicité pour cet ouvrage qui met à la disposition de tous ce que nous connaissons actuellement sur cette région et son travail devient ainsi indispensable à tous ceux qui veulent connaître l'Ubangi. J. Vansina.

**C. TARDITS : Les Bamiléké de l'Ouest Cameroun.** 136 p. ill. Ed. Berger  
— Levrault. Paris 1960. 1.500 fr.

Publiée par le Conseil Supérieur des Recherches sociologiques d'outre-mer et par l'ORSTOM, cette nouvelle étude de l'ethnologue attaché au C. N. R. S. est consacrée

à quelques aspects fort importants de la situation créée par l'évolution dans une tribu camerounaise qui, quoique géographiquement limitée, est animée d'un dynamisme démographique et économique étonnant, qui conduit à une expansion assumant des caractères révolutionnaires. L'auteur s'attache à découvrir les principes de cette dynamique et les remèdes à ce qu'on est convenu d'appeler le problème Bamiléké. Il suggère une meilleure représentation politique, l'aménagement économique du pays et des environs, la colonisation des zones périphériques, l'établissement d'un régime foncier nouveau, une politique de plein emploi dans les centres. Il fait remarquer, parmi les causes de la situation explosive, l'ébranlement de la société ancestrale, à la fois politique et religieuse, dont les autorités ne sont devenues que des rouages administratifs — constatation qui n'est pas exclusive du Cameroun. Il s'y ajoute la révolution interne, la population évoluée rejetant l'organisation coutumière en entier, mouvement renforcé par l'économie moderne.

On voit par ces quelques éléments d'appréciation l'importance que revêt le présent ouvrage tant pour les autres pays subsahariens en général que pour le Congo en particulier dont l'évolution montre avec celle du Cameroun de nombreuses similitudes.

G. H.

**J. L. BOUTILLIER : Bongouanou, Côte d'Ivoire. 256 p. Ed. Berger-Levrault. Paris 1960. 1.900 fr.**

Personne n'ignore l'influence primordiale exercée par l'économie moderne sur les sociétés primitives de l'Afrique tropicale et les multiples problèmes posés par cette révolution dans le domaine familial, social, politique et moral. Ce bouleversement est ici exposé méthodiquement, tel qu'il se présente chez les Agni, peuplade matrilineaire patrilocale à société segmentaire, une des plus importantes de la Côte d'Ivoire.

L'auteur a choisi comme terrain d'enquête un territoire restreint, situé dans la forêt équatoriale mais en bordure de la savane, ce qui produit une plus grande variation économique. Il a utilisé une méthode propre en réunissant les résultats obtenus par 40 enquêteurs africains formés par lui-même.

Un autre point rehausse la valeur de cette étude : l'économie agricole est en plein épanouissement du fait que l'Agni a compris tout l'intérêt qu'il a à étendre ses plantations en employant de la main d'œuvre étrangère. Ce fait a établi des courants migrants et un mélange de populations : prolétariat agricole, petits artisans et commerçants, originaires de plus de cinquante ethnies différentes. Les conséquences de cet état de choses dans les divers domaines sont évidemment considérables : conflits, divorces, associations, tensions sociales, modifications du droit foncier, nouvelles méthodes de culture, etc. Le tout est analysé avec grande précision et finesse où l'économiste reste profondément humain.

La nature sociale et familiale des Agni, leur biotope, leur caractère foncièrement agricole, leur économie en plein épanouissement, etc. font que ce livre traitant pourtant d'une région éloignée du Congo contient d'utiles leçons également pour notre pays.

On doit beaucoup de reconnaissance au C. S. R. C. O. M. et à l'ORSTOM de nous

donner des monographies sociologiques de valeur en même temps que bien présentées (celle-ci contient 11 croquis et 16 belles photographies). Cette collection contribue ainsi puissamment à préparer un avenir meilleur aux peuples d'Afrique.

G. H.

**C. TESCAROLI, F. S. C. J. : Tempo d'eroi. 104 pp., Editrice Nigrizia, Bologna.**

Les « héros » dont il est question dans ce petit livre, sont les missionnaires : héros authentiques qui n'ont qu'une seule ambition, celle de se sacrifier et de se dévouer corps et âmes à l'extension du Règne du Christ. Le sous-titre porte « Réflexions apostoliques », c.à.d. des méditations, à la fois simples et pénétrantes, bien adaptées à l'âge et à la mentalité des jeunes, auxquels le livre s'adresse : une petite histoire, un exemple, dont la leçon s'impose, une référence à l'Évangile et une conclusion en forme de prière, c'est tout ; mais il n'en faut pas davantage. Devant la gravité particulière du problème missionnaire, les jeunes se sentiront attirés non seulement à lui trouver une solution, mais aussi à contribuer généreusement à sa réalisation. Et il n'est pas impossible que l'un ou l'autre y découvre un appel plus personnel et veuille payer de sa personne. Ce sera certes la plus belle récompense que l'auteur puisse attendre de son travail, et que nous lui souhaitons de tout cœur.

J. V. K.

---