Aequatoria

N° 1 25e Année, 1962

La Procession de Lianja.

Dans son « Dictionnaire lɔmɔngɔ - français » I, p. 632, le R. P. Hulstaert donne l'explication suivante du mot *ewowo* (D. *ewewe*): « Procession de Lianja. Le but est d'éconduire l'épidémie ou toute autre maladie grave, censée apportée par Lianja, surtout à la saison sèche qui est la saison par exellence pour les grippes etc. à cause du froid. La procession commence par le propriétaire de la maison à l'extrémité supérieure du village. Il se lève sans avertir personne, de grand matin, bat le gong et se met à courir en brandissant une palme, un rameau, une touffe de feuilles (ailleurs un objet quelconque pris dans la maison), et en hurlant *ewowo* plusieurs fois; certains battent le toit de leur maison avec ces objets; en passant les gongs on frappe dessus pour alerter les gens qui dorment encore, se réveillent en sursaut et agissent de même en suivant la procession au pas de course, grands et petits; arrivés en forêt, p. e. à un marais, tous jettent leurs branchages etc. en forêt sur un tas, puis rentrent en silence; il faut qu'ils soient rentrés avant la clarté du jour. C'est ce qu'on nomme *-tsíka ewewe* (ou *tsíka Lianja ewewe/ewowo*) porter la procession, ce qui équivaut à faire sortir la maladie du village. Le village voisin, vers la rivière ou l'aval, après un ou quelques jours, fait de même, en commençant également à l'extrémité; ce qui est dit *-ámbola ewowo* ramasser l'ewowo, continuer la procession. Ainsi la maladie par étapes arrive au fleuve (comme Lianja arrivait dans ses migrations jusqu'au fleuve), où les riverains se la passent jusqu'à Bokéle (ou ailleurs) ou tout est jeté à l'eau pour la dérive définitive. »

A cette description autorisée je voudrais ajouter trois notes, la première sur la persistance de cette curieuse coutume, la seconde sur son existance avant l'occupation belge, et la troisième sur les essais de justification de cette pratique dans la fabulature indigène.

I

Pendant mon séjour prolongé (1930-1954) sur la rive gauche du Ruki, donc en plein pays de Lianja, j'ai régulièrement constaté cette pratique parmi les populations Bombwanja, Bakáala, Bongili, Bonkoso, Wangata, Lifumba, Beloko et Elinga.

Pratiquement chaque année je vis ou j'appris le passage de cette procession par les villages de l'intérieur ou la descente de l'Ewewe par la rivière. Ainsi, pendant une tournée en février 1948, je passais la nuit dans une hutte à Mbanja, à l'extrémité sud du territoire, quand, de tout matin, je fus éveillé par le passage bruyant d'úne foule: hommes, femmes, enfants, Baoto et Batswa. Ils couraient vers la sortie du village, brandissant torches et rameaux, chantant au bruit de cors et de tamtams. Et je notai au passage:

Ewewe, kɔ	Ewewe, ki
Ewewe, kɔ.	Ewewe, ki
Totsik'Ewewe.	Nous reconduisons Ewewe.
Ewewe, tooy'okotsika	Ewewe, nous te reconduisons
ki, ki, ki.	ki; ki; ki.
Otoyele toma,	Procure-nous des vivres,
Otokaa nse.	Procure nous du poisson.

Pendant la suite de ma tournée j'appris que l'Ewewe de Mbanja avait passé par Ilanga, Bokatola, Boulama, Bowele, Boal'a Ngɔmbɛ, Bokakya, Bolenge, Esangelenkɔi et Batsina. Depuis Bokakya ou Bolenge il y eut même un double Ewewe: un « bome » ou mari, suivi d'une « wali » ou épouse. A la bifurcation de Batsina les deux Ewewe s'étaient séparés, le « mari » passant par Bolima, l'« épouse » par Elanga, Bɔɔmbɛ, Boyela et Injɔlɔ, pour finir dans le Ruki à Longa. L'Ewewe-mari, qui passa par Mbɛkɛ, l'autre par Nkutu, pour s'unifier de nouveau à Bongumа et finir dans le Ruki à Boyela-Nkombo.

Pourtant, quand je passai à Nkutu, quelques jours après le passage de la procession, on ne m'y parla que d'un seul Ewewe, et l'on me cita les invocations suivantes:

Ewewe, kɔ	Ewewe, ki
Totsw'otsika Ewewe.	Nous allons reconduire Ewewe.
Nsong'a Lianja, kɔ,	Nsongo la Lianja, ki
otombake nkange,	emporte la maladie.
otombake lɔkɔsu,	emporte la toux.
Ewewe, kɔ	Ewewe, ki
ototsikelaka toma.	Procure-nous des vivres.

Toutes les routes menant de l'intérieur à la rive étaient le théâtre de scènes similaires, et tous les villages organisèrent successivement une procession de Lianja

II

Si cette procession de Lianja est d'une pratique courante, elle n'est certainement pas d'introduction récente: la revue missionnaire **Het Missiewerk**, des Pères Trappistes, la décrit déjà en 1910, p. 207, comme pratique superstitieuse, et la baleinière des missionnaires protestants, au début de l'occupation, fut baptisée par les indigènes du nom d'Ewewe etsiya = Ewewe descend.

Il est pourtant possible que cette pratique ait connu une recrudescence particulière ou une extension spéciale dans les années qui précédèrent cette occupation. Les trois indications qui suivent semblent conseiller l'idée d'une certaine nouveauté dans la pratique en ce qui concerne les Mongo du sud-ouest.

1° Basɛlɛ François écrit de Wafanya qu'avant l'arrivée des blancs « nkɔkɔ » = l'ancêtre passa par tous les villages de la contrée, enveloppée dans du papier: « nkɔkɔ bɔombaki la nkasa y'enkanda ko aokembola mboka iuma mpe aokɛnda ».

2° Voici ce qu'écrit Batokwa Joseph, de la Lokolo: Juste avant l'arrivée des blancs, nos gens virent une chose impressionnante, notamment quelque chose circula, nommée « l'ancêtre ». Cela se passa après la guerre des Bɔlɛndɔ et celle des Bilangi. Là où cette chose passait, elle ne marchait pas et ont ne la voyait pas, mais elle passait ainsi: elle était enveloppée dans des nattes et des feuilles de palmier ou de bananier, et elle était portée. Mais les porteurs n'étaient pas des hommes quelconques, ce devaient être des descendants patrilinéaires. Ils ne la portaient pas pendant le jour, mais toujours pendant la nuit. Les porteurs ne pouvais pas être en nombre impair mais toujours à six de chaque village. Pendant

qu'ils la portaient ils ne pouvaient pas parler, mais ils devaient porter sans parler; on ne pouvait entendre que le buit de la marche et du sifflement: ils ne pouvaient parler qu'en sifflant ou par des signes ou par le cor. Femmes et enfants ne pouvaient pas regarder ce qui passait.

Quand les porteurs arrivèrent à la limite du village. ils déposèrent (l'ancêtre) et ils avertirent le village (suivant). Les patriarches habitant ce village vinrent le saluer le matin, il mirent un genou à terre, il frappèrent des mains: « Salut, ancêtre ». Il répondit: « Mm », mais ils ne le virent pas, ils ne virent que l'enveloppe.

Là aussi où il arrive, femmes et enfants ne le voient pas, ils ne sortent pas des huttes qui sont fermées. Chacun qui a un médicament magique l'apporte sur l'étagère où il est placé. Puis chacun va chercher de la nourriture pour être préparée en commun. Ce jour-là personne ne travaille, mais, après le coucher du soleil, vers huit heures, les descendants patrilinéaires du village l'emportent. Où ils passent on n'entend que le bruit des pas et des cors, jusqu'au village suivant. Et ce village fait comme le précédent. Ainsi de suite.

3° Voici enfin des détails me remis par le R. P. Rombauts en mars 1950:

« Peu après la pacification, après l'arrivée des blancs, arrive chez les Ekonda, venant des Nkundo, un petit paquet dont on disait « c'est Njakomba » ou « c'est Iyanj'a ngua ». Il fut passé de village à village durant la nuit, en procession... On le portait simulant porter un poids énorme, comme on porte une malle à deux ou à quatre; ou bien plusieurs hommes à la fois le soutenaient directement par la main.

« Accueil avec branches de palmier; sexes séparés de part et d'autre du chemin (et durant son séjour, la nuit). Il était déposé dans une hutte propre, nouvellement blanchie parfois, préparée à cet effet.

« Cela passa du côté de Bomate... Lokenié etc... sous le nom de « Engambi Longulu » et on disait qu'il fallait le faire continuer jusqu'au grand safoutier, sous lequel Mbombianda avait aiguisé son couteau avant de commencer la création.

« Cela passa du côté de Kiri-Ibeke et retourna vers les Besongo, mais sous le nom « Iyandj'a ngua » et peut être, même presque certainement était-ce un autre paquet que celui de Engambi Longulu ».

« Dans cette région-ci on l'appelle aussi le plus souvent: « Bingunja la nkunju, selon les uns: parce qu'on se portait aussi de village à village des feuilles de manioc (bingunja) et des troncs pourris de bananier (nkunju); selon d'autres, ce nom fut donné parce qu'il fut prouvé que le paquet ne contenait que des feuilles et des morceaux de nkunju.. ou du sable.

« A ce sujet le diction: « Besongo belimbaki Iyandj'a ngua: bobotole: aye nkolo inkondo; ya ikutwa ayale nkelo » = les Besongo ont simulé (selon d'autres = démasqué) Iyandj'a ngua: on l'ouvrit: c'était un tronc de bananier: et le fameux sac magique contenait du sable.

« Certains précisent: les Besongo de Bongila ou d'Ebungu (des « basali » de soldats, sur ordre de ceux-ci, ou des soldats eux-mêmes) ouvrirent le paquet... et n'y trouvèrent que pourriture de cœur de bananier et sable. »

III

Dans aucune des versions notées de l'épopée de Lianja je n'ai trouvé le nom d'Ewewe ni l'explication de cette procession de Lianja, pourtant si intimément liée à la figure centrale de l'épopée. Mais à la réflection, ceci n'a rien d'étonnant, puisque cette pratique caractéristique de la procession semble plutôt appartenir à la période de l'héroïfication, au culte rendu à la figure vénérée dont traite p. ex. le Dr. J. De Vries, dans son « Heldenlied en Heldensage ».

D'ailleurs, à mesure que nos très pauvres connaissances de l'épique africaine s'accroissent, il semble se confirmer que l'unique épopée des Mongo puise à deux sources bien distinctes: l'épique du Niger d'un côté et des Grands Lacs de l'autre. Il n'existe malheureusement aucun texte complet d'une épopée africaine, au moins de l'Afrique noire, en dehors du Lianja. mais toutes les données connues font croire à la grande ancienneté du fond épique africain. De même, pour la pratique en question ici, la procession de Sakuma des Gas, signalée par Tegnaeus dans Le Héros Civilisateur, p. 59, rappelle étrangement la procession Ewewe des Mongo.

Devant cette grande ancienneté de l'épopée et la complexité de sa composition, il n'est pas étonnant que les indigènes actuels ne connaissent pas ou plus l'origine et la signification de cette procession de Lianja; mais il n'est pas plus étonnant que ces mêmes indigènes aient essayé d'en donner une explication imagée, puisée elle aussi au même fonds épique.

Le premier récit suivant ne nous donne que le nom d'Ewewe, mais il me paraît intéressant parce qu'il relie l'epopée mongo à un des caractéristiques de l'hero-pattern commun: la descente en enfer.

Ewewe de Lianja.

Ewewe est le nom du père de Lianja. Ewewe a eu beaucoup d'enfants. Puis il a pris six femmes et en a installé une comme sa préférée; il dit à ses enfants: « mes enfants, ne vous approchez pas de cette femme qui est ma préférée.»

Voici les noms des femmes d'Ewewe: Nkongankola, Bongolokyakonga, Losawailo, Nsongwasilo, Itataloola, Lokekasuwanaka et Itutsilome.

Peu après Lianja s'est approché de la préférée de son père. Quand le père apprit cela. il appela tous les hommes et leur dit: « Lianja s'est approché de la femme que j'avais défendue. Mais je ne vais pas le tuer, je vais l'envoyer dans un autre monde, le monde sous terre.»

Le père creuse un puits et construit un ngombélé (?), il ordonne à tous les hommes de tresser une corde. Quand la corde est achevée, ils la nouent au cou de Lianja et le descendent là au monde d'en bas. Quand sa sœur Nsongo vit cela, elle dit: « Je ne reste pas ici, je veux partir avec Lianja.» Les gens l'arrêtent et la ramènent au village. Mais la fille ôte ses habits et se montre toute nue à tous. Le père Ewewe dit: « Laissez-la partir avec son frère.» Ils délient le noeud, attachent frère et soeur à la corde et les descendent. Après sept jours de descente ils arrivent en bas.

Arrivés dans ce monde d'en bas, ils y trouvèrent toutes sortes d'animaux. Lianja tue une tortue et la donne à sa soeur: mange la tortue et moi, le mâle, je mangerai la vipère.»

Ils mangent et se couchent. Le matin arrive. Le frère va chercher des flèches d'un autre côté et y trouve bêtes et poissons en abondance. Il s'écrie: « Quelle affaire, père Bolonga!» Et regardant en haut il voit la corde qui le descendit avec sa soeur. Il chante:

Félicitez le vieux! Ecoutez, le patriarche arrive!

Félicitez le vieux! Ecoutez, le patriarche arrive:

Il se met à courir et arrive chez sa soeur: « Vois, lui dit-il, quand quelqu'un meurt là dans notre monde d'en haut, les amis le pleurent; mais ici nous sommes seulement à nous deux, et qui nous pleurera à notre mort? C'est pourquoi nous

devons briser notre lien familial et devenir mari et femme.» La soeur répond en pleurant: «Ne sommes-nous pas frère et soeur? Comment pourrions-nous devenir mari et femme? Devrais-je vous saluer comme mon père Ewewe?» Puis elle le salue et ils s'unissent.

Le second récit nous vient des Bofiji et nous donne une explication de la procession de Lianja en la mettant dans un contexte religieux moderne:

Ewewe.

Ewewe, c'est à dire les indigènes ne connaissaient pas encore très bien Dieu, ils ne connaissaient que le Dieu de leur propre invention. C'était du temps que Jésus parcourait la terre.

Cela se passait dans un village nommé Bongondɛ, du côté des Bofiji. Il y avait là un grand patriarche, un nkum, nommé Elanga ea janga ja'peke. La nuit, les gens dormaient; au premier chant du coq le patriarche sortit à l'extérieur et vit quelqu'un se chauffer dans son hangar. Il lui demanda: «Qui est là?» Et l'enfant répondit: «C'est moi, père.» Il reprit: «Que fais-tu là?» Et l'enfant dit: «Je me chauffe.» Le patriarche s'en empara. Il réveilla les gens et, après leur réveil, le patriarche Eanga cria: «Ekuli! Ekuli!» Alors les gens sortirent de leurs huttes et vinrent reregarder l'enfant. Alors le patriarche enduit le bras de l'enfant de kaolin et lui donna le nom d'esclave Eanga afolɔ

Un certain temps après la femme du patriarche prépara un très grand champ, certainement de sept jours de travail. Un jour le patriarche voulut y aller pour la coupe des arbres. L'enfant dit au patriarche: «Père, aiguisez moi aussi uue hache que je puisse vous aider.» Mais le patriarche lui répondit: «Non, non, reste ici, tu es trop jeune et les arbres qu'il y a là sont trop durs pour toi.» Mais l'enfant lui dit: «Non non, père, laissez-mois aller là pour jouer.» Et ils partirent. Arrivés au champ, le patriarche prit son outil; l'enfant prit sa hache et il le regarda. Ils coupaient tous les deux. Puis l'enfant dit au patriarche: «Père, rentrez, retournez à la maison, car vous êtes vieux, vous n'êtes plus fort, laissez-moi couper.» Le patriarche dit: «Viens, retournons ensemble.» Mais l'enfant ne voulut pas et le patriarche rentra.

L'enfant resta et finit l'abattage, qui était un travail de sept journées, en une seule heure. Lorsqu'il eut fini, il s'assit au bord du champ, puis rentra.

Le patriarche, qui avait de la peine, pensant que l'enfant avait peut-être été tué par un arbre tombant, se réjouit de sa rentrée: la femme du patriarche lui donna à manger mais il dit: «Je ne vais pas manger parce que j'ai mangé du miel qui était sur un arbre que j'avais abattu, et parce que je suis fatigué du gros travail.» Il ajouta: «Père, ne retournez pas à l'abattage.» Et le patriarche dit: «Et pourquoi ne retournerais-je pas?» Il répondit: «parce que le travail est fini.» Le patriarche dit: «Comment oses-tu te moquer de moi?» Mais l'enfant répondit: «Père, comment pourrais-je vivre avec vous si je vous trompais? Je dis la vérité.»

Le patriarche était étonné, très étonné, lui et sa femme. En souriant il alla le dire à tous les gens et il leur fit secrètement signe pour aller voir quel travail l'enfant avait fait. Vieux et vieilles et enfants partirent. En arrivant ils virent qu'il avait fini tout le champ. Ils furent très étonnés et en mirent la main dans la bouche. Ils demandèrent au patriarche Eanga: «Où l'avez-vous trouvé?» Et le patriarche leur répondit: «Je l'ai trouvé se chauffant dans le hangar.» Ils deman-

dèrent: « Vous l'avez interrogé, d'où vient-il? » Et le patriarche dit: « Il est venu des Baenga. » Alors ils dirent: « Dites à l'enfant de s'en aller. » Le patriarche a agréé.

Le soir venu, vers six heures, tous, hommes, femmes et enfants, ont pris des rameaux, ils ont placé l'enfant en avant et ils ont fait très grand bruit en chantant: « Ewewe, va vers l'aval », et ils l'ont conduit jusqu'à la limite.

A l'aube, une femme de Bɔnsɔlɛ vint puiser de l'eau et trouva un enfant près de la source. Elle demanda: « Mon enfant, d'où viens-tu? » L'enfant répondit: « Mère, je viens des Baenga. » La femme demanda: « Où vas-tu? » Et l'enfant lui répondit: « Là où j'étais, ils m'on chassé. » La femme dit: « Laissez-moi puiser de l'eau et viens avec moi. » Quand la femme eut puisé de l'eau, l'enfant dit: « Donnez-moi la cruche, je vais vous la porter. » La femme eut pitié de lui et dit: « Tu es trop petit pour la porter, tu tomberais avec. » Mais l'enfant ne l'admit pas, il prit la cruche et la porta sur la tête, et ils rentrèrent.

Quand ils arrivèrent et que le mari vit que sa femme ramena quelqu'un, il était heureux que sa femme lui avait amené un esclave.

L'enfant accomplissait des travaux au-dessus de son âge, et les gens prirent peur. Les patriarches commencèrent à penser: « N'est-ce pas cet Ewewe dont nous avons entendu parler? » Et tous ont admis: « Oui, c'est bien lui. » Il se concertèrent et résolurent de le conduire à la limite. Vieux, patriarches et enfants se rassemblent et vers six heures et demie ils appellent l'enfant et le conduisent à la limite.

Dès lors la nouvelle de l'enfant se répand dans tous les villages. Elle arrive dans un village, nommé Wangata. Les gens de Wangata disent que personne n'amène Ewewe ici. Mais quand il arriva au village il rencontra des femmes qui allèrent aux champs. Elles lui demandèrent: « D'où viens-tu? » Il répondit: « Me suis-je égaré peut-être? » Les femmes lui dirent: « Va, mais ne viens pas dans notre village. » Quand il arriva dans le village même il alla s'asseoir dans le hangar d'un patriarche et les gens évitèrent d'entrer dans cet hangar.

Quand les femmes rentrèrent elles le trouvèrent assis tout seul. Elles demandèrent à leurs maris s'ils avaient placé cet enfant dans le hangar, mais ils répondirent: « Nous pas, il y est tout seul. Nous attendons la tombée du jour pour le reconduire d'où il est venu. »

Le soir venu, les gens de Wangata vinrent tous avec des rameaux, le firent sortir et marcher devant eux, tandis qu'ils faisaient grand tapage et chantaient. Un habitant de Wangata, un esclave nommé Babwankɛlɛ poussa l'enfant, disant: « Plus vite, que nous puissions rentrer. » L'enfant se retourna et dit: « Babwankɛlɛ, pourquoi me poussez-vous? »

Voyant qn'il savait le nom de cet homme sans qu'on le lui avait dit, les gens dirent que Bɔnsɔlɛ leur avait envoyé cet Ewewe inconnu, et ils continuèrent. Un autre homme, nommé Bɔlɛnɔla, le poussa de nouveau. Il regarda en arrière et demanda: « Bɔlɛnɔla, pourquoi me poussez vous? » Tous prirent peur et continuèrent. Arrivés à la bifurcation, ils le laissèrent là avec les rameaux disant: « Ewewe, bon voyage. »

Deux jours après, les gens de Wangata envoyèrent un homme à Ifeko pour voir s'il était arrivé là, mais les gens d'Ifeko dirent qu'il n'était pas arrivé chez eux. Ils envoyèrent un autre homme de Wangata pour voir si l'enfant n'était pas arrivé à Inganda, et les gens d'Inganda répondirent qu'il n'était pas chez eux.

Ceci se passa avant l'arrivée des missionnaires, Mais quand les blancs arrivèrent avec la religion, les patriarches qui avaient vu l'arrivée d'Ewewe, entendirent la parole de Dieu et ils comprirent que celui qu'ils avaient pensé être Ewewe était vraiment le fils de Dieu.

Et voici maintenant le troisième récit, le plus étrange, sur la mort de Lianja et sur l'origine de sa procession:

Ewewe de Lianja ou le passage de son corps

Quand Lianja, frère de Nsongo, en eut fini de voler et de captiver des gens partout par la force, il alla se reposer dans une forêt nommée Kilimongo. Ses gens y construisirent un très grand village et y firent des plantations de toutes sortes. Les Elinga faisaient la pêche, les Nkundo faisaient la chasse, chaque groupe de la suite de Lianja faisait son propre travail à Kilimongo aux termitières glissantes.

Un jour la sœur de Lianja, Nsongo, lui dit: «Lianja de ma mère, tu es un homme très puissant, tu as tout, tu as soumis tous les patriarches et tous les gens de pouvoir. Tu es le plus puissant de la terre. Alors, cette chose-là, dans le ciel, qu'on appelle le soleil, pourquoi ne t'en empares tu pas? C'est si beau, et quand nous l'aurons, ta renommée surpassera tout.» Le frère penche la tête, réfléchit et répond: «Bien, je vais demander aux vieillards le chemin pour arriver d'ici à l'endroit d'où sort ce soleil.»

Lianja se rend chez un patriarche: «Père, lui dit-il, vous êtes d'un âge très avancé et vous avez connu vos pères, alors, vous devez connaître le chemin qui part d'ici à l'endroit d'où sort le soleil?» Le patriarche dit: «Grand'père, je ne peux vous mentir, je ne connais pas le chemin qui part d'ici pour arriver au soleil. Je sais seulement que le soleil vient de l'amont, donc de l'est. «Lianja retourne chez sa sœur Nsongo: «Je reviens du patriarche, dit-il, mais il dit qu'il ne connaît pas le chemin vers le soleil; il sait seulement que le soleil vient d'amont, donc de l'est.» Nsongo répond: Alors tu abandonnes la recherche?». A quoi Lianja: «Pas du tout, dis aux femmes de préparer le manioc pour le voyage; après-demain je pars vers l'amont chercher le soleil.»

Nsongo avertit toutes les femmes et elles préparent les provisions pour le voyage de Lianja. Quand les provisions sont prêtes, Lianja prend ses lances et son bouclier, son couteau nommé «nsongwete» et part vers l'amont. Lianja marcha très loin, 25 journnées, et arriva tout en amont du fleuve, à la source du Momboyo ou Loilaka.

Ici il rencontre un vieillard et lui demande: «Père, ne savez-vous pas où est le soleil?» Le vieillard répond: «Non, le soleil n'est pas ici, il est très loin derrière moi, personne n'y arrive.» Et Lianja: «Montrez-moi le chemin pour y aller.» Le vieillard: «Je ne connais pas ce chemin, je sais seulement que le soleil est en amont, là derrière moi. Passez la nuit ici et vous le verrez se lever demain matin.» Lianja y passe la nuit et quand le soleil se lève le matin il constate que c'est derrière la hutte du vieillard.

Lianja dit: «Grand'père, je pars; je vais suivre la piste du soleil.» Il se lève et s'en va, Après deux mois de marche il débouche dans une contrée très étendue mais sans habitants, uniquement un patriarche, nommé Bakulukaka, dans toute la contrée nommée Bongila. Ce patriarche n'avait aucun parent. Sans père

ni mère il était sorti ainsi de Dieu. Lianja entre chez lui et il demande à Lianja: « Grand'père, d'où venez-vous?» Lianja répond: « Je viens d'aval, je suis Lianja, frére de Nsongo, je viens chercher le soleil, et je suis entré chez vous pour vous demander de me montrer le chemain pour arriver au soleil que je veux prendre.» Le patriarche dit: « Comment! Ce que vous dites là semble abominable. Je n'ai encore jamais vu quelqu'un arriver dans ma contrée; je n'ai pas de parent, ni père ni mère; je viens directement de Dieu, je suis Bakulukaka-sans-parent de Bongila. Mais vous n'obtiendrez pas ce que vous cherchez: on ne peut arriver au soleil, on mourrait de peur. Il y a là une vieille femme, Dieu l'y a placée pour surveiller l'orient, le pays du soleil; elle habite les roches. Ce pays n'a pas une herbe, toute la terre est brûlée par l'ardeur du soleil. Un homme n'y peut vivre. Restez ici.»

Lianja dit: « Je ne reste pas, il vaut mieux aller voir de mes propres yeux.» Le patriarche le laisse aller et il part. Il passe un grand lac avec son radeau, accoste, continue un peu et arrive chez la vieille de l'Orient, dans la soirée. La vieille le voit et lui dit: « Grand'père, d'où venez-vnus?» Lianja répond: « J'arrive d'aval, je viens prendre le soleil.» La vieille: « Grand'père, taisez-vous! Regardez autour de vous: Voyez-vous des arbres? Voyez-vous la terre? Pas belle, hein? Brûlée par ce que vous venez de nommer. Cela ne donne pas de quartier. Retournez vite d'où vous venez avant que cela ne se lève.»

Lianja dit: « Grand'mère, je ne puis retourer. Quand il le faut, vous me cacherez dans votre maison.» Mais elle: « Ma maison n'est pas faite pour deux. Dieu l'a construite pour moi seule. Et il m'a dit: Restez ici surveiller l'Orient; quand je vous rappellerai le soleil ne se lèvera plus, ce sera la fin du monde; et n'admettez aucun homme dans votre maison de roches. Mais je vous prie, retournez chez vous, n'attendez pas votre mort.» Lianja: « Soyez tranquille, femme; si vous ne me montrez pas votre maison et si vous fuyez au lever du soleil, je laisserai mon piège à soleil ici pour vous suivre partout où vous irez.»

Pendant qu'ils parlent le soleil se prépare à se lever. La vieille dit: « Grand'père la mort s'approche, partez, fuyez, courez.» Mais Lianja: « Il ne me fera rien.» La vieille se fâche, entre dans sa maison et la ferme par un rocher. Lianja ne l'a pas vu partir. Le soleil se lève, il jette ses rayons sur la terre comme si l'on tirait de grands coups de fusils: thuu! kii! baho! la terre saute et le feu prend partout. Lianja crie et appelle la vieille: « Grand'mère, ne me laissez pas!» Mais la vieille restait cachée dans sa maison. Bientôt Lianja, frère de Nsongo, est brûlé et meurt.

La vieille sort en voit le cadavre de Lianja. Elle dit: « Grand'père, ce n'est pas ma faute, je vous ai dit de ne pas rester ici parce que le soleil tue tout, mais vous n'avez pas écouté. Vous disiez que vous laisseriez votre piège à soleil pour me suivre dans ma maison de roches, si je fuyais. Mais ce n'était pas possible. Maintenant vous êtes mort, et je ne peux pas vous enterrer à l'Orient. Car Dieu ne veut personne tci, je vais vous envoyer à l'aval d'où vous venez.»

La vieille prend une natte, elle y met le cadavre de Lianja et le monte sur le radeau amené par lui; elle détache le radeau et le laisse aller à la dérive. Le radeau arrive à Bongila chez Bakulukaka. Bakulukaka prend une autre natte pour en orner le cadavre qu'il met dans sa pirogue et il va le déposer à la limite d'un autre groupement. Il chante:

Ewewe, descends vers l'aval, Ewewe!
Lianja a mérité le nom d'entêté! Ewewe, descends.
Lianja: je ne vais pas loin, je reviens. Ewewe, descends.
Il est revenu, couché sur le dos. Ewewe, descends.
Ewewe, descends vers l'aval. Ewewe, descends.
Lianja, on ne laisse pas la lutte. Ewewe, descends.

Puis il a déposé tous ses médicaments magiques sur le corps de Lianja, il l'a congédié avec les mots: «Emportez tous les maux», l'a mis à l'eau et est parti.

Le corps arriva dans un groupement nombreux et les gens firent de même, ils déposèrent leurs médicaments magiques et conduisirent le corps vers un autre groupement. Chaque homme qui a une maladie, quand il aprend qu'on passe avec le corps de Lianja, il prend une feuille dans sa maison et va la déposer sur le corps en disant: «Lianja, emportez ma maladie.»

Le corps de Lianja refit ainsi tout le chemin qu'il avait parcouru. Nous savons qu'il passa par tout notre pays des Boangi, parce qu'Ewewe y est encore toujours porté. Mais son corps est descendu vers l'aval pour de bon Sa soeur Nsongo et tous ses hommes qui étaient restés à Kilimɔngɔ se sont dispersés sur toute la terre.

A présent, quand revient le temps du passage du corps de Lianja, c'est-à-dire avant le «tuli» (saison des eaux basses), le gens de l'extrême amont reçoivent de la vieille d'Orient un simulacre de ce cadavre de Lianja pour qu'il soit transporté et pour que Lianja emporte toute grippe de cette période et tout mal. Ces gens d'amont savent quand ce temps arrive et ils avertissent tous les villages du passage du corps de Lianja, le patriarche du monde. Quand ce corps de souvenir arrive chez vous, vous devez aller le prendre avec des chants, des tambours et des tamtams, et chaque homme doit crier: «Lianja, emportez toutes mes maladies et tous mes maux.»

Après cela les gens sont très heureux et ils ont beaucoup de biens, et les femmes ont beaucoup d'enfants.

C'est l'adieu de Lianja, le frère de Nsongo.

Ekeren, 10. 1. 1962 E. Boelaert, M S. C.

Paternité et critique.

Les ethnographes contemporains nous frappent par les abus qu'ils nous montrent non seulement dans la paternité clanique mais dans l'histoire des royautés dans le monde. Pourtant, il est plus instructif d'examiner en quoi le droit de « paternat » originaire a pu servir l'homme. Le fait est que maintenant de nombreux peuples doivent se développer dans un sens civilisateur à partir d'une vie institutionnelle toute paternelle, avunculaire, ou maternelle. Il nous faut rechercher la problématique de ce fait. Comment faire ? doivent se dire les nouveaux conducteurs de ces peuples. Il ne faut pas uniquement chercher les solutions dans la technicité du problème. Nous ne pourrions donc nous limiter à une recherche purement juridique de l'institution du « paternat », lequel comprend la plénitude des droits dans la personne du père de famille primitif. Il nous faut toujours remonter jusqu'à une conception plus générale de l'homme et de la société. Notre examen doit tout au moins aller jusqu à une philosophie valable de la paternité, juridique ou autre.

Les peuples claniques se sont donné mille et une variantes de démocratisation à l'encontre d'une paternité absolue. L'idée du « paternat », d'un droit souverain exercé par les pères de famille sur tous les « leurs », descendants et associés, ne se rattache-t-elle pas directement à celle d'un Premier Père de toutes choses ? Et pourquoi dès lors dénier aux peuples claniques une philosophie de leur vie institutionnelle ?

Une conclusion immédiate s'impose: Il n'est considéré dans leur vie institutionnelle qu'une seule causalité: la paternelle, ou plus exceptionnellement, une maternelle; donc toujours une « sexuée » de lignée unilatérale, par simplification d'idée mais surtout de direction de la famille. Peut-être aussi par assurance de la lignée et des paternités ou des maternités.

Qu'importait dès lors à l'homme primitif, cet apprenti en matières terrestres, qu'il y eut d'autres causes et des lois « naturelles ». Nous avons tort de leur imputer cela comme formant une « magie ». Leur horizon primitif se bornait au plus immédiat, au plus connu, au bien visible, la famille, et le clan, plus étendu par des affiliations fictives, plus ou moins parfaites. Les rapports humains avec la matière se réduisaient aux nécessités les plus immédiates: nourriture, protection contre le froid de la nuit, de la saison, de la pluie ou de la neige, isolement aussi des petits dangers courants de jour ou de nuit, ou protection contre un soleil trop ardent.

Une science ? Il faut voir comme se sont développées, à l'usage des enfants, la zoologie et la botanique des peuples claniques. Et combien elles servent tout la vie familiale primitive ! L'enseignement reçu peu à peu des pères et des mères s'est diversément développé selon les régions et les époques. Il a employé la méthode didactique des proverbes et des fables. Mais aussi celle des enseignements directs, à vue de chaque matière et de chaque fait.

Dans le droit des clans, la participation n'a pas seulement lieu à la science de tous, jusqu'à un certain point mais elle a aussi l'exercice de tout pouvoir. Chacun, en effet, aspire, dès l'âge de la nubilité, à ce pouvoir de père, ou de mère qui règle l'ordre clanique. L'idéal de chaque homme est la paternité comme de toute

femme, la maternité.

Il ne faut point médire de pareille organisation juridique et philosophique de la vie parce que certains sont stériles et que d'autres abusent de leurs pouvoirs ou de leurs droits.

Chacun sait aussi combien, dans un village ouvert à tous vents, sur une place publique qui n'est souvent qu'un sentier, une route, une rue, chacun peut faire appel à chacun. Ainsi, pour user de l'objet d'autrui, il a suffi jusqu'à nos jours qu'un clanique batte le gong, annonce qu'il a pris l'outil, et puisse s'en servir jusqu'à ce que le « père » le réclame. La « pignoris capio » se faisait encore ainsi à Rome.

Loin que la vie humaine ne puisse se suffire de lois naturelles, encore toujours inconnues de nos jours, la vie en société clanique a dû s'organiser de manière factice, se contentant toujours de paternités fictives, donnant par contre des maternités illégales. Dans la société clanique, la liberté d'aller et venir est grande, d'autant plus que le village est petit et la campagne ou la forêt ou la montagne ou la mer sont immenses. Chaque matin aussi les villages se vident, à part quelque vieillard, quelque malade ou quelque enfant. Et que de branches d'activité ne s'ouvrent pas selon le talent, le goût ou l'éducation de chacun ?

La paternité naturelle n'a guère suffi, dans la vie clanique. Là aussi règne déjà la paternité fictive, légitime selon le droit, cette conception disciplinaire, organisatrice à la manière humaine, de la vie en société familiale.

Même au degré plus juridique de la souveraineté, il y a souvent élection du père qui règnera ; d'autres fois il lui faut investiture ou intronisation ; toujours il y aura quelque manière de vérification de pouvoir; toujours aussi assentiment des pères juridiquement puînés qui forment la primitive « opinion publique », si rarement suivie aujourd'hui en millieu « moderne ». La réunion des « pères », qu'on dit « notables » en ethnologie moderne, n'a pas toujours qu'un rôle consultatif. En droit clanique aussi on peut distinguer déjà les autorités paternelles de direction et responsabilité et celles qui ne sont que « directeurs des tâches quotidiennes de gestion » ou simples exécutants. Et là aussi, les dignités sont ordinairement très ostentatoires.

La liberté d'enfant est grande puisque chacun peut, à l'envi, choisir d'aller résider et se faire aimer dans le clan maternel, ou dans celui d'un oncle paternel en patrilinéalité ; ou inversément dans le clan paternel ou celui d'une tante maternelle.

Dans le clan, il y a de nombreuses affiliations à diverses associations. Celles-ci sont dites « secrètes » par les ethnologues, d'abord à cause de leur caractère ésotérique ou particulier, mais surtout parce qu'elles sont toujours prises dans un sens métaphysique, ayant prise sur le fond des êtres et des forces de vie ; elles forment des hâvres particuliers pour esprits indépendants, qui y tombent dans de nouvelles disciplines. L'impulsion de la vie clanique, au jour le jour et selon les circonstances, provient en théorie des pères, mais en pratique la terre est grande et les occasions sont diverses, illimitées.

Le clan forme évidemment un centre éducatif, de coopération, et d'accroissements de toutes sortes, à mesure de l'âge et de la démographie interne. Il est faux de penser à la vie des clans à la manière «européaniste» des ethnographes coloniaux ou américains, manière qui leur reproche à peu près de n'avoir pas de télévision dans chaque clan ni de pension sociale pour corps de ballets. Et pourtant, il n'y a pas de droits de « propriété » claniques, mais uniquement des droits de « paternat », ou

par exception locale, de « maternat » ou « d'avunculat ». Le fondement de l'ordre social clanique est dans les droits des pères.

Le clan est une société de coopération; il est l'œuvre de tous et le bien commun de tous. Chacun ne doit y avoir que des droits soit de consommation, pour les nourritures, soit d'usage, pour les outillages. Le bonheur y reste à l'abri des possessions et des cupidités qui sont la peste moderne et forment nos asservissements de « civilisés ». Là le capital ne domine pas l'homme, perpétuel asservi. Et le clan non plus n'asservit pas la journée de l'homme. Il n'est pas sûr que l'on se sent « civilisé » parce qu'on peut et doit à chaque heure du jour, chaque jour, chaque semaine, chaque mois, de chaque année passer son temps à un « gagne-pain », étatique ou privé. La vie institutionnelle clanique n'est pas un tel carcan. Il y existe quantité de principes et de règles qu'aucun ethnographe n'a eu l'occasion d'observer en 50 ans de présence sur place. Et il n'a jamais éprouvé ni l'allègement moral ou pratique ni le soutien vécu ou moral que procure à l'homme du clan sa vie familiale.

Malgré la plus puissante critique de la vie clanique, l'excès ni le défaut de son organisation ne sont jamais absolus. En famille chacun reçoit un salaire d'attente, jusqu'à ce que chacun accède, à son âge, au rang supérieur. La vie humaine est une longue patience, agrémentée d'événements toujours imprévisibles parmi les facultés d'un chacun. Le rang de naissance se termine au hasard mais durant la vie il offre son accroissement régulier, selon les naissances et les décès. L'exploitation de l'homme par l'homme, ou entre sexes, est de tous les temps et se laisse fort mal réduire; critiquer par là la vie clanique est inopérant. Ce ne peut être que pittoresque.

Une bonne part du bonheur de vivre à la moderne consiste à ignorer la servitude de sa loi nationale; un homme du clan a généralement mieux à faire que d'écouter la jurisprudence de ses pères de famille; quant aux règles du droit clanique, il se fie à eux.

Le droit de paternat organise dans la société clanique un système de valeurs que nul ne songe à critiquer. Toute la vie dans le clan aide à en voir l'excellence. Certes, l'excès de paternités théoriques, qu'on rencontre dans les faits que les ethnologues prennent encore aujoud'hui pour « magiques », devrait nuire à l'estime que chacun en a. Mais mieux vaut respecter les paternités que les dénier isolément ou sottement.

Malgré ses excès, en tant que causalité universelle ou abus flagrant envers quelqu'affilié, le droit de père garde une souveraine bonté d'autant mieux assise qu'on connaît un Père de toutes choses, invisible mais omniprésent, juste et sans défaut, ayant en soi toute force de vie. L'homme du clan collabore ainsi chaque jour à l'autorité paternelle. Et c'est sa joie intime, constante, uniforme. L'autorité paternelle clanique ne se suffit que par la coopération libre et joyeuse des fils et des filles; et elle perd son efficience lorsque les libres joies ne sont plus satisfaites. Là où les rapports sont au maximum filiaux, la dureté des rapports avec les choses s'estompe. Notre individualisme moderne ne peut satisfaire nos coeurs comme la simple vie en clans, coopérateurs, communautaires, parfois même solidaires, en droit, en idée de vie, et d'avenir.

P. Emile.

La clôture de chasse.

1, La Clôture.

Pour les Mongo une clôture de chasse est un ouvrage des plus important. Car elle est l'une des principales sources dont ils tirent (et surtout tiraient jadis) la viande dont ils ont besoin (les autres moyens étant la chasse à poursuite collective ou individuelle).

Comme la clôture est destinée à durer, elle est l'objet des plus grands soins tant dans l'établissement que dans l'entretien. Elle exige une grande somme de travaux divers tant pour réunir et mettre en place les matériaux de la clôture et les pièges que pour creuser et armer de pieux pointus les fosses. Celles-ci avec les collets constituent la partie essentielle, la clôture (en pieux, branchages et feuillages) servant à les relier pour guider le gibier vers les pièges.

La clôture de chasse étant une œuvre individuelle tombe dans le domaine de la propriété privée. Aussi est-elle héritée non par la famille ni selon les règles successorales de la propriété familiale (.c'est-à-dire selon l'ancienneté des générations) mais en ligne directe, par le fils selon le droit d'aînesse.

Comme cette entreprise est longue et laborieuse, elle n'est pas à la portée de tous, mais seulement des hommes courageux ou de ceux qui peuvent se permettre le luxe de faire appel à l'aide d'autrui. Aussi n'y a-il dans un village même important que l'un ou l'autre qui possède pareille clôture. Il s'ensuit qu'il y a normalement assez de terrain disponible pour satisfaire tous et éviter les disputes.

La clôture s'établit dans la forêt appartenant à la famille selon les règles générales de l'usage des terres. On peut obtenir aussi la permission pour l'emploi des forêts de familles amies, surtout dans les régions où les domaines sont étendus et les exploitants peu nombreux. Aucune redevance n'est exigée pour cette faveur, mais il est de bon ton de récompenser le propriétaire, surtout si les prises sont abondantes.

L'étendue des forêts permet l'établissement de clôtures très longues. Elles peuvent s'étendre sur des kilomètres. Il reste normalement encore assez d'espace pour les chasses de poursuite individuelle ou collective. Seulement, celles-ci évitent de s'approcher des clôtures tant à cause des dangers provenant des fosses-trappes que pour ne pas nuire au propriétaire. D'ailleurs on évite toujours de circuler près des clôtures et surtout de les suivre—car on serait soupçonné d'intentions malhonnêtes.

L'importance de l'ouvrage et la valeur de résultats attendus font que la clôture de chasse joue un rôle de premier plan dans la vie religieuse. C'est ce point de vue qui fait l'objet du présent article.

Les notes ont été prises primordialement chez les Bokala d'entre Ikelemba. « Busira » où il a été fait appel surtout au témoignage de Raphaël Likinda. Des observations faites chez les tribus d'entre Boloko-Momboyo ont contribué leur part

Le tout a été contrôlé et complété par A. Elenga (de Mbele. Bombwanja), spécialement pour l'évolution moderne.

2. Rites et Interdits.

L'établissement d'une clôture de chasse s'accompagne de rites pour assurer le succès de l'entreprise et la protéger contre les influences néfastes, le mauvais sort, etc. Le nom global en est *losenjó* (abolition).

Certaines pratiques sont générales ou très répandues, d'autres sont limitées à une région, un groupement, voire un individu. Comme pour d'autres activités d'une importance spéciale l'obligation à la continence sexuelle s'impose tant au propriétaire de la clôture et de ses associés éventuels qu'à leurs épouses. Mais le rôle principal incombe à la première femme du propriétaire. C'est elle qui passe avec son époux la nuit précédant le début des travaux. Ensuite la continence est obligatoire pour les conjoints. Aussi dit-on d'elle et du mari qu'ils se mettent en marche vers la clôture. Durant son absence prolongée ou pendant sa maladie, c'est la deuxième femme qui la remplace pour « se mettre en marche (*-émal-*) avec le chasseur vers la clôture »; elle prend sur elle aussi bien les obligations que les privilèges.

A présent les aides et associés sont souvent exclus à cause de leur infidélité. Comme ce n'est pas leur propre entreprise ils s'en désintéressent facilement, enfreignent les interdits et causent ainsi l'insuccès. Aussi les propriétaires préfèrent-ils généralement dans plusieurs régions s'astreindre seuls aux rites principaux, surtout dans le domaine des interdits sexuels.

Comme amulette protectrice (qui pour cette raison s'appelle aussi *losenjó*) on utilise des feuilles. L'espèce choisie dépend uniquement des indications données par celui qui l'a utilisée avant et communique sa science ou par le féticheur spécialisé qui a été consulté. R. Likinda indique comme très utilisée la liane Iodes hirsuta Louis (Icacinaceae) qui porte aussi le nom de *losenjó*. Les feuilles sont braisées jointes à des morceaux de tige du Costus afe Krer (Zingiberaceae) mais ceux-ci doivent être pris en nombre pair ou impair selon les préférences et les indications du spécialiste et provenir de la bonne variété, à l'exclusion de la variété naine (*esukúlu*)et, à fortiori, de l'espèce voisine Costus phyllocephalus Sch (*libúlúkakó*). Ces ingrédients doivent être cueillis au matin avant le déjeûner et avant de parler.

Dans la région de Flandria leur sève est simplement mélangée avec celle du Costus ou bien on y ajoute la sève de tel ou tel arbre, le tout selon les préférences individuelles ou les indicatious du spécialiste. En général on impose même d'éviter tout contact avec l'eau. Selon Likinda, au contraire, ces plantes sont pétries dans l'eau.

L'emploi du liquide ainsi préparé varie de nouveau selon les endroits et les personnes. D'aucuns le boivent; d'autres en aspergent (*-sanol-*) la clôture, l'endroit de dépaçage (*itumbo*), le corps du chasseur; d'autres enfin se bornent à le placer dans un récipient soit près de la clôture soit contre la paroi de l'habitation. En tout cas l'épouse est associée. Si le propriétaire est polygame, toutes les épouses sans exception doivent participer.

Dans le cas de breuvage le reste est conservé dans la toiture entre le haut du pieu central (*likonji jă ngimá* ou *j'ŏme*) et de la poutre qui y repose. Puis deux tiges de Costus afer sont posées, maintenues au moyen de quatre crochets, en travers du chemin de chaque côté de l'emplacement du propriétaire.

Selon les préférences individuelles il peut y avoir deux breuvages *losenjó:* un réservé au hommes (*losenjó jw'âende*), l'autre réservé aux femmes (*losenjó iw'ămato*). Ces termes ne sont pas à confondre avec les expressions similaires dont il sera question plus loin.

Il y a des variantes localas dans les pratiques concernant la première prise (*bɔtɔ̂mɔ* [1]). Chez les Bombwanja elle est mangée entièrement par tout le groupement ensemble avec les aides sans distinction de sexe ou de rang, sans parts priviligiées, et avec la défense d'en rien céder aux étrangers. Chez les Bokala le chasseur (ou l'un de ses aides en son nom) porte à la première épouse (*bomátsa*) un gros morceau de chair (n'importe quelle partie). La femme mange la viande avec tous les impubères des deux sexes de l'agglomération. Si le propriétaire de la clôture est présent il prend part au repas; il en est de même de ses aides, puisque tous ont bu de la même potion et observent la continence, mais leurs épouses en sont exclues, ainsi que les femmes supplémentaires du propriétaire; c'est un privilège exclusif de la première épouse.

La première bête peut être prise au collet on dans une fosse ou même simplement tirée à l'arc, cela est sans importance. Mais de toute façon et partout, la viande des prémices droit être consommée le jour même.

De la deuxième prise (*ntɔ́mɔ́ɔ́lá*) la première ép use reçoit comme part réservée le gigot de derrière (*lokolo*) droit, qu'elle mange avec les impubères, comme il a été dit pour les prémices. L'autre gigot est réservé au propriétaire.

Quand aux intestins il y a des divergences régionales. Dans la contrée de Flandria ils ne sont jamais l'objet d'interdits ou de privilèges. Seulement le gros intestin est réservé aux femmes et l'intestin grêle aux hommes; ceci uniquement par souci d'éviter les contestations, sans qu'il soit question de tabou. Mais au Nord de la rivière le chasseur les partage avec sa *bomátsa*

Chez les Bombwanja la troisième prise termine la période des interdits et s'appelle pour cela: *mpanjólá*. Elle est apportée par le chasseur en personne et mangée par tout le groupe, jeunes et adultes, épouses et enfant, à l'exception seulement des étrangers. Cette nuit-là le propriétaire reprend les relations sexuelles mais obligatoirement avec la première épouse. Il en est de même pour les chasseurs associés.

Chez les Bokala, cette troisième pièce termine bien la période des interdits, mais pas complètement, comme l'indique d'ailleurs le nom d'*ifenyampɔ* (= violation de chasse). En effet une espèce de supplément est ajoutée. Pour les chasseurs associés l'obligation à la continence persiste jusqu'après la quatrième prise qui, pour cela, est nommée *losanganya*.

Avant la troisième prise aucune femme étrangère au harem qui—n'a donc pas participé à la cérémonie du *losenjó*— ne peut fouler l'emplacement, et seule la première épouse peut porter au mari les provisions durant tout le temps qu'il est occupé à établir la clôture. Cet interdit observé par les Bokala est inconnu des Bombwanja. Il en est de même de la prescription suivante.

---

1) Le terme botômo est tantôt restreint à la toute première prise, tantôt étendu à toutes les prises pendant la période des interdits. Si la distinction est nécessaire, on recourt pour les prémices suivants aux noms propres indiqués plus loin.

Chez les Bokala, si pendant toute cette période d'interdits l'une des épouses a ses règles, elle remet une vieille palme jaunie d'Elaeis à son mari qui la pose avec la potion dans la toiture. Si à ce moment le mari se trouve en forêt, la palme est donnée à la première épouse pour la porter au mari qui la déchire en deux moitiés: il en rend une à son épouse avec la mission de la joindre à la potion dans la toiture, tandis qu'il garde l'autre dans la toiture de sa hutte de campement jusqu'au moment des prémices où il dépose la palme à terre, puis— à la fin de la période d'interdits— la jette simplement.

Les Bombwanja ne connaissent pas cette dernière pratique. Ils se limitent à l'interdit général de manger la viande des tous les prémices pendant la menstruation.

Le lendemain du jour où on a mangé la troisième prise l'interdit est levé. Le propriétaire de la clôture va cueillir de nouvelles feuilles de *losenjó*, qui, à cette occasion, prend le spécificatif *jwă baende* (masculin donc: fort) tandis que le produit du début est féminin (= *jw'ŏmoto*) c'est-à-dire faible. La nouvelle préparation est ajoutée à l'ancienne potion conservée dans la toiture. Toute l'agglomération en boit: d'abord le propriétaire, puis sa première épouse, ensuite les autres épouses du propriétaire et celles de ses associés, enfin toutes les autres personnes sans distinction d'âge ou de sexe. Ce rite termine la période des interdits. Aussi le propriétaire arrache-t-il les tiges de Costus mises en travers du chemin. Les Bokala s'en débarassent sans autre formalité. Mais les Bombwanja les jettent avec les déchets du dépeçage sur *l'itumbo* (endroit réservé à cette fin dans la bananeraie derrière la maison).

3. Continence et Infractions.

Les infractions sexuelles des personnes engagées dans l'entreprise la stérilise: la clôture est violée (*lokombo lŏofena*), c'est-à-dire elle n'a plus de prise. Toutefois il y a moyen de la remettre en état productif par les simples moyens de bénédiction.

L'obligation est particulièrement grave pour la première épouse (éventuellement sa remplaçante, comme il a été dit): son inconduite stérilise totalement l'entreprise; tout ce qui a été observé jusque là est annihilé. Aussi est-ce une grosse affaire. La coupable doit dénoncer son complice qui est condamné à une forte indemnisation (on cite 5 anneaux de cuivre à l'époque pré-européenne, ce qui était une somme considérable).

Pareille conduite de l'épouse peut donner lieu à la répudiation, puisqu'elle est une atteinte grave à l'entente conjugale, une manifestation de malveillance équiparée à l'envoûtement, et partant l'équivalent d'un attentat à la vie. Tout cela rend la communauté des époux impossible.

Pour remettre la clôture en état le propriétaire plante dans chaque fosse une tige de Sarcophrynium (*bolongóté, lokongo*). Ensuite toute la procédure est intégralement reprise dès le début. A la première prise toutes les tiges sont retirées des fosses qui sont recouvertes à nouveau. Tout rentre ainsi dans l'ordre.

Si l'épouse se montre incorrigible et recommence ses incartades stérilisantes, il ne reste au chasseur d'autre ressource que la « déposer » sa *bomátsa* et de la remplacer par la seconde épouse = *bomátsa w'iáli*. Avec elle il va désormais observer les interdits de la chasse (*-báka lokombo*) et c'est elle qui en tout ce qui concerne cette entreprise joue le rôle et jouit des privilèges de première épouse. Cependant la vraie *bomátsa* conserve tous les autres devoirs et droits de son rang.

4. La Clôture sans Rites

Même anciennement tous les chasseurs n'observaient pas ces pratiques. Les dangers d'infraction et donc de stérilisation conseillaient l'un ou l'autre de procéder sans rites. C'est ce qui s'appelle *fulúngu*. La chance s'en trouvait évidemment réduite, mais on évitait aussi les dangers de violation. Et comme le but de ces pratiques est uniquement d'attirer les bêtes en grand nombre, elle sont complètement facultatives. Mais il semble bien que ces « laïcisations » constituaient des exceptions.

Un autre motif allégué par les informateurs pour établir les clôtures *fulúngu* est l'inconvénient de visiteurs, parents, ou alliés. Si pendant leur présence des bêtes interdites sont apportées, on peut difficilement leur refuser de prendre part au repas. Cependant ils peuvent être entachés d'empêchements qui stérilisent la clôture: avoir mangé des œufs ou de la viande d'animaux domestiques (poule, chèvre) ou avoir eu des rapports sexuels. Or il est extrêmement déplacé de poser aux visiteurs des questions sur ces matières. On risque de manquer à la politesse et à l'hospitalité. Aussi d'aucuns préfèrent-ils se contenter d'un butin moindre pour ne pas manquer aux devoirs sociaux.

A présent les cas se multiplient et ces pratiques tendent à tomber en désuétude. Comme raison on donne l'inconstance des femmes et leur infidélité croissante avec les progrès de la civilisation. A ce tarif on ne finirait plus avec les réconciliations magiques et la chasse à la clôture deviendrait pratiquement impossible, tandis qu'on continue à l'estimer comme un excellent moyen d'approvisionnement en viande, surtout depuis qu'existe la possibilité d'utiliser les fils d'acier (*ìwáya*) achetés aux commerçants ou volés aux (cables des bateaux ou des usines).

Les propriétaires de clôtures ont cependant encore un moyen d'empêcher les violations. C'est crier de graves menaces, publier des tabous sévères, annoncer des sanctions terribles. Ils en usent comme en usaient leurs pères du temps où ces tabous étaient en pleine vogue. Certains ne reculent pas devant des affirmations mensongères, inventant pour le besoin de la cause interdits et sanctions.

5. Conclusions.

L'exposé qui précède fait ressortir la valeur de la clôture de chasse aux yeux des Mongo et la place très spéciale qu'elle occupe dans leur culture. Elle se range ainsi avec la forge (et la fonte du fer), le traitement des maladies graves, l'établissement de nouveaux villages.

Dans toutes ces activités on voit l'importance attachée à la continence sexuelle et aux interdits alimentaires comme moyens d'en assurer le succès. On n'y trouve point de référence à Dieu ou aux esprits, mais ces pratiques et la mentalité qui les inspire peuvent difficilement s'expliquer sans une relation implicite aux êtres supérieurs Il semble bien qu'on se trouve ici devant ce que M. Maquet nomme une « prémisse », et ce qu'on pourrait appeler aussi « présupposé » ou « soustendu ».

A côté des points essentiels communs aux diverses tribus, cette matière est sujette à une abondance de variations locales pour un nombre de détails. Ce qui en est connu donne l'impression que les tribus du Nord sont plus rigides, celles du Sud admettant une plus grande liberté individuelle laissant plus de champ à l'évolution.

Enfin, le rôle joué par la première épouse est en parfait accord avec sa position dans le harem. Elle n'y est pas seulement prépondérante; elle est hors de pair. C'est surtout dans les rites divers et dans le domaine magique que sa position unique ressort le plus clairement. Il s'en dégage l'impression très nette que si pour le Mɔngɔ toutes les épouses sont réellement épouses de plain droit et nullement assimilables aux concubines d'autres régimes polygamiques, cependant la première épouse ou *bomátsa* est unique, puisqu'elle entre seule en ligne dans le domaine religieux ou magique. Y aurait-il là un vestige de ce que anciennement ou théoriquement la *bomátsa* est la seule épouse à titre entier? Ou peut-on y voir l'indice d'un présupposé, d'un jugement sous-tendu en faveur de la monogamie?

G. Hulstaert, M. S. C.

Un cas isolé de click en langue Kongo.

On admet généralement que les clicks sont strictement confinés à l'Afrique méridionale, dans les parlers zulus, boschimans et hottentots. Plusieurs tentatives faites dans l'espoir d'en découvrir ailleurs, comme celle du Professeur A. Burssens chez les Pygmées, s'avérèrent vaines. Il faut pourtant signaler un cas de click en langue kongo. Il s'agit d'un mot à préfixe fi- de la classe 19 qui, en kongo, est la classe des diminitifs. Le sens en est: un tout petit peu, extrêmement peu.

Se pose alors le problème de la graphie. Disons d'abord que les ba-Kongo eux-mêmes sont conscients de la difficulté que présente l'orthographe du mot, étant donné l'absence en kongo de signe pour rendre le click. Les moniteurs, paraît-il, se plaisent parfois à introduire le mot dans une dictée, afin d'en montrer la difficulté à leurs élèves. Pour eux c'est là un mot «qu'on ne peut écrire».

Cependant, en notant le mot dans son Dictionnaire kikongo français Laman écrit *fiŋé* Deux remarques s'imposent à propos de cette graphie.

1°. Pour ce qui est du click, Laman semble avoir remarqué au moins quelque chose d'anormal dans ce mot, puisqu'il se sert du signe phonétique de la nasale vélaire *ŋ*, tandis que dans d'autres mots du même dialecte il rend la nasale vélaire par ng sans la distinguer phonologiquement de [*ŋg*] ni de [*ng*]. Si Laman a donc remarqué le click, il ne le rend pas de façon adéquate, ce qui se comprend puisque dans son tableau des phonèmes du Kongo il ne mentionne pas de click.

2°. Pour ce qui est de la finale, Laman note é (un e à ton haut), tandis qu'en réalité nous avons un [ɛ] nasalisé.

Quelle graphie faut-il dès lors proposer? Pour la finale c'est simple. Le kongo ne faisant pas de différence phonologique entre [e] et [ɛ], nous pouvons écrire: ẽ. Quant au click, il faut faire la distinction suivante. Si nous adoptons un des systèmes qui distinguent quatre clicks, comme celui de l'I. P. A. ou celui de Doke, il y a lieu d'hésiter entre le click dental (rendu par un trait oblique (/) ou par un t renversé) et le click alvéolaire (rendu par un trait oblique traversé de deux traits horizontaux ou par un t renversé, traversé également de deux traits horizontaux). Les ba-Kongo en effet, n'ayant qu'un click, ne semblent pas faire une différence très nette de prononciation. Au point de vue pratique il semble cependant plus indiqué d'en référer au système qui, tout en ne distinguant que trois clicks, se sert de symboles plus faciles à imprimer: c (click dental), q (click palatal) et x (click vélaire). Nous adopterious ainsi le symbole c, dont le kongo par ailleurs ne se sert pas, et nous le faisons précéder du 'n' qui sert à rendre le click nasalisé. Nous pouvons donc écrire: *fincẽ*.

Voici quelques exemples de l'emploi du mot.

fimalafu fincẽ un tout petit peu de vin de palme.

fimadia fincẽ fikese kuna il (n')y avait là (qu')un tout petit peu de nourriture.

fincẽ fisidi nga ibwidi il s'en fallait d'un rien (litt.: un rien restait) que je ne tombe.

On trouve également *fima fncẽ*, où *fma* figure comme diminutif de *kima* (chose) au

lieu de *fikima*, qu'on attendrait normalement. Nous le traduirons par: très peu de chose.

Bon nombre de ba-Kongo qui ont eu un contact plus étroit avec la civilisation occidentale, prétendent que l'emploi du mot a quelque chose de familier et est plutôt propre aux enfants. D'autres au contraire affirment qu'il est d'usage courant et normal.

Pour indiquer les limites géographiques de l'emploi du mot, Laman le fait suivre dans son dictionnaire de (E), indiquant par là que le mot se présente dans les dialectes de l'Est. Ceux-ci se situent sur sa carte linguistique à l'Est de l'Inkisi dans la région de Kisantu. Il s'agit donc du dialecte des ba-Ntandu et probablement aussi de celui des ba-Nkanu. Cependant, après vérification, il apparaît que le mot est également d'un usage fréquent chez les ba-Yaka au Kwango.

W. de Mahieu s. j.

Miako mibalaka bato ba boso.

Moto omɔti ăbúngá tá esika áso ăhwɛ́ɛ́ tá esika sóngé babaé. Tító na mbulú bádóì ádĭ'yó

Bámotsi bolé tá matói bɛngi áóké miako na mibalo mikabalá tító na mbulú. Ko áso aóki mikabalá tító na mbulú.

Tító na mbulú bámotɔndi: «okayánădeá ko tító na mbulú bákabalá, okaóká, pɛ́ botɔndɔ bato miako miminá»

-Áso ahúli. Atmét tá ngando e ndé, áso atánét mwali o ndé enâ adĭ na disú ligó. Mwal'ô ndé akɔi mwêmbɛ. Kɔ́kɔ́ bádoi, bákomi mwêmbɛ mó ndé. -Áso abengáni kɔ́kɔ́. Kɔ́kɔ́ báso bámolólét: «Injá disú ligó».

Mŭma'ndé áóki, áso áskí. Mwal'ô ndé amowají: «Esɛkɛ́kɛ́ wɛ ndé?» -Oká mûma'ndé: «Násɛkɛ́kɛ́ mbi mĕné».

Une histoire racontée par les anciens.

Un homme s'égarait dans la forêt et il dormait deux mois dans la forêt. Les animaux et les oiseaux venaient chez lui. Ils lui mettaient un médicament dans les oreilles qu'il comprenne les choses et les parlers que parlent les animaux et les oiseaux,

Les animaux et les oiseaux lui disaient: «Quand tu retourneras et les animaux et les oiseaux parleront, si tu entendras, ne raconte pas aux hommes ces choses».

Puis il rentrait. Il arrive dans son village, puis il trouve sa femme qui a un oeil mort. Sa femme prépare le manioc. Les Poules viennent, elles becquètent le manioc.

Puis elle chasse le poules. Et les poules l'injurient: «Vois l'oeil mort!». Son mari entend, et rit. Sa femme lui demande: «Pourquoi ris-tu?». Et son mari:» Je ris (par) moi-même».

Oká mwalí o ndé: « otáká mbi ».

Busá bokíná mwalí akɔ́ mwêmbɛ na íkíná.

Ingbéngbétélé akomí mwêmbɛ, 'yó kó amobengáni.

Ingbéngbétélé amolólét « Injá disú ligó ». Mŭma'ndé aóki, asɛkí. Mwal'ô ndé alémói, abalí na ndé: « V Adaká wɛ pɛ́ bopetabúnga tá esika, oídaka na hiɔ enɛ́nɛ 'bóa ».

Λ Engi busá óko'bóa. Mŭma'ndé alémói. Abomí mongúngú, abét ekómi e ndé, bàso bátitáni, áso abátɔndét: « É, mbí ăbúngí mbí tá esika tító na mbulú báísáni bolé tá matói, náso naókí mibalo na miako mibobó. »

V Amajá'yó bobala 'bóa áso agwí.

Et sa femme: « Tu te moques de moi ». Un autre jour la femme préparait le manioc de nouveau. Un moineau becquète le manioc et elle le chasse. Le moineau l'injurie « Vois l'oeil mort ».

Son mari entend et rit. Sa femme se fâche et lui dit: « Avant que tu ne te perdais pas dans la forêt, tu n'étais pas d'un tel grand rire (tu n'étais pas un à rire beaucoup) ».

Chaque jour il était ainsi, Son mari se fâche. Il bat le tam tam, il convoque sa famille, les hommes s'assemblent et il leur dit: « Eh, moi, quand je m'égarais dans la forêt, les animaux et les oiseaux me mettaient un médicament dans les oreilles, ainsi j'entends leurs parlers et leurs choses ». Quand il a fini de parler ainsi, il meurt.

N. Rood, M. H.
Bonkita par Basankusu.

Documenta

Acculturation.

On continue d'agir comme si les éléments de technique pouvaient se superposer, de façon toujours avantageuse, sur les cultures primitives. Pourtant, les bouleversements dus au contact de cultures ne commencent pas au moment où l'on cherche à substituer un système de croyances ou un système moral nouveau à celui de l'autochtone. Toute culture constitue, à un degré plus ou moins poussé, un système cohérent, dont les éléments sont interdépendants. Tout apport étranger, quel qu'il soit, exige un réajustement de la culture dans son ensemble. Un objet quelconque de notre production technique peut, à cet égard, revêtir autant d'importance que la prédication d'une religion nouvelle. Toutes les recherches effectuées dans les pays sous-développés montrent clairement que les apports techniques se heurtent fréquemment à des résistances de la part des cultures où on veut les introduire, et, lorsqu'ils sont adoptés ou imposés, ils peuvent avoir des répercussions sur la vie sociale et psychologique dépassant largement le cadre de leur utilisation immédiate. Le seul moyen de rendre un apport technique inoffensif serait de le situer, d'une façon évidente pour les intéressés, dans la continuité de leur propre tradition.

Un élément technique peut bouleverser la culture par ses répercussions plus ou moins directes sur les modes de vie et par les besoins nouveaux qu'il fait naître. L'usage des moyens de locomotion mécanisés en milieu rural (bicyclette par exemple) permet une économie de temps au paysan, qui peut atteindre ses champs plus rapidement. A quoi sera employé ce temps libéré? Si des besoins nouveaux n'existent pas, ou si les chances sont faibles de transformer un surcroît de production en argent, l'individu n'a aucune raison de consacrer ce temps à des travaux agricoles supplémentaires. Il se pose dès lors un problème un peu analogue au problème des loisirs en milieu occidental; un élément banal de notre technique est venu ébranler l'organisation du travail.

Prenons un second exemple sur un plan plus large. Dans toutes les tribus africaines, les divers travaux sont répartis entre les hommes et les femmes selon des modes bien définis. Dans cette organisation, la tâche de la femme dépasse en général le travail ménager; il lui incombe notamment une série d'opérations dans l'agriculture. L'entreprise européenne — à quelques exceptions près, d'ailleurs très récentes, — n'a embauché que des hommes. Les femmes en milieu extra-coutumier n'ont plus d'autre rôle que de tenir le ménage. Des efforts d'éducation ne les ont pas préparées à diversifier et étendre une partie au moins du temps que, traditionnellement, elles consacraient à la culture. On a ainsi rompu un des systèmes d'équilibre les plus fondamentaux pour un groupe social.

L'importance des bouleversements liés aux aspects les plus techniques de notre civilisation est d'autant plus grand que les populations, dans ces cas, sont placées brutalement dans des situations auxquelles il leur faudra chercher petit à petit les

moyens de s'adapter après coup. Que l'on brûle des fétiches, les croyances ancestrales n'en seront pas empêchées de survivre, et maintiendront, malgré tout, une certaine continuité à travers les modifications en cours. Qu'un industriel embauche exclusivement des hommes, l'équilibre social se trouve brusquement rompu dans les faits et les indigènes n'ont aucun moyen de conserver, à part eux-mêmes, dans ce domaine, des habitudes antérieures qui faciliteraient la transition. Les effets des changements techniques ne sont en général pas mesurés par ceux qui en sont les initiateurs, en fonction des déséquilibres psycho-sociaux qu'ils entraînent. (M. Richelle: Aspects Psychologigues de l'Acculturation p. 75).

La société moderne.

La société moderne cause quelque appréhension. La mécanisation de la vie se poursuit à un rythme accéléré. Les besoins spirituels de la masse sont nourris au moyen du monde imaginaire du cinéma et des nouvelles sportives ronflantes mais dépourvues de tout vrai contenu et de toute originalité. Les normes des divertissements sont établies par des adolescents stupides. La décadence spirituelle se manifeste dans les romans par l'image. Contre le vide intérieur et l'impuissance agaçante de donner à la vie une structure, on réagit par les marches en groupe, par les courses cyclistes durant des jours et des jours.

Plus que jamais la société entière est menacée dc désintégration. Toute l'énergie de l'homme et toute sa puissance sont mises au service de la technique d'anéantissement et toute l'attention se porte sur des moyens de destruction qui peuvent annihiler l'œuvre de siècles. L'humanité se laisse conduire par des personnages évaporés et abjects, voire par de fieffés coquins.

La folie des masses, l'hystérie générale, la névrose universelle de notre temps se manifestent dans la presse à sensation. Ces organes qui se donnent avec une arrogance ahurissante pour les représentants de l'opinion publique, exercent une réelle terreur spirituelle. Pour cette presse les normes sont fournies par les instincts de la masse. Devant eux personne ni rien n'est sauf. Le premier imbécile venu s'arroge le droit de juger de tout et de tous; la presse fait et défait les réputations, mais en refuse toute responsabilité.

Qu'on n'objecte pas qu'il existe des publications qui sont bien conscientes de leur grande responsabilité, qui se mettent honnêtement au service de l'éducation des masses, qui tendent à présenter et à discuter sérieusement et objectivement ce qui commande l'intérêt du jour. Ces feuilles n'atteignent pas la masse; leur voix est trop faible pour être entendue au milieu du brouhaha assourdissant de notre temps.

Il est triste de devoir constater qu'une partie de la presse catholique se distingue peu des autres. Un commentaire doucereux de l'évangile du dimanche, l'approbation exultante de l'excellence de l'une ou l'autre organisation catholique ou des mérites d'un parti catholique, ce n'est pas ce que doit donner une presse catholique. Même les journaux catholiques ne font pas exception au ton arrogant, à l'abominable pédantisme, au bafouage impitoyable de gens qui par hasard ne partagent pas l'opinion des hauts personnages de la rédaction. Céder au mauvais goût et à

la passion de sensation des masses, renoncer aux principes les plus élevés pour des avantages commerciaux ou politiques, sont dans notre presse des phénomènes qui montrent une similitude effarante avec la grande presse à sensation, ce cloaque de la société humaine. (Prof. J. C. H. Gerretsen: De Kerk die mij boeide, p. 184).

Psychopathologie.

Si l'acculturation en milieu urbain désintègre les cadres culturels africains, il semble qu'il faille s'attendre à en trouver les répercusions sur les personnalités assez graves pour se traduire par un accroissement des troubles mentaux et psychosociaux.

Pour recueillir des faits sur les aberrations pathologiques du comportement, on peut se tourner dans trois directions. On peut rechercher les comportements anormaux tombant sous le coup de la loi; ceux qui relèvent de la psychiatrie; enfin ceux qui, sans figurer dans les statistiques des cliniques mentales ni des tribunaux, s'ecartent de la norme morale à un point tel et sous des formes telles qu'on ne peut plus les qualifier de sains. Délinquance, maladies mentales, perversions et déviations sont les trois groupes de phénomènes, se recouvrant à bien des endroits, qui pourraient nous servir d'indices des incidences de l'acculturation sur la santé psychique.

Malheureusement, ce que nous en savons en ce qui concerne les cités congolaises ou katangaises est encore très pauvre. La définition même du trouble psychique ou du comportement asocial pose un problème difficile à éclaircir dans un milieu devenu cuturellement hétérogène. Ainsi, par raport à quelles lois définir la délinquance? La loi indigène, en milieu urbain, n'est pas uniforme, et il faudra encore longtemps avant qu'elle ne se dégage clairement de la multiplicité des traditions. D'ailleurs beaucoup de ses dispositions sont devenues anachroniques. Elle ne peut donc fournir un critère simple pour évaluer la criminalité.

La loi européenne ne peut évidemment pas servir de référence. Il est clair qu'une quantité de délits, au sens de la loi occidentale, tombant par exemple dans la catégorie des délits de mœurs, échappent à la justice. La morale sexuelle africaine, indépendamment des perturbations que la situation d'acculturation lui fait subir, n'est pas identique à la nôtre, et ce qui est délit en Europe peut avoir un caractère banal ici.

Non seulement la définition des délits est difficile à préciser, mais des statistiques valides sont difficiles à dresser. Nombre de délits ne sont jamais amenés devant la justice dont il est impossible de faire le compte.

Si nous passons au domaine de la santé mentale telle que la traduit le recours à la médecine psychiatrique, la situation n'est ni plus claire ni plus encourageante. Ici encore se pose le problème de la définition de la psychose et surtout de la névrose dans un milieu aussi étranger.

Fondée sur des impressions plutôt que sur des faits, l'opinion que les maladies mentales étaient relativement plus rares en milieu africain que chez nous semble parfaitement vraisemblable. Ce serait encore le cas, même si l'on fait la part des insuffisances des statistiques, selon l'avis général émis en 1958 par les partici-

pants à une conférence sur les problèmes de la santé mentale en Afrique Noire. Mais c'est aussi le sentiment général que les conditions particulières aux milieux urbains vont favoriser rapidement un accroissement des troubles psychiques et qu'une attention plus efficace au problème devient nécessaire.

Bref, qu'il s'agisse de délits, de troubles mentaux ou de comportements simplement aberrants, on s'accorde à reconnaître que l'acculturation en milieu urbain en accroît la fréquence. Les faits se laissent cependant difficilement observer, classer et surtout hiérarchiser. Il est malaisé de distinguer l'orientation véritable d'un comportement qui survient dans un contexte peu familier. Les troubles de la personnalité les plus graves ne sont peut-être pas les plus directement répérables par notre regard ,d'Occidentaux, mais ceux qui se signalent par la déviation la plus prononcée et la plus désintégrante par rapport au modèle culturel traditionnel. Dans ce sens, l'individu qui a monté, sans les intégrer, le plus de conduites imitées de l'Européen et vit dans une sorte d'obseseion de commettre un faux pas qui fasse reparaître en lui le membre de l'ancienne tribu, pourrait bien être plus pathologique que celui dont les comportements, encore incohérents, traduisent cependant à travers les conflits, une recherche d'équilibre entre le passé et le futur culturel. (M. Richelle: Aspects Psychologiques de l'Acculturation p. 97).

Enseignement libre.

Mgr. Jolivet, doyen de la Faculté libre philosophie de Lyon, auteur d'études, de traités et de manuels, qui font autorité, est habitué à penser avec précision. On lui doit donc d'avoir réduit à huit points nets les positions de l'enseignement libre en France

1° Les familles catholiques ont à la fois le devoir et le droit de former leurs enfants dans l'esprit de la religion qu'elles professent et pratiquent en pleine liberté.

2° Cette formation chrétienne ne peut se réaliser parfaitement que par un enseignement qui, soumis par ailleurs à toutes les exigences de l'objectivité scientifique, soit en même temps informé de part en part par l'esprit chrétien et ouvert à l'œuvre éducatrice de l'Eglise. En effet, ce serait un leurre de vouloir séparer l'instruction de l'éducation. L'éducation ne se poursuit pas à part, comme s'il s'agis ait d'un domaine clos; elle se fait au moyen de l instruction, même profane, parce qu'elle est d'abord et essentiellement la tâche d'apprendre à l'enfant et à l'adolescent à juger de tout du point de vue chrétien et à conformer sa conduite aux lumières qu'il tient de la Révélation chrétienne, dont l'Église est dépositaire.

3° La laïcité de l'État, loin de contester le droit des familles chrétiennes, lui impose de la respecter et de leur fournir les moyens de le réaliser. Car il ne s'y refuserait qu'au nom d'une conception de la laïcité qui ruinerait la laïcité même, c'est-à-dire, ici, la neutralité, en en faisant une philosophie, postulant que la pensée et la vie chrétiennes peuvent se juxtaposer à un savoir et à des conduites qui en feraient complètement abstraction.

4° Il ne s'agit ici que de cohérence avec soi-même et si chacun a le droit d'être chrétien ou athée, il doit pouvoir l'être à sa façon, en respectant le droit d'autrui, mais en demandant aussi que le sien, tel qu'il le comprend, soit respecté.

5° Tout, finalement, relève ici des exigences absolues de la liberté de conscience. C'est au nom de cette liberté essentielle que les familles chrétiennes veulent pouvoir ouvrir pleinement leurs enfants à l'influence éducatrice de l'Église, ce qui ne peut se faire que par le moyen d'une école authentiquement chrétienne et authentiquement libre, c'est-à-dire jouissant non seulement d'un droit abstrait et théorique, mais des moyens nécessaires pour exercer leur droit à la liberté de conscience.

6° On s'inquiète parfois de diviser les Français par deux écoles adverses et d'installer la polémique jusque dans les villages. Mais, s'il y a division et polémique, celle-ci ne sont pas le fait des écoles. Elles les précèdent: les écoles en sont la conséquence et non la cause. Elles caractérisent en France, et quoi qu'on fasse, la situation.

7° Si l'Église intervient dans ces débats pour revendiquer le droit à l'existence des écoles chrétiennes, c'est dans le sentiment que ces écoles sont nécessaires pour qu'elle puisse remplir tous ses devoirs envers les enfants qu'elle a recueillis dans son sein et envers les familles qui ont assumé librement l'obligation de les élever chrétiennement. Réduite à un catéchisme marginal et parcimonieusement limité par la force des choses, sa tâche éducatrice ne peut s'accomplir dans toute son étendue et surtout, elle s'exerce à part sous forme accessoire et précaire, alors que la formation l'enfant est un tout, où la pensée chrétienne doit être principe permanent de l'umité.

8° On peut, sans doute, contester ces exigences de l'Église (et de la liberté de conscience) ou, ce qui revient au même, lui refuser dans la pratique les moyens d'y satisfaire. Mais, dans cas, que devient la laïcité, s'est à-dire la neutralité de l'État? (Ecclesia n° 146).

Nationalisme africain.

Outre que les idées sont portées par les mots et, qu'en l'espèce, le vocabulaire occidental sert de véhicule, ce que nous savons aujourd'hui de l'idéologie du tiers monde prouve que l'ambition des peuples prolétaires n'est pas de construire un monde nouveau; mais de participer à part entière à la civilisation commune....

Chose curieuse, le rejet de la tradition excite l'inquiétude des spectateurs européens, qui s'émeuvent au spectacle de l'écroulement d'une dizaine de cultures. Tout se passe comme si nous craignions le vide et comme si nous redoutions que les éléments cuturels de notre civilisation triomphante ne puissent fleurir au milieu des ruines.

Mais, n'anticipons pas. Nous pourrions dire avec quelque brutalité, que le tiers monde n'a pas encore le temps de songer à sa culture. Ce sont les techniques, les moyens et les méthodes de « notre » civilisation qui l'intéressent, bien plus que les idées et les sentiments. C'est sans doute cette « superficialité » qui explique l'attrait des schémas communistes....

Si le tiers monde n'est pas original dans ses propos, il est, en revanche, prolixe.... On remplirait plusieurs livres en mettant bout à bout, les centaines de résolutions votées au cours des rencontres afro-asiatiques et au cours des congrès africains.

Cette littérature monotone qui paraphrase sans cesse l'une ou l'autre charte a, du moins, le mérite de mettre en lumière les grandes préoccupations du tiers monde.

Celui-ci est, avant tout, anticolonialiste. Il s'est affirmé dans la lutte contre les puissances coloniales. Les leaders afro-asiatiques ont été, pour la plupart, pendant les longues années, des « opposants »; ils ont combattu, au moyen d'armes diverses, le pouvoir colonial; ils ont affirmé les droits de leurs peuples à l'auto- détermination et à l'indépendance. Cet anticolonialisme militant se fonde sur un nationalisme original, sur un nationalisme qui ne ressemble guère au nationalisme européen. Alors que celui-ci se fonde sur ce qu'on pourrait appeler les communautés populaires, le nationalisme du tiers monde ne traduit que rarement les particularismes ethniques ou culturels. Il est nettement géographique; il « couvre » des territoires peuplés de races diverses; il respecte les découpages que le concert européen du XIXe siècle a imposés....

Rien ne dit d'ailleurs que le nationalisme africain continuera d'être « territorial ». On discerne en Afrique, des mouvements assez comparablee à ceux qui ont provoqué en Europe l'apparition d'une poussière d'états fondés, en théorie du moins, sur des bases rigoureusement ethniques (Slovaquie, Croatie, etc.). Les Ashantis du Ghana s'accommodent mal — dit-on — d'un état multiracial. Les Ewés du Togo cultivent un complexe minoritaire. Les Somaliens revendiquent les territoires et éthiopiens en hurlant des slogans qu'on pourrait traduire par « Ein Volk, ein Reich! » Les jeunes nationalistes paraissent équivoques: territoriaux, ils s opposent aux revendications fondées sur des considérations ethniques ou linguistiques: tout le monde sait que le Ghana, par exemple, impose par la force ses structures unitaires. On pourrait même dire que ces nationalismes géographiques contredisant, d'une certaine façon, l'égalité raciale cent fois professée depuis Bandoeng: personne n'ignore que le Soudan impose de force des structures d'inspiration « islamique » aux peuplades noires qui vivent au sud du pays. Le cas de l'Indonésie qui « nationalise » les millions de Chinois est tout aussi exemplaire....

Les équivoques du nationalisme africain s'expliquent — on l'a déjà dit — par son caractère territorial. Ce territorialisme trouve son explication dans les structures économiques dont les puissances coloniales ont doté les divers territoires. Ces structures ont conféré à chaque territoire une certaine originalité, voire une certaine unité. Aussi, les « réalités » économiques, héritées du système colonial, constituent un premier rempart contre la balkanisation fondée sur le tribalisme; rempart efficace, infiniment plus efficace, jusqu'à présent, que tous les slogans du panafricanisme....

Des caractéristiques culturelles créent une opposition entre l'Afrique du Nord et l'Afrique Noire, entre l'Afrique de langue française et l'Afrique de langue anglaise; des ambitions politiques expliquent la multiplicité des prétendants au leadership africain; des prosélytismes religieux créent des tensions internes parfois violentes; des réalités apparaissent, fondées sur la diversité des situations socio-économiques, tandis que la nécessité de diviser et de répartir les tâches, compte tenu de l'héritage économique du colonialisme, engendre de graves conflits....

Ces contradictions, les leaders africains les connaissent. Tous ont proclamé leur volonté de dépasser les solutions nationalistes, de ne pas suivre sur ce point l'exemple européen et, donc, de passer immédiatement à l'étage de la collaboration

internationale.... Les événements du Congo ont jeté une lumière crue sur les limites de cette collaboration.... L'histoire récente de l'Afrique a, aussi, prouvé que les prédictions soviétiques, — celles par exemple, qui furent faites lors de la Conférence du Caire (décembre 1957) — ne se sont pas réalisées: la fin du colonialisme n'a pas marqué la fin des contradictions africaines....

Contrairement à ce que pensaient les nationalistes naïfs, la fin du régime colonial n'a pas assuré l'autonomie des états du tiers monde. Ceux-ci restent soumis aux lois que dicte une organisation du commerce mondial, fondé sur la répartition des tâches imaginée par le colonialisme.... Désormais, les leaders africains du tiers monde s'assignent des objectifs nouveaux: se libérer des servitudes économiques héritées du colonialisme.... L'industrialisation est au premier plan des préoccupations du tiers monde.... Seule l'industrialisation rapide peut, en effet, «répondre» au formidable défi que la démographie lance au tiers monde....

Une sorte de course contre la montre est engagée. Elle l'est dans les pires conditions. D'abord, parce que les richesses qu'exige l'investissement industriel manquent ou ne peuvent être mobilisées. Ensuite, parce que l'industrialisation de type occidental exige une préparation technique et psychologique que la plupart des pays du tiers monde ne peuvent que malaisément assurer. Les premiers résultats de l'«africanisation» ou de l'«asiatisation» des cadres industriels ont été effroyablement décevants. Les hommes capables d'assurer l'encadrement industriel font défaut et toute décentralisation économique paraît dès lors impossible. Les désastres de l'industrialisation rapide ont été décrits par Claude Lévi-Strauss: les tropiques industrialisés sont plus tristes encore que les autres. (F. Coupé: La Revue Nouvelle XXXII. 12 p. 563).

Adaptation liturgique.

Or, Monsieur Jung a prouvé par ses études que la sensibilité religieuse, qui doit mûrir en forme cultuelle, a une relation intime non seulement avec certains archétypes de l'humanité en général, mais aussi avec la situation concrète dans laquelle ceux-ci sont réalisés dans leur milieu cultuel propre. Une fête religieuse, par exemple, qui est en même temps la quintessence de conscience cultuelle, l'expression primaire de l'archétype religieux, doit être fêtée d'une façon conforme à leur couleur cultuelle propre et à leur façon de vivre. Alors seulement la religion peut devenir une valeur pour la vie...

Nous montrerions certainement un manque d'estime pour les valeurs culturelles autochtones — une faute typiquement occidentale (ce jugement est en contradiction avec la constatation des faits et avec les données de l'histoire, N. d. l. R.) — et nous aurions en outre une opinion complètement erronée de l'essence de l'Église, si nous faisions «tabula rasa» de presque toutes les valeurs religieuses existantes d'un certain peuple, considérant tout cela comme du paganisme à rejeter ou tout au plus, comme folklore religieux. Au contraire, elles s'enracinent généralement dans ce milieu cultuel concret. Ainsi ce milieu est le moule dans lequel notre foi doit être incarnée pour devenir la chair et le sang de la vie concrète de ce peuple déterminé. (B. Luykx: Orientations Pastorales n° 68 p. 21).

L'origine du lingala.

Il ne peut faire de doute que le lingala dérive du bobangi, première langue rencontrée par les Européens dans le Congo central. Avant leur arrivée on ne peut prouver l'existence d'une langue de traite commune dans ces parages. Si l'on veut faire la comparaison avec diverses langues proposées par certains auteurs comme langues-mères, les divers éléments de la langue doivent être inclus: la grammaire aussi bien que le vocabulaire. La théorie d'un noyau lingala primitif aux environs de Nouvelle-Anvers n'a pas été sujet d'une recherche systématique mais est contredite par les faits (G. Hulstaert, Zaire XIII. 5.).

La mise en valeur agricole.

Sans la priorité du facteur humain, toute mise en valeur est vouée à l'échec. De nombreux exemples le prouvent de même qu'ils montrent que le milieu humain n'est jamais imperméable à la modernisation. Les études dans ce sens doivent toujours commencer par celle du « groupe », c'est-à-dire de l'ensemble des individus localisés sur un territoire donné et réunis par des intérêts homogènes. Ce dernier est à la fois un enseignement et une base d'action; on doit respecter son caractère et tenir compte des « vocations naturelles » auxquelles il est adapté. Un organisme de développement doit donc s'attacher à connaître l'homme et trier parmi les objets d'études le concernant ceux qui sont directement nécessaires à la réalisation du plan: soit, la définition des ensembles ethniques où s'incrira la mise en valeur et la nature des obstacles qu'ils peuvent opposer au projet.

Sur ces bases seront créées des communes rurales. Les agents d'exécution agiront en coordination avec les services responsables de la production et des producteurs; il est indispensable qu'une méthode d'enquête soit conçue au sommet et que les cadres y soient formés. Dans cette formation, le sociologue doit intervenir et, d'une façon générale, il conviendrait d'envisager une collaboration étroite entre la sociologie rurale et la mise en valeur. (J. Cherel: Cah. de Tunisie, 8, 29-30, 1960).

Littérature orale et comportements sociaux.

Certains contes africains couvrent une large aire géographique, mais la version que donne chaque peuple du même thème illustre de façon significative les comportements sociaux qui lui sont propres.

Ainsi l'étude comparative de la version bété (Côte d'Ivoire) de trois contes dont l'équivalent avait déjà été noté chez les Dogons (Soudan) montre comment ces deux peuples ont tenté de résoudre les problèmes de la parenté, de l'alliance,

du mariage, des relations entre mari et famme, parents et alliés, et combien ils ont réagi différemment aux mêmes institutions.

Cette comparaison est étendue, pour le troisième conte, à des variantes qui existent également non seulement dans d'autres régions d'Afrique, en particulier, chez les Ashanti et les Zandé, mais aussi dans le recueil des Mille et une nuits. Leur analyse fait ressortir une certaine unité africaine par rapport à la version orientale dont la fin est radicalement opposée. (D. Paulme: Homme I, 1, 1961).

Bibliographica

L. de SOUSBERGHE s j. Deux palabres d'esclave chez les Pende. A. R. S. O. M. Mor Pol. XXV. 5 Bruxelles 1961 - 88 pp. 90 F.

Pour nous conserver des documents scientifiquement irrécusables d'une civilisation disparaissant à vue d'oeil, l'auteur a enregistré au magnétophone deux palabres d'esclave chez les Pende de la province de Léopoldville. Pour sortir toute sa valeur, un travail pareil demande un enregistrement de la palabre entière, une transcription littérale complète et une traduction mot à mot, mais avec toutes les explications sociologiques et juridiques nécessaires à la compréhension. Déjà l'enregistrement complet se révèle ici impossible: « la palabre publique n'est qu'un stade final de procédure, précédé de conciliabules où l'on s'est efforcé de régler le litige. Dans ces conciliabules auxquels nous n'avons jamais assisté et dont nous n'avons aucune expérience, les fait ont pu être établis et discutés à loisir » (p. 24)

Quant à la transcription et traduction littérales d'un texte pareil, il faut l'avoir essayé pour en comprendre la difficulté presque insurmontable; il y faut une connaissance exceptionelle, non seulement de la langue indigène avec toutes ses finesses, mais aussi des acteurs, des précédents et des dessous du procès. L'ARSOM n'a pu assurer la publication de ces textes, confiés au Musée de l'Afrique centrale à Tervuren, mais l'auteur nous donne ici les données d'ordre juridique et sociologique qu'il y a trouvées. Il a été déçu par l'absence totale de proverbes juridique mais il a trouvé des restes intéressants d'un rituel et d'une procédure propres, ainsi que les preuves de vols et de ventes d'esclaves fréquents en ce pays. En somme: un résumé remarquable d'un travail de moine.

E. Boelaert.

J. M. JADOT: Les Écrivains africains du Congo belge et du Ruanda-Urundi. 168 pp. A. R S C. Mém. XVII. 2. Bruxelles 1959. 170 fr.

L'auteur est un colonial depuis les temps héroïques, connu comme ami des Congolais, des Mongo spécialement. Pendant un demi siècle il leur donné sa plume et son cœur, sa vie entière, avec un enthousiasme sans défection. Dans le présent mémoire il nous donne d'abord un chapitre d'histoire: l'entrée de nos pupilles négro-africains dans nos lettres de langue française, et tout ce qui a favorisé cette entrée. Un second chapitre retrace le bilan de cette littérature, dans les différents genres: enregistrement de la littérature orale indigène, essai et journalisme, poésie, roman et théâtre. Malgré toute la bonne volonté de l'auteur, la moisson n'est pas riche. Efin, un troisième chapitre traite des problèmes qui se posent autour de l'inspiration créatrice, de la langue, de son usage et du style, de l'organisation professionnelle et de l'économie vitale des écrivains objet de cette étude.

Qu'y ajouter? On est étoné que ce mémoire ne date que d'il y a trois ans à peine. Il paraît d'un autre âge, d'un âge où l'on ne croyait pas encore à la décolonisation, à la désoccidentalisation du message culturel. Dix ans avant ce mémoire déjà l'auteur dut défendre son paternalisme: « notre prétendu paternalisme, écrivit-il, n'a rien de plus humiliant, pour ceux-là qui l'acceptent, que l'amour paternel, la tutelle d'un aîné ou les conseils d'un sage ». Mais ce paternalisme si bien intentionné cachait en somme un impérialisme culturel inconscient mais tyrannique. Les hérauts de la culture française à l'étranger ne l'oublient pas; la langue est l'âme d'un peuple, et là où est le français, il y a déjà la France. Si la Belgique avait fait pour les cultures et littératures indigènes le dixième de ce qu'elle a fait pour la litérature de langue française, elle aurait vu pousser et mûrir une autre moisson.

E. Boelaert, msc.

A. KAGAME : La notion de génération appliquée à la généalogie dynastique du Rwanda des Xe-XIe siècles à nos jours. - A. R. S. C. Mor. Pol. IX. 5, 1959. 117 p. 120 F.

J. VANSINA : L'évolution du royaume rwanda des origines à 1900 A. R. S. C. Mor. Pol. XXVI 2. 1962. 100 p. 100 F.

Ces deux introductions à l'histoire du Rwanda, dues à deux membres de la même académie et du même institut de recherches, démontrent une fois de plus la relativité de toute historiographie. Les nécessités supranationales actuelles demandent à chaque état européen une histoire nationale nouvelle, et Basil Davidson n'aurait pu écrire son histoire de l'Afrique il y a vingt ans.

Par toutes ses attaches l'abbé Kagame appartient au temps où le système de gouvernement rwandais avait encore le support entier de ses protecteurs européens. Il fut formé par les historiens « classiques » du Rwanda et il devint très vite l'autorité incontestée en ce domaine. Pour lui, le Rwanda est le toit du monde africain, la gloire de l'Afrique, la fille préférée du ciel, autrement fidèle à sa vocation que le peuple élu. Tout ce qu'il écrit est un chant d'amour à sa partie, à sa dynastie nationale. Il me fait penser à ces hagiographes de l'ancienne école qui nous présentent leur modèle comme ayant atteint la perfection de la sainteté dès leur berceau, entouré de miracles et de toutes les marques de la prédestination.

L'étude présentée ici est de cet ordre. Kagame donne d'abord les sources de l'histoire du Rwanda, sources orales, traduites de génération à génération, parfois depuis cinq, six siècles. Et il y croit avec un enthousiasme qui nous paraît naïf. Puis il traite, assez folâtrement, des diverses acceptations du terme « génération », et de son application à la dynastie rwandaise, pour admettre enfin une succession ininterrompue de 26 à 30 rois, dont le premier, Gihanga, aurait régné entre 980 et 1100. Dynastie unique, continuée de père en fils, pendant mille ans, sur un royaume fabuleux.

Et dès qu'on entame l'étude de Vansina, tout féerie cesse du coup. Le nouvel auteur fait figure d'iconoclaste. L'adulation fait place à la froide critique. L'hymne de gloire devient de l'anthropologie historique. Pour Vansina toutes les histoires précédentes du Rwanda ont été systématiquement déformées par une fausse vision du réel. Cette déformation est due d'abord à une fausse philosophie de l'histoire: une foi absolue à la fatalité de l'histoire, au surnaturel qui intervient et dirige

magiquement le cours des événements, et celà en une évolution cyclique, de sorte que tout fait doit trouver son explication dans le passé et explique à son tour l'avenir. Cette déformation philisophique est utilisée par la Cour pour imposer une histoire chauviniste qui justifie le système des castes, le mépris des Hutu assujettis, la condescendance envers les peuples tutsi voisins et, enfin, le sentiment confortable d'une supériorité intellectuelle et morale à nulle autre pareille.

Dans sa critique des sources de l'histoire rwandaise Vansina nous informe que les sources officielles qui sont transmises en forme figée sont incompréhensibles au profane sans les commentaires qui sont beaucoup moins sûrs et facilement adaptables aux vues officielles.

Quant à la généalogie royale Vansina ne croit pas à une dynastie unique depuis Gihanga. Pour lui, il y eut, à la fin du 14e siècle, une famille importante qui s'imposa peu à peu, mais dont le dernier chef, Rugwe, fut évincé par un prince du Bugesera, Mukobanya. Il aurait fondé la première dynastie royale du Rwanda, qui fut assez rapidement remplacée par une autre, inaugurée celle-ci par la conquérant Ndoli. Ce serait la dynastie régnante, mais dans laquelle l'ordre régulier de succession de père à fils aurait été interrompue trois fois. (Remarquons pourtant que Kagame, malgré sont attachement filial à la théorie officielle, semble connaître et admettre ces dérogations, comme il appert aux pp. 48, 67 et 86 de son mémoire).

Vansina passe plus rapidement sur le problème de la chronologie qu'il fait débuter en 1386, avec le roi Ruyange, que Kagame situe vers 1180. Les derniers chapitres de Vansina, sur l'évolution des institutions rwandaises et sur l'expansion du Rwanda, sont probablement les plus importants de son étude, aussi les plus constructives. Les deux mémoires me semblent complémentaires et méritent d'être confrontés.

E. Boelaert.

J. SOHIER: Essai sur la Criminalité dans la Province de Léopoldville. A. R S. C. Mém. Pol Mor. XXI. I; 312 p. Bruxelles 1959. Prix 300 fr. b.

Étant juge dans la capitale l'auteur, qui s'était déjà fait un renom de juriste par d'importants travaux, avait «été frappé de rencontrer en degré d'appel des jugements de tribunaux de district plusieurs agressions commises par des puînés contre des aînés, de véritables parricides qui semblaient avoir été traités comme des causes banales, alors que jamais nous n'avions connu pareil cas au Kasai et qu'au Sud-Katanga... une affaire de ce genre aurait été considérée pour les Africains comme une monstruosité.» La curiosité ainsi alertée a conduit à un examen approfondi des dossiers et à cette étude criminologique systématique, dont l'utilité dans la lutte contre le crime saute aux yeux.

Les statistiques officielles ne permettent aucune conclusion sérieuse sur la courbe générale de la criminalité. Les chapitres étudiant les types légaux d'infraction et leurs mobiles constituent la partie centrale de l'ouvrage. Pour chacun on trouve la courbe générale de la criminalité, la répression, les mobiles, auteurs et victimes, le milieu, le mode, la répartition géographique, et quelques affaires caractéristiques. Parmi les mobiles se rangent: la superstition, les conflits d'autorité, les affaires de femmes, la vengeance, la cupidité, etc. Des chapitres spéciaux sont consacrés aux auteurs des infractions, aux victimes, au mode de perpétration, à

la répartition géograpbique, au milieu, et à divers autres détails. Tout cela constitue une mine pour des recherches ultérieures.

L'expérience a prouvé la nécessité d'étendre les recherches sur un minimum de dix années (1948 à 1957). Une plus longue durée serait sans doute encore plus instructive, et il faut espérer que ce travail sera repris pour les années écoulées et également pour les autres provinces. Il ne semble pas douteux que des conclusions s'en dégageront qui seront extrêmement utiles pour l'assainissement de la moralité publique et l'exercice de la justice.

G. H.

J. VANDERLINDEN: Essai sur les Juridictions de Droit coutumier dans les Territoires d'Afrique centrale

A. R. S. C.: Mém. Pol. Mor, XX. 2; 218 p. Bruxelles 1959. Prix 225 fr. b.

Selon les paroles de l'auteur cette étude est une introduction à l'histoire des juridictions spéciales pour indigènes de statut coutumier dans les variétés découlant de la politique de chaque état colonisateur. La cause première de la création de ces juridictions est située dans « la coexistence de deux civilisations radicalement différentes dont les institutions juridiques ne possèdent que de rares — sinon aucun — points communs » (ce qui paraîtra exagéré à plus d'un lecteur qui a une expérience suffisante de ces matières). L'auteur passe en revue la solution donnée par le Portugal, la France, la Grande Bretagne et la Belgique au problème ainsi posé: il se limite à l'Angola, à l'A. E. F., à la Rhodésie du Nord, au Tanganyika, à l'Uganda, au Soudan, au Congo Belge. Un chapitre spécial est consacré au Buganda et au Ruanda-Urundi à cause de la similitude des situations. Pour chaque région l'auteur étudie les textes législatifs régissant la matière sans examiner le fonctionnement effectif et le contexte factuel. Ceci peut être considéré comme regrettable mais tombe en dehors du sujet de l'étude. D'ailleurs, pour cela il aurait fallu une longue expérience sur le terrain qui a fait défaut à l'auteur.

On ne voit pas pourquoi l'étude est géographiquement ainsi limitée, alors que le même problème se pose / posait également dans les autres territoires coloniaux d'Afrique.

Une longue conclusion expose les raisons qui ont conduit à l'institution de ces juridictions et qui peuvent se résumer dans le souci d'obtenir une bonne justice appropriée aux besoins et au droit des populations et en même temps proches du justiciable. L'auteur y établit encore une comparaison entre les politiques différentes des états colonisateurs et signale les problèmes qui en découlent ainsi que les relations entre les deux droits en contact.

G. H.

A. MAKARAKIZA: La Dialectique des Barundi. A. R. S. C Mém. Pol. Mor. XIX. 2. 97 p. Bruxelles 1959. Prix 100 fb.

Ces pages sont un extrait d'une thèse de doctorat en philosophie présentée à l'Université pontificale grégorienne par un Père Blanc originaire du Burundi. La première partie expose les principes sur lesquels s'appuient la recherche du vrai et sa communication. « Ces principes, dit l'auteur, constituent l'élément commun de la dialectique de n'importe quel peuple parce qu'ils sont impliqués nécessairement

dans toute activité de la raison humaine.» Aussi se contente-t-il de montrer comment les Barundi raisonnent dans leur vie journalière selon ces principes. Il ne veut pas leur attribuer une doctrine philosophique comme l'essaient certains auteurs. L'approche du présent volume est encore justifiée comme réfutation des théories encore en vogue, selon lesquelles les peuples primitifs ne seraient pas logiques mais prélogiques.

La deuxième partie décrit les modalités de la dialectique qui, dit l'auteur, « semblent caractériser davantage la dialectique des Barundi; en distinguant surtout de la dialectique que nous appelons abstractive ». Cette forme spéciale n'est cependant propre ni aux Barundi, ni aux autres peuples rangés communément parmi les non-civilisés: elle se trouve aussi dans les hautes civilisations. L'opposition devrait se faire plutôt avec la dialectique abstractive des diciplines philosophiques. L'auteur ne sait peut-être pas que les Européens nè sont pas tous des logiciens ou des hommes de science.

La manière spéciale de la dialectique des Barundi se manifeste dans les qualités requises dans la recherche et la présentation de la vérité: l'ouverture active au réel intégral: sens d'observation, sagacité, perpicacité; puis l'esprit d'analyse et de synthèse tel qu'il apparaît dans la langue; la prudence dans le jugement, ainsi que le mode d'expression allégorique et figuratif que l'auteur appelle dialectique évocative comme opposée à la dialectique abstractive. Je crois qu'il s'agit ici d'une modalité du langage - expression de la pensée plutôt que de la dialectique-mode d'activité de la raison La conception de l'auteur lui fournit l'occasion de passer en revue et d'illustrer par de nombreux exemples les divers genres du style oral, matière très intéressante, certes, mais sortant du sujet tel que je le comprends, d'autant plus que ces modes d'expression sont dans les grandes lignes communes à tous les peuples, quel que soit leur degré de civilisation ou la forme de leur culture.

D'ailleurs à plus d'un lecteur les divers points exposés dans cette partie apparaîtront moins comme des particularités propres aux Barundi et autres peuples centrafricains, que comme des qualités requises universellement, bien que leurs applications dans la pratique puissent varier très fort. C'est précisément dans la description des réalisations locales que réside, à mon avis, le mérite principal de cette étude, qui montre ainsi jusqu'à quel point les Barundi sont fidèles à l'idéal de la saine dialectique et dans quelle mesure ils font usage des divers procédés ou moyens (ou modes, comme dit l'auteur) pour arriver à la vérité et pour la communiquer.

Les conclusions générales insistent sur les qualités de la dialectique rundi et des principes de base, qui leur donnent une grande valeur éducative, jugement qui peut sûrement être étendu aux autres peuples de l'Afrique centrale.

G. H.

A. R. S. O. M.: Atlas général du Congo.
J. H. PIRENNE: Carte électorale du Congo 1961 400 fr. b.

Représenter cartographiquement les élections tenues au Congo en mai 1960 peut être considéré comme une véritable gageure. La pléthore des partis rend plus que malaisé leur figuration sur une carte. Aussi celle ci met-elle surtout en lumière

les partis ayant obtenu le plus grand nombre de sièges, mais ne fait ressortir d'aucune manière la multiplicité des partis. Que chaque liste individuelle ne doive pas être indiquée par une teinte propre est évident. Mais il aurait été possible de le faire pour tous les partis, même d'intérêt local. Et tout comme certains partis on reçu une teinte uniforme pour marquer leur affinité — ce qui est justifié particulièrement pour le PNP puisque de fait il a été constitué par l'union de plusieurs partis plutôt que de la façon que présente la notice — on peut se demander pourquoi ce même traitement n'a pas été appliqué aux listes individuelles.

Dans sa notice l'auteur n'explique pas pourquoi il individualise certains partis à l'encontre d'autres, bien que les uns et les autres soient purement « d'intérêt local » — le fait que le nombre des élus de tel parti soit supérieur à celui de tel autre ne change rien à leur nature strictement régionale. Comparez ainsi le traitement du PUNA ayant un élu de plus que l'UNIMO, mais tout deux de caractères également ethnique. Cette approche nous semble un grave défaut dans cette carte qui vise à dégager certaines conclusions générales, notamment l'extrême division territoriale des partis et l'influence localisée de leurs leaders d'une part, et la nécessité d'adapter les structures aux divergences régionales d'autre part.

M. E. DENAYER: Carte Vulcanologique 1961. 500 fr. b.

Des cartes détaillées sont ajoutées en cartouches pour la région volcanique de l'Est et pour les volcans Nyamuragira et Nyiragongo. La notice, particulièrement longue et dense, présente le cadre géologique du volcanisme dans cette partie de l'Afrique, exposant les vestiges du volcanisme ancien à côté du volcanisme actuel du Kivu.

P. HERRINCK: Carte de la Déclinaison magnétique 1961. 300 fr. b.

La carte indique les stations de mesurage, les isogones, les lignes de variation séculaire et les endroits présentant des anomalies. La notice de 11 p. donne une introduction technique, un historique succinct, un aperçu de mesures magnétiques au Congo, des notions concernant l'établissement de la carte, jointes à une comparaison avec une carte (reproduite) de 1920 et un graphique de la variation séculaire de la déclinaison à Élisabethville et à Léopoldville.

G. H.

F. M. LUFULUABO: Vers une Théodicée bantoue. 52 p. Louvain 1962. 30 fr. b.

Un franciscain congolais présente un travail préliminaire à l'élaboration d'une théodicée africaine, plutôt que bantoue, comme le dit l'avant-propos (et pourquoi pas encore plus généralement: clanique? car cette forme de la société possède une uniformité de base remarquable, qui l'oppose aux sociétés à « Hochkultur » — je ne connais aucun terme français équivalent).

Puisqu'il étend sa thèse à toute l'Afrique noire, l'auteur ne limite pas ses sources à son propre peuple (qu'il ne nomme pas mais que le contexte suggère être les Baluba). Aux coups de sonde j'aurais pourtant préféré une synthèse des données se rapportant à tous les peuples africains. Ce qui aurait produit une argumentation plus solide. Ce résultat aurait encore été favorisé, à mon avis, par l'omission des citations — d'ailleurs trop longues — des théologiens. Il est, certes, légitime de comparer les croyances bantoues avec l'une ou l'autre doctrine philosophique ou théologique, mais cela ne clarifie pas la question principale. Pour la connaissance de la pensée africaine et pour son développement ultérieur rien ne surpasse un exposé méthodique et aussi complet que possible des phénomènes observés, suivi d'une interprétation interne. Alors seulement apparaît le système, le corps de doctrine.

Une autre question est si cet ensemble de conceptions doit être appelé théodicée, donc une tranche de la philosophie. N'oublie-t-on pas facilement que ce terme a un sens bien défini? Est-ce que les conceptions religieuses apparentées sont une science ou connaissance raisonnée par les causes ou sont-elles une croyance transmise par tradition? N'est-il pas temps de revenir à la distinction entre religion et théologie, entre tradition et science? Peut-être un Africain comme le P. Lufuluabo pourrait-il contribuer à clarifier les positions. L'emploi abusif de termes comme magie, philosophie, théodicée, etc. n'est utile ni à la science ni au développement culturel des Africains.

Cette brochure inaugure une nouvelle collection de documents concernant la recherche missionnaire. La revue Eglise vivante veut ainsi « mettre à la disposition de tous » « certains documents utiles à la réflexion et à la l'action missionnaires ». Cette initiative mérite certainement les meilleurs voeux de succès.

G. H.

R. DOTTRENS: Programmes et Plans d'Etudes dans l'Enseignement primaire. 276 p. Unesco. Paris 1961.

Cette deuxième monographie sur l'éducation éditée par l'organisme international veut mettre à la disposition des enseignants, des pouvoirs administratifs, des politiciens, voire du grand public une vue d'ensemble sur une des préocupations primordiales du monde moderne. La riche expérience de l'auteur jointe à une documentation abondante lui ont permis de présenter un ouvrage de base qui pourra rendre des services considérables à tous ceux qui portent une part de responsabilité dans la solution du problème scolaire.

Comme l'indique le titre il n'y est pas seulement question de programmes. Comme le dit la préface « nombreux sont les théoriciens et praticiens de la pédagogie à estimer que la clé maîtresse du problème est dans... l'esprit dans lequel cet enseignement... est conçu et dispensé. » Aussi l'ouvrage ne se limite pas à examiner les programmes tel qu'ils sont en vigueur—soumis à des remaniements continuels, preuve d'une incohérence précisément dans lidéal et l'esprit — mais expose toutes les questions théoriques et pratiques concernant l'enseignement primaire. Ainsi il traite de l'incidence des faits économiques, sociaux et politiques—parfois prépondérante, malheuresement, surtout quand la politique s'en mêle; la situation ef-

fective dans le monde: la relation entre la tradition et les tendances actuelles dans les programmes: les obstacles et difficultés de diverses sortes: manque de personnel qualifié, insuffisance financière, minorités culturelles ou linguistiques ou religieuses, inspection, examens, etc. A côté de l'exposé des faits, l'auteur présente aussi une politique objective pour améliorer la situation rappelant en même temps un nombre de difficultés inhérentes au problème et dont la connaissance exacte est indispensable à celui qui veut y remédier. Il indique encore les avantages que peut fournir la pédagogie scientifique et conclut en exposant le rôle que l'école primaire peut jouer dans l'élaboration d'une société internationale et l'éclosion effective de la fraternité mondiale restée jusqu'ici confinée dans de retentissants discours. Mais nous sortons là de l'enseignement pour entrer dans le domaine de l'éducation. Si pour former l'homme parfait et la société parfaite les deux doivent aller de pair, leur nature est cependant totalement différente et on cède trop facilement, dans les milieux internationaux et certains autres, à la confusion, favorisée par une terminologie anglaise défectueuse.

Pour terminer l'auteur insiste encore sur la nécessité d'adapter l'enseignement primaire en face de la civilisation moderne qui se dresse contre l'enfant. «Il ne convient non plus de former, mais de développer les pouvoirs d'adaptation en tous domaines car jamais cette capacité d'adaptation n'a été aussi impérieuse que de nos jours.» L'expression me semble exagérée, mais le fond de la pensée indiscutable. De fait les deux doivent et peuvent aller de pair: c'est en formant, non seulement l'intelligence mais l'homme entier, et surtout en ne se limitant pas à meubler son esprit, qu'on donnera à l'enfant les moyens intellectuels et moraux de se développer même dans le monde moderne.

Ce manuel produira ses fruits surtout dans les états jeunes qui n'ont pas encore l'expérience directe de ces problèmes. Leur complexité formidable y apparaîtra aux autorités compétentes qui veulent étudier ces document. Ce sera sans aucun doute plus profitable à leurs peuples que de s'hypnotiser sur leur retard et de se complaire dans leur rancune contre ceux qu'ils en rendent responsables. Ils y verront aussi combien leurs tendances actuelles sont éloignées des conclusions des meilleurs spécialistes et en quoi les programmes qu'ils préconisent sont en désaccord avec ceux que les pays de vieille culture scolaire ont développés. Ils pourront ainsi éviter de se lancer dans des aventures, passionnantes peut-être, mais qui pourraient se solder par de nouveaux retards et de grands déboires, au détriment de leur progrès véritable et du bonheur durable de leurs peuples.

G. H.

R. de SA NOGUERA: Dicionário Ronga Português XXI 643 p Lisboa 1960.

Dans un prologue important l'auteur s'excuse de n'avoir pu réaliser son projet primitif et donc de présenter une œuvre qui à ses propres yeux est imparfaite. Comme si un dictionnaire, surtout d'une langue encore peu étudiée, pourrait jamais être indemne de nombreuses erreurs. Il ne lui en sera fait grief par personne qui s'est attaché à un travail similaire. Il explique encore les raisons de telle ou telle solution donnée aux problèmes que pose nécessairement la confection de tout dictionnaire. Ainsi il cite le singulier et le pluriel de tous les substantifs pour

être utile même aux personnes peu instruites (mais ces gens consulteront-ils le dictionnaire?). Les verbes sont indiqués par les bases nommées ici « radicaux » suivies de -a. Chacune des diverses formes à extension est donnée à sa place alphabétique. Les expressions sont présentées puisque, dit à bon droit l'auteur, elles forment des unités sémantiques. L'ethnographie est appelée au secours pour certains vocables; pour cela il est fait appel dans une très grande mesure à Junod, à qui sont empruntées également presque toutes les explications grammaticales qui accompagnent certains mots. Ci et là les mots sont illustrés par une phrase, mais ces exemples de l'emploi sont malheureusement empruntés à des livres composés par des Européens ou à des traductions. Pourquoi ne pas avoir recouru à des textes originaux?

Une longue argumentation tente de démontrer le bien-fondé de la graphie et le rejet d'un alphabet scientifique international. Je crains fort que peu de lecteurs se laisseront convaincre en face des faits contraires. Et le point de vue pratique spécialement invoqué est contredit par de nombreuses écoles dans d'autres pays africains. Cependant, la graphie portugaise bien appliquée permet d'identifier les sons d'une manière suffisamment précise. Plus grave est ce qui paraît être une confusion (il n'est question que de phonétique et point de phonologie) et surtout l'omission de toute indication tonologique. On aurait cru qu'à notre époque et après tant de travaux éminents cet élément primordial des langues bantoues méritait plus d'attention. Ceci est d'autant plus regrettable que l'auteur est le porte-étendard des linguistes portugais qui a travaillé pour acclimater dans sa patrie l'étude des langues africaines.

Un appendice de 33 pages présente les plus importants faits grammaticaux (phonétiques et morphologiques) dans l'ordre alphabétique des termes portugais.

La présentation typographique produit un beau volume. Le texte dense, sur deux colonnes, montre déjà la quantité des vocables donnés. Les petits caractères sont clairement distingués et la disposition des mots très pratique.

G. H.

N. Z. M.: Das Laienapostolat in den Missionen 383 p. Schöneck-Beckenried Suisse 1961. 25 fr. s.

Divers amis et collaborateurs ont offert au Profr. J. Beckmann SMB, à l'occasion de son 60e anniversaire, l'hommage de ce recueil d'articles sur le sujet très actuel de l'apostolat des laïcs dans les missions. La Nouvelle Revue de Science Missionnaire a pris sur elle de les publier sous la direction des Prof. J. Specker SMB et W. Bühlmann OFMC, comme dixième volume de sa collection Supplementa. Ces études sont rédigées en allemand; mais le français, l'anglais et l'italien on chacun un article. Le sujet est traité soit comme la discreption d'une pratique actuelle, soit sous l'angle historique, soit, dans une moindre mesure, sous forme de considérations théoriques ou de conseils. Les divers continents ont fourni leur contribution.

L'Afrique est représenté par le Tanganyika et le Cameroun. Pour le premier pays nous trouvons une étude approfondie sur la situation des écoles de mission face aux dangers inhérents à l'évolution politique actuelle et de sa tendance à la

laïcisation, avec des conseils pour le sauvegarde de l'essentiel au moyen d'une ligue des enseignants catholiques, l'amélioration des rapports entre missionnaires et instituteurs, la réforme des écoles normales, l'université, l'association des parents d'élèves. Le Cameroun expose le problème des anciens séminaristes qui tout en gardant généralement la foi n'occupent pas la place qui leur revient du' chef de leur formation très soignée. Le P. Morant examine les causes de cet état de choses et propose des moyens pour gagner à l'apostolat laïc une collaboration précieuse entre toutes. Il cite quelques expériences faites au Cameroun et ailleurs (Uganda, Urundi).

G. H.

F. M. RODEGEM: Sagesse Kirundi: Ann. Mus. Tervuren Sc H. 34, 416 p. 1961.

4000 proverbes, dictons et locutions sont présentés dans la forme rundi, traduits librement et expliqués par une simple phrase, à laquelle est ajouté, lorsqu'il y a lieu, un proverbe européen parallèle. On peut regretter l'absence d'explications linguistiques et de détails sur les applications, mais l'essentiel est donné et cette concision représente une économie d'espace et finances, point de vue important dans la situation politique actuelle. Comme le dit le sous titre les trois sortes sont mélangées, mais à première vue les proverbes semblent être de loin les plus nombreux.

Les sentences sont classées alphabétiquement, mais deux annexes ajoutent une valeur pratique considérable. A l'avant se trouve une table de concordance qui groupe alphabétiquement les dictons français et latins correspondants avec renvoi à la numération des proverbes rundi. A la fin un index alphabétique français classe les proverbes idéologiquement, les renvois se limitant aux numéros d'ordre de la partie principale.

L'introduction essaie de définir le proverbe rundi, bien qu'un seul terme indigène couvre — comme dans d'autres langues bantoues — la notion de proverbe, de dicton, de locution et de fable. L'auteur présente encore l'échelle des valeurs morales qui peut se dégager des proverbes. Le Profr A. E. Meeussen a contribué une notice sur l'orthographe employée.

Sans aucun doute ce livre rendra d'énormes services aux missionnaires du Burundi dans leurs efforts pour présenter le message divin éternel et universel dans une forme adaptée au peuple évangélisé.

G. H.

Aequatoria

N° 2 25e Année, 1962

L'extraction de l'huile chez les Mɔngɔ.

La description qui suit est basée sur l'observation et sur les notes prises durant de longues années. Plusieurs détails et quelques rectifications ont été contribuées par A. Elenga.

Le palmier Elaeïs est pour les populations Mɔngɔ le principal fournisseur d'huiles comestibles.

L'huile contenue dans le péricarpe des fruits de palme se recueille de deux manières nettement distinctes par le triturage dans l'eau ou l'absence de ce liquide. L'huile donnée par la première manière s'appelle *bosáká*, celle de la deuxième: *baúta*.

*
* *

La première sorte d'huile s'obtient après le pilage des fruits dans le mortier *eoka*, en pétrissant le tout dans l'eau tiède. Ensuite on enlève les fibres et les noyaux; on laisse décanter: puis on transvase en filtrant pour écarter les déchets de fibres et les saletés. Le *bosáká* a l'aspect épais, puisqu'il contient une partie des chairs.

*
* *

L'extraction de la seconde sorte s'appelle d'un nom générique *mbela;* elle se subdivise selon les procédés employés.

Il y a d'abord le *mbela* proprement dit. Les fruits sont bouillis dans un récipient quelconque et conservés durant quelques semaines, dans des paniers ou en terre. Puis on bout de même une deuxième partie qui est ajoutée à la première et qu'on nomme *nsangó* (sing. *losangó*). Le tout est pilé dans une auge (*eoka*) puis posé sur une écorce du Macrolobium coeruloïdes ou, à son défaut, sur un tressage de feuilles de bananier ou du Sacrophrynium arnoldianum, maintenues en place entre des pétioles (*wélé*) de palmes liées horizontalement et verticalement. Près de l'extrémité inférieure de ce plan incliné on attache transversalement un tronc de bananier pour empêcher les fruits de palme de glisser en bas et en même temps les presser pour activer la sortie de l'huile. Celle-ci, grâce au feu nourri en dessous de l'étagère, se liquéfie et s'écoule sous le tronc pour se recueillir dans une gaine

de feuille de bananier (*efófólókó,*) inclinée sur un côté et qui fait fonction de gouttière.

Lorsque. après l'écoulement d'une partie de l'huile, la chair se détache des noyaux, ceux-ci sont écartés. Quand les fruits sont devenus secs on les met dans le pressoir *lŏnja* pour extraire le restant de l'huile.

* * *

Une deuxième manière de *mbela* tire son nom du récipient en vannerie dont elle fait usage: un cerceau en spirale construit avec la tige de la liane *bokúmbola* (Piptadenia claessensii D. W.) est rempli avec des lattes verticales de la même liane ou de Haumania. Dans cette corbeille piriforme nommée *bongángo* ou *bokángo* on pose sur une couche de feuilles imperméables (de n'importe quelle plante) les fruits préparés de la façon décrite pour la première méthode de *mbela*. La pointe de la corbeille a été préalablement trouée sur le côté au moyen d'un bâton pointu (*lɔsɔlɔngɔ*), qui est laissé à l'intérieur du panier en guise de bouchon. La corbeille se trouve sur un trépied de pieux fichés en terre. Un feu est entretenu en dessous. Plusieurs petits pilons sont maniés alternativement par une ou plusieurs personnes, selon les cas. Lorsque après environ une heure la quantité d'huile extraite est suffisante, on retire le bâton-bouchon pour laisser l'huile s'écouler dans un récipient (*bolóngwá*) posé à côté du feu. Puis le bâton-bouchon est remis en place et l'opération recommence jusqu'à l'épuisement de l'huile.

A la fin les déchets sont jetés ou les noyaux enlevés et les fibres conservées comme dans les autres procédés d'extraction.

Cette méthode « *bongángo* » demande plus de travail que les autres, durant plusieurs jours, mais elle est estimée donner le meilleur rendement.

* * *

Lorsqu'une femme n'a besoin que d'une petite quantité d'huile elle pile les fruits bouillis, enlève les noyaux, met la chair dans une assiette en terre cuite (*ikɛngɛ́*), la grille en la retournant; puis elle met une poignée dans une feuille et l'exprime avec la main. L'opération est recommencée jusqu'à l'épuisement de la provision. C'est ce qu'on nomme *baúta bă jwămá* ou *jwămáma.*

* * *

Une extraction d'introduction moderne donne une sorte d'huile nommée *beékú.* On fait de l'huile pleine comme le *bosáká* mais dans l'eau froide. On laisse reposer l'huile qui surnage (*nkɛlí*); lorsqu'elle est solidifiée elle est appelée *beékú;* elle est enlevée à la main pour la boullir afin que l'eau s'évapore.

Cette huile *beékú* lorsqu'elle est purifiée par une deuxième cuisson s'appelle *kambíli,* nom actuellement remplacé par *baúta bă ntumbó* (allusion à la manière de préparer) ou *baúta bă nkálángá* (à cause de l'emploi pour rôtir).

Toute sorte d'huile pure employée sans avoir été soumise à une nouvelle cuisson s'appelle (*baúta bă*) *bɔsɔkɛ*; c'est donc le contraire de *baúta bă ntumbó.*

Pour l'extraction de l'huile les amandes sont découpées, puis bouillies dans un peu d'eau pour empêcher qu'elles ne brûlent. On laisse mijoter durant plusieurs heures. Quand on juge que l'huile est sortie on l'enlève du feu et on transvase; les déchets sont jetés. Cette huile qui s'appelle *ntɔu* ou *ntɔbu* ne s'emploie pas dans la cuisson, mais comme cosmétique.

G. Hulstaert, M.S.C.

Contes Ngɔmbɛ.

LISƆ LI MWEᶜE.

Mwese aasɔ mwal'o nde Bulu. Ko aso aboti mwana kombe e nde Mosekagbana Ko baisi mwana o-bobo ta bolumbu.

Na ngɔngɔ Mwese na Bulu bakɛi liboma adi Bɛi, Mosekagbana adiki a ngando, 'yo na mwali o Mwese okina.

Na ngɔngɔ a'yodika, Mosekagbana pɛ bopala moto apeli liboke.

Na ngɔngɔ mwali o sango aangɔi, akɛi ta gbie, atombi nguma. aisi ta motinga, aikotomba bilɛlɛ abakei diko ko ahuli ta ngando. Aisi motinga ta ndako edaka Mosekagbana. Mosekagbana aangɔi e atombe bilɛlɛ ayake ko nguma amobengani, ko 'yo anɔi ebango na njea enɔ sango Na ngɔngɔ abei: « Sesa Mwese uuu, Mama Bulu uuu!, enjɛngɛnjɛngɛ banjɛngɛ, mbi na njɔ moyai nguma eee,, ngwambele mbamba ee, ngwambele ee!». Aso akatanei Sanjali Oka Sanjali: « E. mwali mopele otanɔ, odae mɔki na mbi ».

Oka ko 'yo: « Omakaɛnɛ nadae moki na wɛ oko okaowa moto otingi ngɔngɔ i mbi ». Pɛ ekoka nguma aimei. Sanjali atii.

Mosekagbana aminɔ oko na njea emanɔ na sango na nango.

« Sesa Mwese uu, Mama Bulu uu, enjɛngɛnjɛngɛ banjɛngɛ, mbi na njɔ moyai nguma!» Ko aso aimea adaka sango alua liboma.

Ko nguma aimei, sango atombi ekbala e ngwa aisi nguma ta monɔkɔ. Nguma agwi.

UNE HISTOIRE DU JOUR.

Le Jour prenait comme sa femme la Nuit. Et puis elle donnait naissance à un enfant nommé la Fille Ardente (Note: dans un texte de Boso Modanda « Mosekaabwana, la fille qui brûle = Planète VENUS »!)

Et ils mettaient l'enfant dans une société d'initiation. Puis le Jour et la Nuit allaient forger chez la Foudre. La Fille Ardente restait dans le village, elle et une autre femme du Jour Tandis qu'elle y restait, la Fille Ardente n'aimait pas l'homme qui tenait le paquet de nourriture. Puis la femme du père se levait, allait au jardin, elle prenait un python, elle le mettait dans un panier, elle y mettait des bananes au dessus et retournait au village Elle mettait le panier dans la maison on se trouvait la Fille Ardente. La Fille Ardente se mettait debout pour prendre des bananes à manger et le python la chassait, et elle courait vite sur la route que prenait le père.

Et elle criait: « Papa Jour uu, Mama Nuit uu, le va-et-vient, de long en large, moi et le grand serpent le python eh!, d'entortillements et de detours!» Et puis elle rencontrait Sanjali. Sanjali dit: «Eh, belle femme, tu ne passes pas, sois mon épouse, Elle dit: « Si tu penses que je sois ton épouse, tu tueras l'homme qui me suit».

Pas longtemps après le python arrivait. Sanjali prenait la fuite. La Fille Ardente prenait la route que prenaient et son père et sa mère. « Papa Jour, Mama Nuit uu, le va-et-vient, de long en large, moi et le grand serpent le python ». Et elle arrivait où son père forgeait. Et le python arrivait, le père prenait le manche d'un couteau, il le mettait le python dans la bouche. Le python mourut.

Une Histoire de Jeunes Filles.

Le chef du village, son nom Kata. Il appelait les jeunes filles du village pour faire le sol de sa maison. Et les filles allaient et travaillaient sans arrêt et la femme de Kata cuisait la pâte de bananes, et elle mettait la cuiller de Kata de laquelle il se servait pour manger la pâte et elle montrait aux filles la pâte.

Puis les filles mangeaient la pâte, elles finissaient. Et Mosekagbana prenait la cuiller de Kata et elle (la) mangeait avec la pâte dans son ventre. Et Kata cherchait sa cuiller sans (la) voir. Puis il appelait les filles: « Eh, venez, nous allons à la rivière pour opérer l'ordalie de ma cuiller » Et elles partaient, elles arrivaient à la rivière et se rassemblaient. Konde (la préférée) se mettait debout, descendait, dans l'eau et parlait:» Banane, banane!, moi, quand j'allais chez Kata je ne cassais pas les calebasses de Kata, moi, je n'ai pas mangé la cuiller de Kata. Esprits de la rivière laissez-moi. Dieu, donnez-moi une chance. Moi de vous, je ne mangeais pas.» La rivière se séchait, elle sortait. Puis après Eluma se mettait debout, elle descendait dans la rivière et elle chantait la chanson que chantait son amie avant. La rivière se séchait, elle sortait. Toutes les jeunes filles se mettaient debout, opéraient la même ordalie ainsi, elles sortaient toutes victorieuses.

Et Mosekagbana se mettait debout, descendait dans la rivière et chantait la chanson que chantaient ses amies. Et l'eau de la rivière dépssait les genoux et montait aux hanches et elle chantait de nouveau; l'eau s'en allait des hanches et montait à la poitrine, Et elle chantait de nouveau; l'eau s'en allait de la poitrine, elle sortait, elle se changeait en un grand poisson et elle allait tomber dans une pêcherie de la rivière

Le propriétaire de la pêcherie, venait le lendemain voir son barrage. Quand il tirait la nasse; de la force (difficile à enlever), et il allait appeler les gens du village. Tout le monde venait. Les vieillards tiraient la nasse, tandis qu'ils chantaient: « nous le groupe(1) des vieillards, nous n'avons peur de rien. «Tandis qu'ils tiraient, la nasse ne sortait pas. Les vieillards se retiraient.

Les Pangi (groupe appelée Pangi) arrivaient: « nous, Pangi, nous ne laissons rien (de côté).» Ils tiraient, pas de sortie de la nasse Les patriarches arrivaient, tiraient, pas de sortie! Les adultes arrvaient: « nous les adultes.» ne reculons devant rien. « Quand ils tiraient, pas de sortie! Les jeunes hommes arrivaient. » Nous les jeunes.....! quand ils tiraient, pas de resultat. Les femmes arrivaient: « Nous, les femmes, nous n'avons pas peur»; quand elles tiraient la nasse, sans résultat! Le groupe des enfants arrivait, ils tiraient: « nous, les enfants, ne reculons devant rien.» Ils tiraient, la nasse sortait et ils enlevaient un très grand poisson.

Ils le coupaient, ils le partageaient, ils donnaient à la mère de Mosekagbana sa partie, elle (la) cuisaît et elle (sa partie du poisson) bouillait: « Maman me cuit, son enfant, elle met de l'huile et du sel.»

La mère dit: « Le poisson que je cuis, bout ainsi: Maman me cuit, son enfant; qu'est-ce que c'est?» Et la mère se levait, elle allait à l'arrière de la maison et Mosekagbana changeait en homme, elle allait dans la caisse de sa mère. La mère retournait, elle regardait, dans la caisse et: « Mon enfant est là ». Et la mère prenait des peaux d'une antilope zébrée et (les) arrangeait et son enfant était.....

N. Rood, Basankoso.

---

1) Classe d'âge.

La fondation du royaume de Kasanje.

H. Carvalho publia en 1890 une tradition orale qui relatait comment un certain Kinguri (1), fils du chef lunda Yala Mwaku, se disputa avec sa soeur Lueji et avec son mari Kibinda Ilunga, un Luba qui avait repris le pouvoir dans la chefferie lunda. Kinguri émigra en Angola et proposa ses services au gouverneur qui s'appelait Manuel. Celui-ci utilisa les immigrants comme troupes auxiliaires dans la lutte contre le Ngola (2). Après la guerre il autorisa Kinguri à se fixer près d'Ambaca. Quelques années après Kinguri émigra de là et alla fonder entre la Lui et le Kwango, l'état des Imbangala, mieux connu comme le royaume de Kasanje.

Cette tradition ne relate pas seulement la fondation de ce royaume, mais permet aussi, d'après H. Carvalho, de fixer une date approximative pour la fondation de l'empire lunda. Cette date peut être dérivée de la date à laquelle Kinguri aurait rencontré le gouverneur « Manuel ». E. Verhulpen dérive de cette donnée la chronologie de l'histoire de tous les peuples du Katanga (3), P. Plancquaert celle de l'histoire Yaka, du moins en partie (4), et enfin elle peut encore être invoquée comme date de base pour les chronologies de l'histoire des peuples du Kwango. Cette date semble si certaine qu'on en est même arrivé à dire: «ou il (Kinguri) rencontra le gouverneur de Luanda entre 1606 et 1609» (5) sans invoquer les raisons qui nous feraient admettre cette date. Plus sérieux encore, tous les auteurs ont accepté la version de H. Carvalho sans la moindre hésitation et cette tradition clef n'a jamais été soumise à un examen critique.

Cet article se propose de comparer la version Carvalho aux autres versions publiées d'origine imbangala, à d'autres versions lunda et à quelques versions d'autres peuples (6). Les données traditionelles seront alors confrontées avec les données écrites contemporaines, la question chronologique sera reprise et une reconstitution de la fondation de l'état de Kasanje terminera cette étude.

1. La version de Carvalho.

Les anciens Lunda ou Bungo étaient organisés dans un grand nombre de petites chefferies indépendantes les unes des autres. Le chef de chaque groupe, le « seigneur de l'état », était investi légalement lorsqu'il recevait le *lukano,* un bracelet de nerfs humains. Tous les chefs étaient parents, tous respectaient et honoraient Yala

---

1. Il existe une grande variabilité dans l'orthographe des noms propres et des noms de lieu. Pour les premiers nous avons tenté de transcrire le nom en orthographe « Africa ». Les seconds ont été laissés tels quels.
2 Ngola est le titre du roi du Ndongo. Le Ndongo est situé entre les rivières Bengo et Kwanza au cœur de l'Angola. Les Portugais combattaient le Ngola depuis 1580,
3. E. VERHULPEN, p. 1030 et les tableaux chronologiques.
4. P. PLANCQUAERT, p. 75 79.
5. C. M. N. WHITE, p. 34. Cette affirmation est reprise par M. Mc CULLOCH, note p. 7.
6. Il n'a été utilisé que des versions déjà publiées.

Mwaku, l'aîné de tous. Sa résidence était près de la Kalaany (1). De sa première femme Kondi il eut deux fils, Kinguri et Yala, et une fille Lueji. Ses fils étaient des bons à rien, paresseux et cruels envers leur père. On dit que Kinguri était si sanguinaire qu'il fixait la pointe de sa lance sur la poitrine d'un esclave chaque fois qu'il voulait se lever. Il appuyait sur la lance en se levant et transperçait le malheureux. Un jour le vieux Yala Mwaku tressait une natte et faisait tremper les fibres qu'il utilisait dans un bol d'eau placé à ses côtés. Ses fils rentrèrent, et croyant que le bol contenait du vin de palme lui demandèrent d'en boire. Leur père leur dit que c'était de l'eau. Ils ne voulurent pas le croire et se mirent à le battre si fort qu'il en serait mort si Lueji n'était survenue. Voyant la scène elle appela les dignitaires *mwata*, qui sauvèrent Yala Mwaku. Celui-ci indigné maudit ses fils et proclama que sa fille lui succéderait. Ensuite il mourut des coups reçus. Lueji fut investie du *lukano* et se maria peu après avec un chasseur luba venu du nord-est. Son mari, Kibinda Ilunga, était un fils de Mutombo Mukulu des Bena Kalundwe (2). Peu après Lueji demanda aux Lunda d'honorer son mari comme chef autant qu'elle même. Kinguri refusa de rendre des honneurs à cet étranger et annonça qu'il quittait le pays pour en conquérir un autre d'où il reviendrait pour chasser Lueji et son mari. Il suivit la route qu'on appelle encore le chemin de Kinguri vers Kimbundo et alla ensuite vers les sources de la Kwanza. Cela prit longtemps car les émigrés devaient combattre les gens qu'ils rencontraient en route et chasser pour assurer leur ravitaillement. Ils parvinrent au Libolo et Kinguri se lia d'amitié avec quelques chefs locaux, surtout avec Angonga dont il épousa la soeur. Il restait là parce que les Portugais étaient engagés dans une guerre meurtrière sur l'autre rive de la Kwanza avec le Ngola Nzinga et Andondo et ses vassaux, ce qui empêchait Kinguri de traverser la Kwanza. Kinguri se remit cependant en marche longeant la rive sud de la Kwanza jusque vers les chutes de Cambambe où il traversa la rivière. Il n'y avait pas encore un *presidio* à cet endroit, mais il y en avait un à Massangano plus en aval.

Kinguri fit savoir au commandant de Massangano qu'il voulait se mettre au service des Portugais et le commandant l'envoya chez le gouverneur à Lunda. Kinguri réitéra son offre. demandant en compensation des terres pour ses compagnons et lui-même. Le gouverneur, Dom Manuel, l'accepta. Kinguri et les siens furent entrainés et reçurent des armes ainsi qu'un drapeau rouge portant une couronne noire et une devise bleue rappelant que le roi du Portugal était le souverain des Imbangala. Ce drapeau se trouve d'ailleurs toujours chez Kasanje. Après la guerre Kinguri put se fixer entre Ambaca et Golungo, près de la rivière Kamweji. Il garda les armes reçues des Portugais et commença à cultiver le sol. Mais les récoltes ne poussèrent pas bien et les Imbangala surnommèrent leur terre: Lukamba (stérile). Quittant ces terrains improductifs, ils poussèrent vers le nord-est et repoussèrent les peuples autochtones sur l'autre rive de la Lui. Ils se fixèrent eux-mêmes près de la saline holo de Ambando. Les Holo leur cédèrent le produit des salines et Kinguri fit semer les récoltes. Mais il apprit par des chasseurs que les terres sur l'autre rive de la Lui étaient bien meilleures et qu'on y trouvait aussi deux grandes salines, que Kinguri baptisa Lutona et Kilunda. La population au-

1. La haute Bushimai, territoire de Kapanga.
2. Nous ne reproduisons pas ici le détail de la rencontre entre Kibinda et Lueji.

tochtone était pende. C'était la même qui avait été chassée depuis Ambaka. Ces Pende forment d'ailleurs toujours la majorité des Bondo de Ndala Kisua. Kinguri fit appel à son beau père Angonga et celui-ci vint à son aide avec beaucoup de monde. Le pays fut conquis et il fut décidé qu'à chaque descendant matrilinéaire de Kinguri succèderait un descendant de Angonga. La lignée de Kinguri prit le nom de Kulashingo, du nom de sa première femme. Peu après un groupe de gens originaires du Ndongo vint s'établir chez eux sous la direction d'un certain Kalunga. On décida alors qu'un descendant Kalunga succèderait après un chef Angonga et avant un chef Kulashingo. Kinguri mourut et son neveu Kasanje lui succédà et fonda la capitale à l'endroit du centre commercial actuel. Le peuple s'appela Bangala (Imbangala) d'un nom qu'ils avaient reçu lors de leur séjour à Ambaca (1).

H. Carvalho ne dit pas où il récolta cette version. Mais elle semble bie être une reconstitution qu'il fit lui-même à partir de versions lunda recueillies en 1888 et de versions imbangala dont nous ne savons pas très bien s'il les recueillit lui-même ou s'il utilisa les notes ou les récits d'un autre européen. L'interprétation personnelle de Carvalho peut avoir joué un rôle considérable dans l'agencement de son récit. Nous possédons heureusement des versions moins élaborées qui permettront un contrôle de cette version.

2. La version de Cavazzi.

G. Cavazzi récolta cette version au Matamba, probablement vers 1667 C'est la plus ancienne version qui nous est connue. Elle est malheureusement très difficile à interpréter pour les raisons suivantes Suivant Cavazzi les Imbangala sont des Jaga. Et les Jaga se sont alliés avec Anna Nzinga, reine du Matamba et du Ndongo, dont Cavazzi était le confesseur. Il s'en suit qu'il relate l'histoire antérieure de la classe dirigeante du Matamba et que son récit est un mélange de traditions du Ndongo, de traditions jaga et de traditions imbangala.

Les Jaga étaient des bandes armées et nomades vivant de rapines. Ils étaient originaires de l'Afrique centrale (1) et étaient apparus d'abord en 1568. En cette année ils traversèrent le Kwango et allèrent piller San Salvador, capitale du royaume du Congo. Le roi fit appel aux Portugais et Francisco Gouvea vint avec une armée de six cents soldats libérer le royaume. Les Jaga furent dispersés et chassés du Kongo vers 1572 (2). Ils se répandirent ensuite en Angola, et certains de leurs groupes prirent le nom de Imbangola (3). Il ressort clairement de toutes les sources que les Jaga adoptaient de nombreux partisans parmi les populations qu'ils parcouraient et qu'après une génération ils avaient absorbé un grand nombre de guerriers locaux. Il ne fait pratiquement pas de doute que les habitants de Kasanje sont considérés comme Jaga (4).

---

1 .H. CARVALHO, p. 59-85. Les références au présent sont au présent de Carvalho, soit vers 1888.

1. L'origine des Jaga ne peut être discutée ici d'une façon complète Notons que F. PIGAFETTA, p. 42, 84 155 (vers 1583), B. REBELLO DE ARAGAO, p. 16-17 (vers 1618), O. PE CADORNEGA, 111, p. 222 (vers 1660), G. CAVAZZI, 11 sect. 1 (vers 1667) disent que les Jaga venaient de l'intérieur de l'Afrique centrale. A. BATTELL, p. 19 (vers 1601-1603) rencontre des Jaga à l'embouchure du Cuvo et vit avec eux pendant un an et demi ou plus. Ils s'appelaient Imbangola (Imbangala) et se disaient originaires des montagnes du lion, d'où ils avaient passé à San Salvador pour se diriger ensuite vers l'est du Ndongo et de là vers le Cuvo. Cfr. pp. 19-20; 83 84;84 note 2; 19 note 4. Ravenstein nous dit que la référence aux montagnes du lion proviendrait de Pigafetta. C'est une erreur. Pigafetta n'en parle pas.

2. R. DELGADO, 1, p 245-246.

3. A. BATTELL, p. 84.

4. Non seulement le titre de « Jaga » du roi en témoigne, mais O. DE CADORNEGA, 111, section 111 le considère même comme le leader de tous les Jaga.

Cavazzi raconte que trois capitaines du grand Jaga, les chefs Dongij, Dumba et Candonga entrèrent dans les pays actuellement occupés par les Imbangala et y fondèrent des chefferies (5). Après la mort de Zimbo, le grand Jaga, chaque capitaine devint indépendant et après la mort de Dongij, sa femme Musasa et sa fille Temba Ndumba reprirent la direction de l'état. Temba Ndumba devint la chéfesse militaire et assuma rapidemant tous les pouvoirs. Elle est connue pour les lois inhumaines qu'elle promulgua. Elle épousa un certain Kulembe et fut empoisonnée par lui, deux évènements qui du temps de Cavazzi étaient commémorés dans les chansons jaga. Kulembe et ses capitaines Kalunda, Kayembe, Kasa, Kabuko, Kayomba, etc. conquirent le Matamba. Après lui succéda Kinguri, dont le nom signifie « le lion ». Ce fut un grand guerrier, qui mourut pendant une guerre au Ndongo. Son successeur Kulashimbo fut assassiné par les Jaga, parce qu'il était trop doux. Il fut remplacé par Kasanje qui fut succédé par Kayombe, Kabuko, Kasa et d'autres. En 1648 règnait un Kasanje Kalunga (1).

Dans cette version Kulembe conquiert le Matamba et ce probablement à partir du pays Imbangala où l'on retrouve ses successeurs. Cette conquête est toute relative d'ailleurs, puisque Cavazzi lui-même nous dit que Nzinga conquit le Matamba sur une ancienne dynastie (2). Les noms des successeurs de Kasanje sont assez douteux. Ils se retrouvent tous dans la liste des capitaines de Kulembe. En outre il existe un hiatus entre eux et le Jaga de 1648. Ceci est une indication certaine que la tradition notée par Cavazzi n'est pas très bien informée. En effet le royaume était jeune et il est certain qu'à Cassange, sa capitale, on devait encore se rappeler tous les rois (3). On ne retiendra de cette tradition que le fait que Kinguri est mentionné, qu'on dit qu'il mourut au Ndongo, que ce fut un grand guerrier et que c'était un Jaga. Peut-être peut-on rapprocher le nom de Kulashimbo de Kulashingo, qu'on retrouve dans d'autres versions.

3. Les versions imbangala.

Des traditions imbangala ont été receuillies par A. R. Neves en 1850, F. Valdez en 1852, O, Schütt en 1878 et C. Von François vers 1880. Celle de Neves est la seule version détaillée. Il la récolta à Cassange, à l'occasion de transactions entre l'armée portugaise dont il faisait partie et les Imbangala, au sujet de l'intronisation d'un nouveau Jaga.

Selon Neves Kinguri kya Bangela (4) vivait au Nyana, un district du Lunda proche de celui du roi, qui était le père de Kinguri. Celui-ci était l'héritier légitime, mais sa soeur Manyungo, l'aînée de tous les enfants, briguait la succession et réussit à rallier son père à sa cause (5). Kinguri, trop faible pour résister au roi, émigra avec ses chefs, Mlonga, Kakengo, Kibonde, Pande, Mbumba, Kinda, Kahete kaKinzunzo, Ngunza aBangela et Kalanda vers le pays de Kahunze. Il était

---

5. Cette chefferie de Dongij existait encore en 1878. Elle se trouve à la frontière du pays imbangala, mais est une chefferie minungo. Chr. O. SCHUETT, p. 117. Cavazzi disait qu'elle était en existence de son temps.

1. G. CAVAZZI. II. nº 1-33.

2. G. CAVAZZI. VI. nº 1; p 112.

3. H. CARVALHO. p. 82-84. et A. R. NEVES. p. 108 donnent une liste complète de Jaga.

4. Seton Neves le nom Imbangala provient de Bangala.

5. La succession aurait été patrilinéaire. ce qui est pour le moins étrange.

très cruel et avait l'habitude de poser la pointe de deux lances sur le dos de deux esclaves. En se levant il s'appuyait sur les lances et tuait ainsi les esclaves. Le roi entendit parler de cette cruauté et exila Kinguri. Celui-ci émigra vers les sources des rivières Pulo et Lukombo. Quelque temps après les chefs Munjumbo aKafushe, Kapenda kaMulemba, Bumba aTumba, Kambunge kaTembo, Mushi, Ndumba aTembo, Ndumba aPeso, Malundo et Musongo quittèrent également le pays et vinrent s'installer près de Kinguri (1). Pendant ce temps des chasseurs de Kinguri revinrent du Songo rapportant que les terres y étaient bonnes et qu'à Kazanga (Luanda) dans le pays de la reine Nzinga (2) des blancs étaient arrivés avec de très jolies armes. Kinguri traversa le Kileulo (3) vers Bola Cassache et y trouva le chef Sungwe aMboluma. La deuxième vague de chefs qui avaient rejoint Kinguri à la Lukombo ne l'accompagnèrent pas plus loin. Après quelque temps Sungwe lassé des cruautés de Kinguri et en accord avec les compagnons de celui-ci décida de le tuer. Il lui construisit une habitation dont la seule entrée était la porte et dont les murs étaient renforcés. Une nuit, pendant que Kinguri dormait, les conjurés barricadèrent la porte. Kinguri ne parvint pas à sortir et mourut misérablement.

Le neveu de Kinguri, Kasanje ka Imba ou Kasanje kaKulashingo lui succéda. Il se mit en marche suivant la Kwanza vers la mer. Il ne parvint cependant pas à joindre les Portugais qui étaient sur l'île Muxima aLunda, l'île de Luanda (4). La reine Nzinga, plus forte que Kasanje, lui barrait la route aux environs de Luanda et lui interdisait de commercer avec les blancs. Mais quelques chefs de Nzinga, mécontents de leur reine, se joignirent à Kasanje. Avec leur aide il chassa la reine de Luanda vers la Milemba aCangola, actuellement la Têba et invita le chef des Portugais à venir s'installer sur la terre ferme. Celui-ci leur fit dire que cela était impossible, que Nzinga était encore trop près de la côté. Il leur offrit son aide pour la chasser plus loin. Imbangala et Portugais battirent Nzinga qui dut s'enfuir via Kakuako, Kifa-Ngondo (5), Mujo-Kalungembo (6) et Nome où elle disparut pour réapparaître à Pungo aNdongo, appelé alors Ganga aMbwa. Kasanje se rendit alors chez le chef des Portugais qui lui donna deux drapeaux, une image en or (7), des tissus et de l'eau de vie. Ensuite il voulut marquer Kasanje au fer, comme vassal du Portugal (8), mais celui-ci refusa et proposa de marquer les drapeaux, ce qui fut fait. Les Portugais auraient voulu installer les Imbangala sur les terres aban-

---

1. Cette seconde vague comprenait les Cokwe, les Shinje ou du moins leurs chefs et des chefs songo. Cfr. M. MC CULLOCH, p. 11-12, p. 33.

2. La tradition ne parle pas de reine, mais du roi Nzinga, même quand elle parle de la reine D. Anne Nzinga. La référence au nom Nzinga peut signifier ici soit simplement le Ngola, soit le roi Nzinga (mort en 1617) ou la reine Nzinga intronisée en 1624.

3 Ce nom comme celui de Pulo et Lukombo n'a pas pu être retrouvé sur la carte.

4. Est-ce vraiment l'île de Luanda? Ne serait-ce pas celle du fort de Muxima?

5. Neves dit que Nzinga y perdit son cuivre puisque ngondo signifie « cuivre ».

6. Neves note que le nom est Mujo a prata et que Nzinga y perdit son argent, puisque argent se dit Kalungembo. Mais le même mot Kalungembo signifie aussi vase à eau et peut-être y perdit-elle ses vases à eau? Le nom est donc Kalungembo.

7. Cachorro: un jeune chien, un léopard ou lion.

8. Il était courant XVIIe siècle de marquer les chefs vassaux au fer brûlant avec une marque représentant les armoiries du Portugal.

données par Nzinga, mais Kasanje refusa et se choisit lui-même un lieu de résidence à Lucamba (Ambaca). Une fois là, il fit appeler le reste du peuple qui était resté à Bola Cassache pendant les guerres. Ils cultivèrent pendant deux ans à Lucamba.

Un beau jour un éléphant détruisit les champs des femmes et les chasseurs se mirent à le poursuivre sans pouvoir le rattraper. Il les amena très loin, traversa le Bondo avec eux et arriva dans la région de Kina kyaKilamba, à l'endroit Koloryamwa. Ils y trouvèrent un certain Kikunga kyaNginje, parent du chef Kilamba. Celui-ci leur donna du tabac et du sel (2). De retour chez Kasanje ils déclarèrent que la terre y était meilleure et Kasanje décida de migrer. Il demanda la permission du « chef » portugais, un certain Miguel en lui disant que Lucamba n'était pas une bonne terre, qu'il n'y avait pas de bois, que les semences ne produisaient pas assez et que la terre plus loin était meilleure. Le « Chef » se déclara d'accord pourvu que Kasanje continue à lui envoyer fréquemment des ambassades avec des cadeaux. Kasanje se mit en route et en chemin il s'allia avec le *tendala* ou général de Nzinga, un certain Ngonga Mbande qui était accompagné de nombreux guerriers. Arrivant près de Kina kyaKilamba, Kasanje laissa les siens à Kamundai et alla à Cassanza où résidait Kilamba, huit lieues plus loin, pour demander des terres au chef. Kilamba ne refusa pas, mais dit, qu'il ne voulait pas donner des terres avant de mieux connaître les immigrants. Mais pendant ce temps les gens de Kasanje commencèrent à maltraiter ceux de Kilamba. Ce dernier, mécontent, annonça que si les mauvais traitements ne prenaient pas fin immédiatement, il n'accorderait pas les terres. Kasanje répondit qu'il était le plus fort, que Kilamba n'avait qu'à se soumettre et que les troubles prendraient fin. Là-dessus Kilamba mobilisa ses forces, attaqua Kasanje et le fit prisonnier.

Mais Kasanje avait laissé une épouse à Kina kyaKilamba. Il l'avait épousée jadis au Libolo, à Bola Cassache et elle l'avait rejoint à Lucamba et ici. Celle-ci appela maintenant ses trois frères à l'aide. Deux des trois, Kikata kyaHango et Huava Hango vinrent et s'unirent à Ngonga Mbande qui avait pris la direction après la capture de Kasanje. Ils décidèrent d'avoir recours à une ruse. Ils firent savoir à Kilamba qu'ils voulurent déserter la cause de Kasanje et l'invitèrent à venir chez eux. Ils avaient creusé un puits sous le lieu de réception et l'avaient recouvert d'une natte. Le premier jour que Kilamba vint, il ne se mit pas sur la natte. Le second il vint avec une concubine qui s'assit sur un côté de la natte qui reposait sur la terre ferme. Kilamba s'assit, tomba à travers la natte, fut tué et enterré sur le champ. La nouvelle se répandit et les gardiens de Kasanje s'enfuirent avec les autres partisans de Kilamba. Après ces évènements il fut décidé que la succession à la royauté se ferait comme suit. Après Kulashingo (le vrai Kasanje) succéderait Ngonga (de la lignée du *tendala* Ngonga Mbande) et ensuite un Kalunga, de la lignée de Huava Hango. Ce nom fut donné à la lignée parce que Huava avait fait fonction de Kalunga kaKilombo ou vice-roi des provinces. Kikata kyaHango fut nommé Kasa et eut le gouvernement d'une grande province du pays où il était maître absolu. Encore maintenant le Jaga ne peut commander cette région qu'en passant par le Kasa. Celui-ci est électeur et très influent dans le choix d'un nouveau Jaga.

---

2. Encore maintenant la région entre lui et Kwango est réputée pour son sel et son tabac.

Les petits chefs locaux, Zenze amaaje, Kikungo, Jyanjinje, Kangongo kaPango tombèrent entre les mains de Kasanje qui les traita bien. Ensuite le Jaga quitta Kamundai et alla s'installer sur les terres des petits chefs Kisongo kya Paso et Kanga ryaNdungo, qui se soumirent et lui remirent les insignes de leur dignité en signe de vassalité (1). Ensuite Kasanje libéra les autres petits chefs déjà mentionnés et leur fit administrer leurs terres en son nom. Ceci plut aux petits chefs encore libres, qui vinrent tous à son appel pour se soumettre. Seul un Use aNzungwe qui habitait sur la montagne Kasala ne le fit pas. Son village était si bien situé et si bien défendu que l'armée de Kasanje ne parvint pas à le vaincre. Les chefs de l'armée eurent alors recours à une ruse. Ils deposèrent quelques flèches au pied de la forteresse après y avoir attaché de la viande. Puis ils lâchèrent quelques faucons dans l'espoir qu'ils prendraient les flèches et les laisseraient tomber au dessus du village. Celà produirait une telle surprise qu'on l'attrubuerait à une magie extraordinaire et ferait capituler Use. La ruse réussit. Une flèche atteignit même un enfant qui mourut sur le champ. Use dit « Je m'attendais à ce qui devait venir d'en bas, mais pas à ce qui m'est tombé d'en haut. Celà est certainement un signe que si je continue la résistance, tout finira mal ». La-dessus lui et ses parents s'enfuirent chez les Hungo et Kasala capitula. La conquête était terminée et Kasanje mourut un an et demi après. Il fut succédé par Kasanje kaKulashingo, le dernier neveu de Kinguri. (2).

Ce récit est plus complet que celui de Carvalho, du moins en ce qui concerne les évènements qui se déroulèrent en Angola, et il semble plus proche des traditions imbangala. On y relève plus de noms locaux, y compris les noms de toute une série de chefs qui devaient encore exister en 1850 dans le royaume; le récit est mieux construit, les migrations et la mort de Kinguri découlant de sa cruauté, le reste des migrations découlant du désir de se rapprocher des Blancs pour faire du commerce, etc. Les démêlés des Imbangala avec les Portugais sont plus réalistes que la version Carvalho, du moins si on les compare avec ce que les sources du XVII[e] siècle nous en rapportent. La version Neves semble être plus correcte que celle de Carvalho quand elle dit que Kinguri mourut avant d'entrer en contact avec les Portugais et que Kasanje demanda la permission de quitter Lucamba à un « chef » portugais du nom de « Miguel ». Mais Carvalho semble plus correct quant à la séquence dans laquelle il faut placer la guerre contre le Ngola et l'acte de vassalité. Chez Neves ce dernier se passe après la guerre. Ceci est peu probable, les Portugais utilisant normalement des troupes auxiliaires de vassaux seulement. Carvalho nous laisse le nom « Dom Manuel » du gouverneur qui aurait accepté l'acte de vassalité, tandis que Neves dit qu'il s'agit du « chef » des Portugais. Il est très plausible que ce fut en effet le gouverneur. Mais il faut noter également que le récit du « marquage » de Neves semble proche de la réalité. Carvalho est ici moins détaillé.

Une critique interne du récit de Neves fait déceler plusieurs clichés : le récit de la cruauté de Kinguri qui se retrouve aussi chez Carvalho (1), celui du meurtre de Kilamba avec la ruse de la natte (2) et peut-être même celui de la

1. Par cet acte ils donnèrent à Kasanje un droit légal sur leurs terres.
2. A. R. NEVES, p. 96-108.
1. A. BASTIAN, I, 313 décrit le récit des lances. On l'attribue ici au duc de Sundi.
2. J. VANSINA, p. 66.

conquête de Kasala et du meurtre de Kinguri dans la case. Le fait que ces passages soient des clichés ne les élimine pas comme données historiques. Elles ramènent celles-ci aux faits que Kinguri dût partir du Lunda et fut tué (3), que Kilamba fut tué, malgré des avantages initiaux et que la place de Kasala fut conquise, malgré ses fortifications. Les récits sont mêlés de données étymologiques: le nom imbangala, les noms de lieux par où Nzinga avait fui, etc. Ceux-ci sont sans valeur. Enfin la version de l'avance de Kasanje vers la mer ne concorde pas avec des faits historiques connus. Paul Dias quitta l'île de Luanda en 1575 et s'installa sur la terre ferme à Luanda sans opposition. Les guerres avec le Ngola ne débutèrent qu'à 1580 (4).

F. Valdez rapporte simplement d'ouï-dire que Kulashingo avait été un vassal du Lunda qui s'était enfui et était venu s'installer en Golungo Alto et Ambaca, d'où il migra vers Cassanje. Il fut succédé par Ngongo de Libolo et ensuite par Kalunga. De là les trois dynasties (1). Les données proviennent presque certainement de la seconde expédition militaire au royaume, celle dont Neves fit également partie.

O. Schuett rassembla ses renseignements pendant un séjour d'environ un mois et à un moment où les autochtones lui étaient hostiles. Comme il arriva lors d'un interrègne et qu'il ne passa pas par la capitale, il est certain qu'il ne pouvait pas recueillir la tradition officielle de la bouche des meilleurs informateurs. Selon lui les Imbangala sont Lunda. Il y a trois cents ans un parent du roi lunda Kinguri kya-Bangala (2) était si orgueilleux que le roi décida de le déshériter au profit de sa sœur Lukokesha (3). Kinguri et son frère émigrèrent. Il alla à l'ouest, aida les Portugais dans leur lutte contre Nzinga et contre les Pende, qu'il chassa et dont il occupa les terres. Mais c'était un tyran. Il était si sanguinaire qu'il tuait des esclaves avec des couteaux, chaque fois qu'il s'asseyait ou qu'il se levait. Une conjuration fut ourdie contre lui Lors de la construction d'une nouvelle capitale on lui fit une hutte barricadée. Une fois entré par la porte, celle-ci fut bloquée par les conjurés, qui pratiquèrent un trou dans le toit et se mirent à déverser de la farine de manioc sur Kinguri jusqu'à ce qu'il étouffa. Kulashingo lui succéda. Il était marié à une femme du Libolo et devint l'ami d'un chef pende et l'amant de sa femme. Ensuite il tua le chef pende comme ils avaient tué Kinguri (4). C'est lui aussi qui promit aux Portuguais de leur payer tribut, s'ils ouvraient un marché dans sa capitale. Ce qu'ils firent. Après sa mort le peuple décida de faire alterner la royauté entre les dynasties de Kulashingo, Ngonga et Kalunga (5). Schuett note encore que Musumbo Kafushi, un grand chef Songo « pur » est venu avec Kinguri du Lunda, en tant que porte-parole (*msumbo*) de celui ci.

C. Von François note en 1888 que Kulashinga quitta Ambaca, s'allia avec Ngongo du Libolo et Kalunga de Bondo et tendit avec eux le piège de la natte au chef pende Hamba. Celui-ci fut tué et ses fils reconnurent Kulashingo comme chef (6)

A. de Almeida note que Kinguri prend le nom de Kulashingo après son arrivée en Angola et que son général ou Angola Ambole était Andala Kisua, le grand chef du Bondo (7)

3. Le récit des couteaux donne une justification esthétique pour le départ du Lunda, celui du meurtre dans la case hermétique est justifié par celui du couteaux et est lui même une élaboration sur la mort de Kinguri. Les deux autres clichés doivent être traités de la même façon.
4. R. DELGADO, I. p. 275-277
1. F. VALDEZ, II. 155-156.
2. Selon Schuett le nom Imbangala vient de Bangala, second nom de Kinguri.
3. Rukonkesh (Lukonkesha) est un titre politique féminin au Lunda.
4. On voit comment l'épisode de la hutte sert ici de cliché.
5. O. SCHUETT, p. 79 80, 103.
6. C. VON FRANCOIS, p. 275-279.
7. A. DE ALMEIDA TEIXEIRA, p. 74.

Toutes ces versions sont essentiellement en accord avec celle de Neves et la confirment simplement. La mention de chefs du Bondo et du Songo indique, soit que le prestige des Jaga est si grand que ces dynasties locales veulent se rattacher à la sienne, soit qu'elles aient eu une même origine, peut-être non pas comme compagnons de Kinguri, mais comme alliés gagnés en Angola. De toutes ces traditions Imbangala il ressort que sous les réserves déjà faites, celle de Neves est la meilleure et doit être suivie plutôt que celle de Carvalho.

4. Les versions lunda.

Les tous premiers voyageurs au pays lunda, Baptista (1808) et Graça (1846) ne nous ont pas laissé de versions des traditions de Lueji et Kinguri. Notre source la plus ancienne est P. Pogge en 1875. Ensuite vient la tradition de Carvalho en 1888, puis celle de L. Duysters en 1927, qui fut utilisée par E. Verhulpen en 1936 et enfin celle de M. Van den Byvang en 1937.

Les renseignements de Pogge dérivent de Deserra ou Beserra qui habitait depuis onze ans à la capitale lunda au moment de la visite de Pogge en 1875 (1). Ils peuvent donc dater de 1865 environ, Mutombo Mukulu, dit Pogge, avait quatre fils, Kanjika, Kasongo Nomwimbo, Kibinda Ilunga et Maju. Kanyika fonda le royaume Kanyok, Maju celui de Mai Munene et Kibinda celui du Lunda. En ce temps là vivait près de la Kalaany un chef Yaav, qui avait deux fils et une fille. Il faisait des nattes et du vin de palme. Un jour ses fils surviennent et lui demandent du vin. Le père n'avait que de l'eau dans laquelle il faisait tremper les fibres de la natte qu'il était en train de tresser. Les fils furieux injurièrent leur père, qui les maudit et donna la succession à sa fille Lueji. Les deux fils durent s'enfuir. Lueji se maria à Kibinda Ilunga, qui prit le nom de Yaav. Mais il ne fut pas reconnu par un chef lunda, qui s'enfuit et alla habiter à l'ouest du Kwango, dans la zône portugaise. Lors de la guerre entre ces derniers et Nzinga, Kinguri, le chef lunda, demanda un pays pour s'établir et le gouvernement lui attribua celui de Kasanje.

Ce texte s'accorde de très près avec celui de Carvalho. Mais il y a un hiatus curieux. Les fils sont maudits et partent. Par après un chef lunda, Kinguri, part pour ne pas obéir à Kibinda Ilunga. La version Carvalho est beaucoup plus consistante ici. On peut même se demander si Pogge n'avait pas mal compris Biserra lorsque le récit lui fut conté.

Selon la version L. Duysters (2) Yala Mwaku eut deux fils Sakalende et Konde. Konde lui succéda et eut deux fils: Kinguri et Cinyama et une fille Lueji. La dispute a lieu entre Konde et ses fils et tout, jusque dans les détails, s'accorde avec la version Carvalho jusqu'au moment où Kibinda Ilunga reprend le pouvoir. Kinguri et Cinyama refusent de le reconnaître et Kinguri part le premier. Il traverse la Luisa, la Lulua près de Cala, et attend dans l'espoir que sa sœur le rappelle. Personne ne vient et il se remet en marche, traverse le Kasai près de Mboko, longe la Kayila, traverse la Luembe vers Nakantenge, puis la Lalueji, la Lufiji la Cihumbu, la Luacimu, la Cikapa et arrive au Kwango où il construit le village Luanda. Ses gens s'appelèrent Imbangala et restèrent en relations avec les Lunda. Kinguri, aussi appelé Kasaje mu Kwango par les Lunda, se rendit chez les

1. P. POGGE. 224 226.
2. L. DUYSTERS, p. 81-85.

Portugais qui n'avaient pas encore atteint le Kwango et fit soumission. Il en reçut des cadeaux et au retour il envoya à Lueji une caravane chargée de produits européens; étoffes, fusils, poudre, perles, vaisselle et miroirs.

M. Van den Byvang dit que Yala Mwaku avait épousé Konde et qu'elle fut la mère de Kinguri, Cinyama et Lueji. Ceux-ci se disputèrent avec leur père quand il leur avait laissé boire l'eau dans laquelle il mettait tremper les fibres pour sa natte en croyant qu'il s'agissait de vin de palme. Le père fut insulté et Kinguri le frappa même. Yala Mwaku répudia ses fils et remit son bracelet de chef à Lueji qui prit le titre de Swana Mulunda. Van den Byvang dit que ses informateurs nient que Kinguri et Cinyama auraient tué Yala Mwaku. Ceux-ci ne partirent que quand Kibinda Ilunga reprit le pouvoir. Le récit du voyage de Kinguri diffère considérablement de ceux de Carvalho et Duysters. Kinguri partit avec Katende qui le quitta pour aller fonder une chefferie Luena, non loin de l'endroit où Cinyama, son oncle, s'était installé. Saluseke, un autre compagnon, resta près du Kasai. Le passage du Kasai est très difficile: Kanika kaTembo frère de Kinguri, de Ndonji de MwaNdumba et de Mungundja avait laissé enterrer une de ses nièces mortes en couches par son mari, au lieu de participer lui-même à l'enterrement. Le mari vint par après au bord du Kasai et y abattit un oiseau. Dans le jabot de celui-ci il trouva des graines de millet et de sorgho. Comme les émigrants souffraient de la faim sur la rive droite du Kasai ils se rendirent compte qu'il devait y avoir des vivres sur la rive gauche et décidèrent de passer la rivière. Les hommes voulaient sauter le Kasai, mais chaque fois qu'ils s'élançaient la rivière s'élargissait et ils se noyaient. Finalement un certain Ngonji fit un pont en bois de *muyembo* (1) et ils purent passer. L'endroit Hamuwewe où ceci se passe s'appelle toujours *Hamuwewe hacau pako na Ngonji*. Kinguri prit les devants avec Ngonji tandis que Kanika récompensa le mari en le nommant Muyombo avec charge n'enterrer les chefs et il nomma Ngonji à la fonction de sacrer les rois en leur remettant les insignes du pouvoir (2).

Kanika se mit ensuite en marche et tenta de retrouver le chemin par où Kinguri avait déjà passé. Il finit par s'établir chez les Songo et les autres chefs qui l'avaient accompagné fondèrent les premières chefferies Cokwe. Kinguri, lui, était allé s'établir près du Kwango, y devint le chef des aborigènes « Ignambala » et prit le nom de Kasanje. Mwabumba prit la même route que lui, mais s'arrêta sur la Lumaka où il trouva un terrain riche en fer. De là la chanson: « On prit le village d'abord/ Ndonji a pris la Kalimba (1)/ Kasanje le meilleur/ Bumba a pris Lumaka/Lumaka de MwaBumba » (2). Les aventures de Kinguri en Angola sont reprises de Carvalho (3).

Il est quasi certain que le récit de Van den Byvang s'applique à la seconde migration, celle des Cokwe. Mais on retiendra quand même que Kinguri serait parti avec un Ndonji et un Bumba, qui seraient restés en cours de route. Pour le res-

---

1. L'arbre considéré comme reposoir des esprits des ancêtres.

2. Le récit de Van den Byvang n'est pas clair. Il dit d'abord que Ngonji pari avec Kinguri puis, qu'il reste au Kasai comme gardien des regalia, et que ses descendants y vivent toujours. Comme Kibinda et Lueji étaient souverains on ne voit pas bien en plus, comment Kanika pouvait conférer cette charge...

1. Ce Ndonji est peut-être celui cité par Cavazzi, le nom étant un titre. Van den Byvang a peut-être voulu dire que Kinguri et Ndonji traversèrent le Kasai et le nom Ngonji serait une erreur?

2. Bumba est le nom du chef, mwa est l'équivalent de « chef ».

3. M. VAN DEN BYVANG, pp. 428-437.

te toutes les versions sont remarquablement similaires et se réduisent aux points essentiels suivants: Yala Mwaku instaure la matrilinéarité, ou, du moins, laisse son pouvoir à sa fille. Celle-ci se marie avec un étranger luba qui reprend le pays. Kinguri et Cinyama doivent émigrer. La route de Kinguri vers le Kwango est bien donnée dans la version Duysters et d'une façon plus vague par Carvalho. Une fois arrivé au Kwango toutes les versions à l'exception de celle de Carvalho ne donnent plus de renseignements valables. Ceci est un argument de plus pour considérer la version Carvalho. comme un composé de récits lunda et imbangala. Des recherches sur l'histoire lunda sont en cours depuis 1958 et M. F. Crine chercheur de l'IRSAC qui les conduit, décrira sans doute très exactement quelles sont les traditions lunda et quelles variantes on y trouve.

4. Traditions provenant des Pende, Ovimbundu, Sala Mpasu et Cokwe.

Les traditions ovimbundu et pende se rapportent à l'époque où Kinguri et Kasanje s'installèrent en Angola, les autres traitent du départ de Kinguri.

Déjà H. Von Wissmann (4) notait en 1885 que les Pende étaient très conscients d'avoir été chassés de leurs terres ancestrales par les Imbangala. Mais il fallut attendre les traditions publiées par Haveaux en 1954 pour avoir plus de détails. Les deux traditions publiées in extenso par Haveaux disent que les Pende habitaient au Ndongo et que leur chef était le Ngola. La version de Mukunzi (5) mentionne Kinguri et dit qu'il s'allia avec les Portugais et se battit contre Nzinga Mbandi, le Ngola (1). Les Pende furent repoussés vers le Kwango où ils durent se soumettre soit à Kasanje, soit à Kapenda kaMulemba, le chef Shinje, règnant sur l'autre rive. Mais ils se révoltèrent. quittèrent Kasanje, traversèrent le Kwango à Banza e Lunda et vinrent s'installer près de la Loange. L'informateur Kasanje se contente de dire que les Pende furent chassés par les Blancs, et ne mentionne pas Kinguri. D'autres traditions pende ont trait au départ de Kinguri. Celui-ci serait le neveu de Yala Mwaku, fils de Konde Malita, qui était la sœur de Mwaku. Il fut déshérité à cause de sa cruauté. Yala Mwaku fut tué lors d'une guerre contre le chef cokwe Kabamba (2) et Lueji succéda. Lors de son mariage avec Kibinda Ilunga, Kinguri et les siens, les Akwa Yongo (3), quitta le pays. Haveaux ne mentionne pas sa source ici, mais elle peut être d'origine lunda, soit de la cour de Mwata Kumbana ou de l'ex-Mai Munene (4).

Ces sources sont sensationelles en ce qu'elles rapprochent si fort l'histoire pende de l'histoire des Ngola. En ce qui nous concerne ici elles n'apportent cependant pas grand chose de neuf. Le témoignage le plus important est la mention de Nzinga Mbandi. Malheureusement Mukunzi est trop peu sûr pour qu'on puisse se fier uniquement à cette source. Mais s'il apparaissait que ce nom est signalé dans d'autres traditions pende on aurait un indice chronologique sérieux. En attendant

---

4. H. VON WISSMANN, p. 48 49.

5. Mukunzi est un jeune informateur qui a voyagé au Kwango, mais n'a pas été en Angola. Sa version est une reconstitution historique à partir de sources multiples plutôt qu'une seule version. Il est moins sûr que Kasanji, un informateur citant la tradition officielle d'une chefferie. Mukunzi a pu avoir des informations de Imbangala résidant au pays pende. Cfr. G. HAVEAUX, p. 3; p° 27-28.

1. Il mourut en 1617.

2. Ceci est étrange. Généralement on pense que les Cokwe sont des descendants du fils ou neveu de Yala Mwaku.

3. Une des trois régions du pays imbangala s'appelle toujours Yongo.

4. G. HAVEAUX, p. 3, 20-21, 27-28, 49-50.

nous devons considérer Mukunzi comme un historien lui-même et l'on peut noter qu'il estime que les évènements se sont déroulés pendant ce règne.

L. Magyar (5) raconte que Kinguri, ou plutôt Kanguri, quitta son pays natal vers le nord est avec Shakambunji (6) et vint chez les Songo à la Luando. Lui et ses compagnons étaient cruels, destructeurs et cannibales. Installés chez les Songo ils commencèrent à se diviser en factions et à se faire la guerre civile. Lassés de ce mode de vie, une partie du peuple dirigée par les *impakasero* (7) se révolta afin de transformer leur société en un peuple sédentaire, pacifique et agricole. Mais ils se heurtèrent à la résistance des Jaga, les dirigeants du pays et durent émigrer outre Kwanza dans les régions de Malemba et Kisendi. Les Jaga, affaiblis par le départ de la moitié du peuple se mélangèrent aux tribus environnantes et en reprirent les mœurs. Mais ils restèrent guerriers et devinrent une classe dominante. Ils s'établirent finalement à Kasanje. Quoique le but de cette tradition soit d'expliquer que la dynastie du Bihé dérive des *impakasero* elle confirme les versions qui disent que Kinguri resta en pays Songo et que sa suite fut considérée comme une bande jaga.

R. Ivens et H. Capello relevèrent en 1878 une version cokwe (1) selon laquelle les Imbangala sont descendants de Kasanje Tembo, frère de Ndumba Tembo, fondateur des Cokwe et Muzumbo Tembo, fondateur des Songo. Tous étaient enfants d'une femme Lunda Tembo ou Lukonkesha. Ici il n'y a pas de Kinguri. Mais la tradition est une légende étiologique, basée sur une généalogie simplifiée. Le cas est si clair et si simple que l'on peut négliger cette version complètement.

Des versions sur la dispute entre Mwaku et ses successeurs mâles, le mariage de Lueji et le départ de Kinguri se rencontrent probablement dans tous les groupes lundaisés, et semble rester essentiellement indentique (2). Les variantes ont trait le plus souvent à la nature exacte des liens entre Kinguri et le roi lunda. Chaque peuple adapte en effet cette parenté à ses propres coutumes, de façon à montrer que Kinguri était héritier légal et devait être déshérité. Des exemples de ces variantes ont déjà été donnés. Citons cependant une version SalaMpasu, donc non lundaisée, suivant laquelle Kinguri était le fils d'une femme lunda mariée à un Luba et cette femme était elle-même la fille d'une des deux sœurs de Mwaku. Ces deux sœurs étaient elles aussi mariées à des Luba. Tous ces Luba venaient de Mutombo Mukulu. Culturellement Kinguri aurait donc pu être influencé profondément par les Luba, et suivant P. Denolf, d'après des modèles Songye. Pour P. Denolf sa cruauté proverbiale en serait un indice certain (3).

Les sources non imbangala et non lunda sont schématiques mais confirment en substance les points suivants. Kinguri est écarté de la succession. Il part du Lunda lors du mariage de sa sœur, il s'arrête dans le pays songo Son peuple finit par occuper la région de Cassanje, après s'être battu contre les Ngola et les Pende et avoir été alliés aux Portugais.

---

5. L. MAGYAR. p 265 269. La tradition date de 1850.

6. Un nom Cokwe ou lunda.

7. impakasero ou buffles est aussi le nom de certaines troupes auxiliaires portugaises. Pour Magyar il s'agit d'une société de chasseurs caractère initiatique. L'existence d'une société pareille avec ce nom est parfaitement possible.

1. R. IVENS H. CAPELLO. p 190

2. Cfr M. MC CULLOCH. p 10-13. 33; C. M. N. WHITE. p 33-35.

3. P. DENOLF. p 365-397.

5. Les sources écrites.

C'est en 1575 que Dias fonda l'Angola, et la première référence certaine au royaume de Kasanje date de fin 1621 ou début 1622. Le gouverneur Joâo Correia de Sousa arriva en Angola 12 octobre de cette année et envoya immédiatement une mission chez le Ngola pour élaborer un traité de paix. Parmi les conditions posées par ce dernier se trouve que les Portugais devraient chasser le Jaga de Kasanji de ses terres, le Jaga étant un ennemi commun des Portugais et du Ngola (1). C'est donc entre ces deux dates que l'on doit placer la fondation du royaume de Kasanji. Les données suivantes, placées en ordre chronologique, pourront être utiles pour tenter de préciser les dates.

1583: fondation de Masangano (2).

1590: Première mention des Jaga de l'Angola par Abreu e Brito (3). Il parle de rois jaga « voisins » du Ndongo.

1599: Fondation de Muxima (4).

1601-3: A. Battell rencontre les Jaga près du Cuvo et vit avec eux pendant plus d'un an et demi (5).

1603: Manuel Cerveira Pereira prend la charge du gouvernement de l'Angola. Il est remplacé en 1607 par Dom Manuel Pereira Forjaz qui meurt le 14 avril 1611. Fin avril 1615 Manuel Cerveira Pereira reprend la charge jusqu'à son départ de Luanda le premier avril 1617 (6)

1604: Fondation de Cambambe (7).

1605 Le chef Axilambanza de Pungo Ndongo, battu quelques années avant par les Jaga, l'est par Manuel Cerveira Pereira et doit faire acte de vassalité (8).

1607/1608: Balthazar Rebello de Aragâo est envoyé en exploration vers l'est. Il décrit sa mission dans une relation d'environ 1618. Il y mentionne le Matamba, le Malemba, les Songo et les Shinje, mais non les Imbangala ou Cassanje. On peut en déduire que l'état ne devait pas exister au moment de l'exploration et que vers 1618 il était encore trop peu important, s'il existait, pour être noté parmi les formations politiques majeures du pays (9). Le même texte présente les Jaga comme des chefs de bandes nomades et non comme rois de royaumes stables, comme on aurait pu le déduire du texte de Abreu e Brito.

1607/1608: Dès l'arrivée de Dom Manuel Pereira Forjaz le capitaine mor Bento Banha Cardoso part en campagne contre des « chefs révoltés ». Après la mort de Dom Manuel il devient lui-même gouverneur et continue ses campagnes. En 1611 il en mena une contre les « chefs du Lumbu » dans le coeur du pays du Ngola. Il y fonda le presidio de Ango akikoito près de la Lukala et y nomma Roque de Saõ Miguel comme capitaine. Ce presidio fut le premier emplacement du futur centre de Ambaka (10).

---

1. R. DELGADO, 11, p. 79-80; p. 260.
2. R. DELGADO, 1, p. 287
3. D. ABREUE BRITO, p. 41. On peut aussi interpréter que le Ngola disposait de troupes jaga. Le texte di « Le roi du Matamba avec l'aide du roi du Kongo et celle du roi d'Angola et des Guindas et Yaguas, rois voisins du Ngola »
4. R DELGADO, 1, p. 361, n. 409 et B. REBELLO, p. 10.
5. A BATTELL, p. 20-35, 84.
6. O. DE CADORNEGA, 11, p. 563-565 et R. DELGADO, 11, p. 464.
7. R. DELGADO, I, 374.
8. R. DELGADO I, p. 376; A. BATTELL, 26.
9. B. REBELLO, p 16-17.
10. O. DE CADORNEGA, IX, p. 75 78.

1613: Par lettre du 27 février, Alvare II du Kongo demande au roi du Portugal et de l'Espagne, de ne pas permettre à ses gouverneurs en Angola d'utiliser des Jaga comme auxiliaires, parce qu'ils sont païens et cannibales. La lettre en parle comme si c'était une nouveauté. Elle fait probablement allusion à la campagne que mena Bento Banha Cardoso en 1612 contre les Dembo, vassaux du roi du Kongo (1).
1615/1616: Opérations contre des chefs rebelles dans la région de Ango et au Libolo. Il semble qu'une trêve règnait avec le Ngola (2).
1617: Accession du Ngola Mbandi pendant la première moitié de l'année (3).
1617: Fin août, arrivée du gouverneur Luis Mendes de Vasconcellos qui part en campagne contre un chef rebelle près de Ango à la fin de 1617 ou le début de 1618. Puis il décide d'attaquer le Ngola. Recrutant des Jaga aussi bien que d'autres troupes africaines il déplace Ango à Ambaca en 1617 et prend la capitale du Ngola en 1618. Le fils du gouverneur Joâo continue les opérations en 1618, 1619 et 1620. En 1618 il fait tuer 94 chefs et doit se battre contre les Jaga alliés Kasa, Donge et un autre Kasa, qui avaient passés du côté du Ngola. En 1620 le Ngola est finalement repoussé sur une île éloignée du Kwanza (4).
1616-1620: Une grande sécheresse règne dans la région de Ambaca (5).

Cet aperçu permet de conclure que tout ce qui est relaté par les traditions imbangala est bien possible, surtout si l'on tient compte du fait que les gens de Kasanje sont des Jaga. Est-il possible cependant de préciser davantage? Notons que Ravenstein et White pensent que l'acte de vassalité du Kasanje eut lieu entre 1606 et 1609 et que G. Haveaux pense que ce fut entre 1615 et 1617 (6).

Un *terminus ante quem* est aisé à établir. La demande faite par le Ngola en 1621 ou début 1622 est réitérée en mai ou juin 1623 et en août ou septembre de la même année Finalement le capitaine mor Pedro Sousa Coelho se met en campagne contre le Jaga Mais vexé parce que le Ngola lui demanda d'avancer le long de la Lukala et non au milieu du royaume de Ndongo où les gens se remettaient à peine des guerres précédentes, et en brouille avec l'évêque Simâo de Mascarenhas, qui faisait office de gouverneur, il se retira sur Ambaka, et la campagne n'eut aucun effet (7). Comme *terminus post quem* nous n'avons que le texte de Rebello déjà mentionné. L'argument du silence est assez faible. Il semble cependant quasi certain que le royaume n'existait pas en 1607. Le fait qu'une alliance entre Portugais et Jaga est considérée comme une chose nouvelle par le roi du Congo en 1612 ou 1613 peut aussi entrer en ligne de compte ici.

Pour être plus précis nous pouvons tenter de retrouver qui fut le « Manuel » du récit de Carvalho et le « Miguel » de celui de Neves. Le seul Miguel mentionné par les textes est le fondateur d'Ango. Or Lucamba où étaient installés les Imbangala tombe dans le rayon administratif d'Ango et l'on s'attendrait que le Kasanje demanderait la permission de partir au capitaine commandant de Ambaka ou de Ango et non ailleurs. Roque de Sâo Miguel fut nommé en 1611. Nous ne savons pas quand il quitta mais

---

1. Mgr J CUVELIER, L JADIN, p. 344. Voir aussi R. DELGADO, II, p. 34.
2. R. DELGADO, II, p 46-47.
3. R. DELGADO, II, p. 52.
4. R. DELGADO, II, p. 56-60; O. DE CADORNEGA, I, p. 88-99 et notes.
5. O. DE CADORNEGA, I, p. 99, note.
6. A. BATTELL, p 151, note 1; C. M. N. WHITE, p. 34; G HAVEAUX, p. 20.
7. O. DE CADORNEGA, I, note p. 157-161 Il y a deux sources écrites divergentes, dont une est contemporaine et non officielle; l'autre étant le catalogue des gouverneurs R. DELGADO suit la première et nous le rejoignons

ce fut avant 1617 date à laquelle le presidio fut transféré à Ambaka et où le gouverneur y nomma le capitaine Manuel Castanho (1). Or à ce moment là le Jaga devait être parti, puisqu'en 1620 on le retrouve attaquant le Ngola à partir du Cassanje. Il lui a fallu le temps d'organiser la conquête avant de retourner à l'attaque contre le Ngola. De plus en 1617 ou 1618 avec la guerre contre le Ngola en pleine action, quel commandant donnerait la permission à un jaga, vassal et allié, de quitter le pays, au lieu de rejoindre l'armée ? Le « Manuel » n'est donc pas le capitaine de Ambaca. Il peut être un des gouverneurs. Si l'on suit l'indication donnée par le nom « Miguel » ce ne peut être que Dom Manuel Pereira Forjaz et l'acte de vassalité doit dater de 1610 environ. Le départ de Lucamba date, entre 1612 et 1614. En 1615 il y eut une campagne contre des chefs rebelles de la région d'Ango et on n'aurait pas laissé partir le jaga allié En 1611 le gouverneur menait campagne contre le Ngola. Après 1615 la chronologie ne suit plus les indications des sources orales. La succession serait: guerre contre le Ngola-alliance et vassalité aux Portugais-seconde guerre contre le Ngola-installation à Lucamba. Comme les guerres durent rarement plus d'une saison sèche ou à la rigueur un an, un départ de Lucamba en 1616 signifie une arrivée en 1614 et une guerre en 1613 (qui ne semble pas avoir eu lieu) et un acte de vassalité après la mort de Dom Manuel en 1612 ou 1613.

La séquence chronologique qui s'adapte le mieux à la tradition orale est la suivante : acte de vassalité en 1610 et mobilisation. Campagne de 1611 contre le Ngola et arrivée à Lucamba en automne de cette année. Départ en automne de 1613 (2). Le départ de Bola Cassache doit être évalué alors à début 1610 ou fin 1609, la première guerre avec le Ngola étant probablement une action de courte durée.

Est-il possible de fixer une date pour le départ du Lunda ? On peut fixer un *terminus ante quem* en reprenant le *terminus ante quem* de 1621 en comptant un an pour chaque guerre et pour chaque résidence sauf Lucamba et Cassanje où il est évident qu'on ne peut compter moins de deux. Cela donne la date « avant 1612 ». On ne peut pas donner de *terminus post quem,* sauf à dire que le mouvement se fit avec une durée maximun de deux générations d'adultes : celle de Kinguri et celle de Kasange. Le départ de Kinguri et la fondation de l'empire par Kibinda Ilunga peut donc varier entre 1550 ou même avant et 1612.

Cette conclusion est vague. Elle a la mérite de montrer qu'on ne peut abandonner l'étude de la chronologie lunda. Il faut étudier les traditions existant dans les régions lubaisées et lundaisées, les Imbangala et leurs voisins, établir des chronologies relatives par génération et par règne et tenter de les accrocher à quelques dates bien connues : une éclipes (3), la visite de Lacerda chez le Kazembe en 1795 ou celle chez Luinyame du Luena en 1795 etc. On peut arriver alors à établir des moyennes chronologiques de générations et de règnes et les confronter avec les données fournies ici pour arriver à la date la plus probable.

En attendant toutes ces données on ne peut qu'estimer vaguement que ce départ eut lieu « vers 1600 » et constater que la chronologie de Verhulpen ets toujours la plus « raisonnable ».

---

1. O. DE CADORNEGA, II, p. 588, et I, p. 89.
2. Les départs devaient se faire avant la saison des semailles.
3. C. M. N. WHITE, p. 35 pense que les Lunda et Cokwe se rappellent de l'éclipse de 1680.

6. La fondation du royaume de Kasanje.

Une reconstitution de la fondation du royaume de Kasanje peut maintenant être entreprise. Vers 1600 un groupe, peut-être important, de Lunda quitta le pays sous la direction d'un certain Kinguri. Ils émigraient parce que un Luba avait pris le pouvoir dans leur pays d'origine. D'abord ils s'installèrent sur les haut plateaux où naissent le Kwango et le Kasai, mais ils en furent délogés par une seconde vague venue du Lunda, comprenant surtout des Cokwe. Ils furent poussés vers l'ouest et arrivèrent au pays Songo près de Bola Cassache. Kinguri y mourut ou fut tué par un chef local Sungwe a Mboluma. Un certain Kasanje, qui se disait son neveu, lui succéda. A cet endroit il semble à peu près certain que le groupe venu du Lunda se fondit dans une masse de Jaga. Ceux-ci se trouvaient à l'est du Ndongo depuis au moins 1594 et peut-être depuis une date antérieure à leur invasion du Kongo. Il est possible qu'une fraction du goupe quitta Bola pour se diriger vers le pays Ovimbundu. Il est certain que les Lunda et leurs alliés locaux y portaient le nom de Imbangala. Nous pensons même que les Jaga que Battell avait rencontrés et laissés en arrière près de Massangano faisaient maintenant, après 1603, partie de ce groupe.

Kasanje et ses alliés connaissaient bien l'existence des Portugais et voulaient commercer avec eux. Mais entre Bola et Cambambe le presidio fondé en 1604 il y avait Pungo a Ndongo la seconde capitale du Ngola. Il est probable que la première guerre de Cassange se déroula dans cette région, puisqu'il suivit la Kwanza en aval. Il arriva à Cambambe et à Massangano. De là on l'envoya à Luanda pour y faire acte de vassalité. Il le fit en 1610 et rejoignit ensuite l'armée de Bento Banha Cardoso. En 1611 eut lieu la campagne contre le Ngola. Les Portugais voulurent installer le Jaga sur des terres abandonnées par le Ngola, probablement près de la Lukala. Mais le Jaga savait très bien qu'un vassal vivant sous la jurisdiction effective d'un capitaine de presidio était plus que malheureux. Il eut donc soin d'aller se mettre juste assez loin pour échapper aux vexations des capitaines et pourtant assez près pour pouvoir profiter du commerce. Il est même probable qu'il continua à Lucamba une vie de rapines et de rafles d'esclaves. C'est ainsi que poussant vers l'est et délogeant les Pende de leurs positions, gagnant de nouveaux guerriers et même un général du Ngola à son camp il parvint à Cassange. Mais avant de partir de Lucamba il avait demandé l'autorisation, ou avait averti le commandant local de son départ. Nous pouvons passer qu'il arriva fin 1613 au Cassange et que ce ne fut pas avant l'automne 1614 qu'il eut conquis le pays. Mais les Pende se révoltèrent et abandonnèrent tout l'entre Lui-Kwango aux Imbangala. Ce fut peut-être encore en 1614 ou 1615. Enfin un et demi après la conquête le Kasange mourut, probablement en 1616.

Son successeur ou ses successeurs avaient rapidement consolidé leur royaume et repartaient à l'attaque contre le Ngola et le Matamba. Mais ils restèrent en contact commercial avec le Lunda et ils établirent un marché pour les Portugais à Cassange même dès 1650. A ce marché on vendait des esclaves, amenés soit par des caravanes lunda, ou razziés par les Imbangala dans le sud du Kwango actuel. C'est ainsi qu'ils provoquèrent des migrations majeures dans le bassin du Kwango. En Angola même le royaume devint « empire » et fut un des états africains dominants depuis 1625 jusque 1911.

J. Vansina

Ouvrages cités ;

ABREU E BRITO, D. ed. FERNER A., *Um inquerito a vida administrativa e economica de Angola e do Brasil*, Coimbra 1931.

ALMEIDA TEIXEIRA de, A , *Lunda, sua organizaçâo e occupaçâo*, Lisboa 1948.

BASTIAN, A. ,*Die Deutsche Expedition an der Loango Küste*, Iena 1874-1875.

BATTELL, A., ed. RAVENSTEIN, E. G., *The Strange Adventures of Andrew Battell of Leigh*, London 1901.

CADORNEGA, de O. ,*Historia geral das guerras angolanas*, 3 vol. Lisboa 1940-1942.

CAVAZZI, G. A., de MONTECUCCOLO, *Historische Beschreibung Der in dem untern Occidentalischen Mohrenland ligenden drey königreichen, Congo Matamba und Angola*, München 1694 (traduction de l'italien).

CUVELIER, Mgr J., JADIN, L. *L'ancien Congo d'après les archives romaines*, - IRCB (I) Tome XXXVI, fasc. 2., Bruxelles 1954.

DELGADO, R. *Historia de Angola*, 3 vol., Bengeulla-Lobito, 1948 1953.

DENOLF, P. *Aan den rand der Dibese*, - IRCB (I), tome XXXIV, Bruxelles 1954.

DIAS DE CARVALHO, H., *Expedição Portugueza ao Muatianva*, Lisboa 1890.

DUYSTERS, L. *Histoire des Aluunda* - Problèmes d'Afrique Centrale, 1958, II, p. 75-98.

HAVEAUX, G. L. *La tradition historique des Ba ende orientaux*, - IRCB (I) tome XXXVII fasc. I, Bruxelles 1954.

IVENS R., CAPELLO, H., *From Benguella to the Territory of the Yacca*, London 1892 (traduction du portugais)

MAGYAR, L. *Reisen in Süd Afrika in den Jahren 1849-1857*, Pest/Leipzig 1859.

MC CULLOCH, M., *The Southern Lunda and Related People*, Ethnographic Survey of Africa, West Central Africa I. London 1951.

NEVES A.R., *Memorias do expedição ao Cassange*, Lisboa 1854.

PIGAFETTA, F. ed.A. BURSSENS, *De Beschryvinghe vant groot ende vermaert Coninkrijck van Congo (1596)*-Kongo Overzee, 1941-1942,-VII-VIII,p.1-86,113-203. (traduit de l'italien).

PLANCQUAERT,M. *Les Jaga et les Bayaka du Kwango*,-IRCB (I), Tome III,fasc.I., Bruxelles 1932.

POGGE,P. *Im Reich des Muata Jamwo*, Berlin 1880.

REBELLO DE ARAGAO,B.,ed. CORDEIRO,L., *Terras e Minas Africanas - Memorias*-da Ultramar, Lisboa 1881.

SCHUETT, P. *Reisen im Südwestlichen Becken des Congo*, Berlin 1881.

VALDEZ, F.T., Six years of a Traveller's Life in Western Africa, 2 vol. London 1861

VAN DEN BYVANG, M., *Notice historique sur les Balunda*-Congo, 1937, avril,p.426-438, mai,p.548-562, juillet, p. 193 208.

VANSINA, J. ,*De la tradition orale*,-Annales du Musée Royal de l'Afrique Centrale. Série in 8°. Sciences humaines, n° 36. Tervuren 1961.

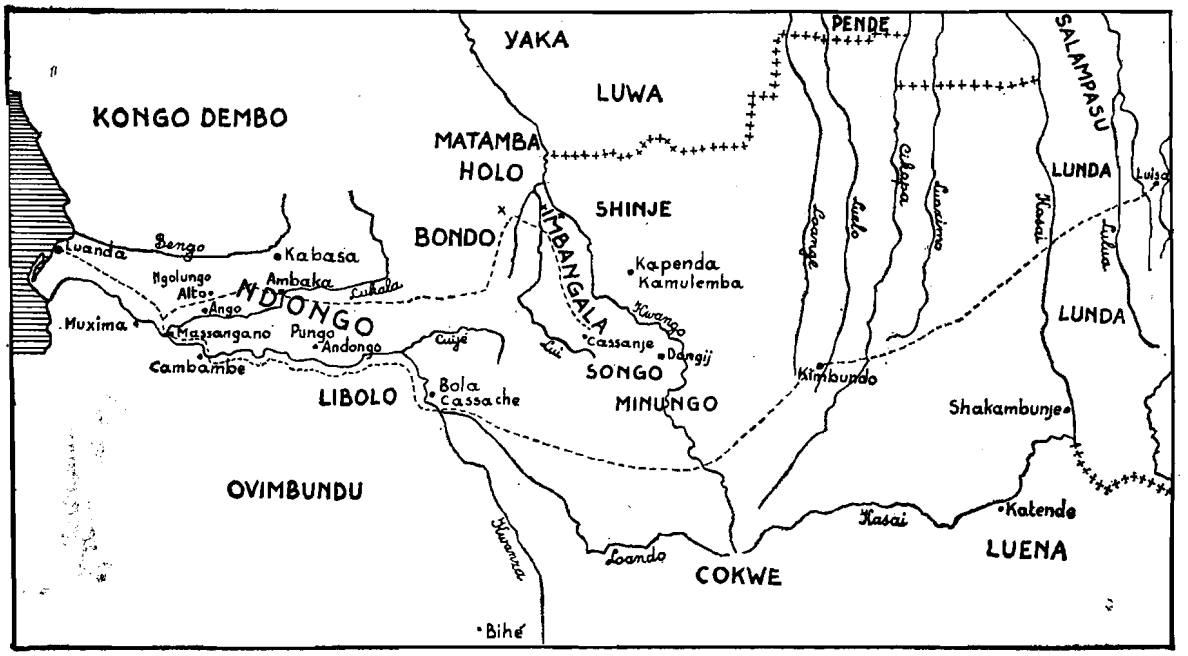
VERHULPEN, E., *Baluba et Balubaisés du Katanga*, Anvers 1936.

VON FRANCOIS, C., *Geschichtliches über die Bangala, Lunda und Kioko*,-Globus, 1888, L,III,n.18,p.273 sqq.

VON WISSMANN,H., WOLF, L. FRANCOIS,C., MUELLER,H. ,*Im Innern Afrikas*, Leipzig 1888.

WHITE, C.M.N. ,*The Balovale Peoples and their Historical Background*,-Human Problems in British Central Africa, 1949, VII, p.26-41.

(I): IRCB: Institut Royal Colonial Belge. Classe des sciences morales et politiques Mémoires. Collection in 8°.



LES MIGRATIONS DE KINGURI ET KASANJE

LEGENDE :

—— : Rivière

+++ : Frontière d'Etat

- - - : Route de Kinguri et Kasanje

Kwango : Nom de rivière

Ango : Nom de lieu ou de rivière

LIBOLO : Nom de région ou de peuple

x : Salines

Documenta

Eléments constructifs d'une civilisation d'inspiration négro-africaine.

La civilisation négro-africaine est avant tout conditionnée par le milieu physique et l'infrastructure économique. Un climat tropical et un milieu essentiellement agricole et pastoral ont conditionné la psychologie des habitants. Contrairement à l'homme blanc qui, face à l'objet, face à l'Autre le fixe, l'analyse, l'assimile, le Noir ne le voit pas, il le sent, il sympathise, s'identifie, s'assimile. Son abandon vers l'objet est animé par une raison qui tient du logos plus que de la ratio. «La raison européenne est analytique par utilisation, la raison nègre intuitive par participation».

Par l'émotion, se définissant comme la projection dans le monde mystico-magique, il accède à un état supérieur de connaissance. Son ontologie qui est avant tout une science de l'être est caractérisée par deux traits fondamentaux: le premier est que la hiérarchie des forces vitales ne peut qu'exprimer l'intégration de l'univers à la famille, le second est la place éminente qu'occupe l'homme vivant dans cette hiérarchie.

Sa religion est une religion agraire, ses génies des manifestations de l'environnement paysan, et une religion familiale, le prêtre est le chef de la famille clanique.

Le Négro-Africain ne vit et ne se réalise que par et dans la société. Celle-ci peut être considérée comme une pyramide dont les étages seraient consitués par la famille, le village, la tribu, le royaume et enfin l'empire. A côté de cette organisation verticale se situent sur le plan horizontal les fraternités d'âge, les confréries à rites secrets, les castes et les classes, les corporations de métier. En Europe, si le travail constitue un des problèmes majeurs, c'est à cause de la désacralisation de la société qui s'est concrétisée dans la formation de la propriété privée. En Afrique, le droit de propriété n'existe pas; il s'agit du droit d'usage, le sol appartenant au génie-terre. On est propriétaire non du sol mais de la moisson, non des arbres mais de fruits cueillis et c'est la nature du travail, collectif ou individuel, qui détermine celle de la propriété.

Les spécialistes de certaines techniques sont groupés en corporations qui sont à la fois des classes et des castes. Leurs travaux comme ceux des paysans et des pasteurs plongent dans la religion et la magie. Ainsi l'éthique négro-africaine se fonde sur son ontologie pour se réaliser dans ses activités sociales. Elle est sagesse active et consiste pour l'homme à reconnaître l'unité du monde et à travailler pour son ordination. L'expression la plus significative de cette éthique est l'honneur, c'est à-dire, l'intellectualisation du sentiment du divin. Honorer quelqu'un c'est lui rendre justice.

L'étude de l'art illustre ce qui vient d'être dit; par l'image et par le rythme, il exprime la réalité que sous-tend les apparences.

Le problème qui se pose aux Noirs d'aujourd'hui est de savoir comment intégrer leurs propres valeurs au monde actuel. Il appartient aux écrivains et aux artistes d'analyser la situation totale de leurs peuples respectifs, de dire ce qu'il faut retenir de leurs traditions et comment, face aux apports extérieurs, les faire renaître. (L. Senghor: Présence afr., 24/25, 249-79, fév. -mai 1959).

L'unité culturelle Africaine.

Toutes les conceptions de l'Afrique ancienne relatives à la vie domestique, l'état, la philosophie et la morale s'opposent à celles de l'Europe et cette antinomie s'explique par les conditions de vie qu'eurent, à l'origine, les peuples de ces deux continents.

Les exigences de la vie nomade ont contraint les Indo-Européens à fonder la famille sur le patriarcat tandis que les Africains, sédentaires, adoptèrent le matriarcat. De même, les premièrs ont une notion de l'Etat-Cité permettant le développement de sentiments patriotiques et xénophobes qui s'opposent aux conceptions unitaires de l'état egyptien avec ses idées cosmopolites et universalistes. Sur le plan philosophique, l'Africain ignore le pessimisme et le sentiment de la culpabilité sur lesquels se fondent les systèmes métaphysiques aryens et si sa représentation du Paradis est celle du tribunal d'Osiris où règne la paix et la justice, elle est à l'opposé de l'idéal guerrier des dieux de l'Olympe et du Walhalla. (Anta Diop: Présence afr. 24/25 60-5, fév. mai 1959).

NOTE.

Des études de plus en plus nombreuses cherchent à mettre en lumière les particularités de l'Afrique dans les domaines culturel, psychologique, social, etc. Un terme a été même forgé à cet effet. Ces efforts sont très louables, certes, mais il y manque parfois la clarté que les interlocuteurs étrangers aimeraient y trouver. Le vague n'est guerre favorable à la compréhesion mutuelle. On court le risque d'en rester à un dialogue de sourds. Ainsi ce beau terme de nègritude demande à être défini.

Dans les études visées, comme celles quiprécèdent, il y a souvent beaucoup de généralisations. La poésie est bien aimable mais ne suffit pas pour autant à éclaircir les positions. On a l'impression que certains auteurs pensent que ce qui s'observe dans, leur tribu ou leur peuple est commun à toute l'Afrique noire. Les monographies montrent en Afrique une diversité très grande dans toutes sortes de domaines. Avant de se lancer dans ces exposés enthousiastes il serait utile de consulter la riche documentation des bibliothèques scientifiques pour généraliser à bon escient. Les formes littéraires du français ne peuvent faire ressortir la poésie africaine. Elle sont encore moins aptes à suppléer au manque d'information. De

toute façon le langage artistique devrait éviter de se mettre en contradiction avec la vérité. L'unification désirée par tels politiciens ne veut pas dire qu'elle corresponde à une unité culturelle ou ethnique.

Ainsi le matriarcat n'est pas plus africain que le patriarcat n'est européen. Ces formes particulières de l'institution familiale se trouvent sur les autres continents. Le matriarcat a existé en Europe et ses vestiges sont vivantes jusqu'à nos jours. Le patriarcat est largement répandu en Afrique noire. La même tendance à la généralisation hâtive source de confusions regrettables se constate dans les autres exemples cités : sur la vie nomande ou sédentaire, l'organisation politique, etc. Tout cela est extrêmement varié partout. Tous les continents présentent des cas de diverses conceptions et situations. L'état-cité de l'Hellade n'est pas général en Europe. La civilisation égyptienne et sa métaphysique est aux antipodes des conceptions de la plupart des peuples de l'Afrique noire. Il est aussi abusif d'opposer au soi-disant cosmopolitisme de l'ancienne Egypte, l'état-cité de Rome à la fois unitarien sans pareil et ouvert à toutes les cultures, admettant tous les systèmes philosophiques et toutes les religions (à l'exception du christianisme, évidemment, contraire à son totalitarisme).

Prenons encore l'attitude du sujet en face de l'objet. Celle qui est attribuée à l'Africain en général se rencontre aussi en Europe sur une assez vaste échelle. Ces deux attitudes se trouvent même mélangées dans un même individu, à des degrés variables selon la formation intellectuelle et morale. L'Europe n'a pas été toujours aussi rationaliste qu'aujourd'hui. Certes, tant le christianisme que l'influence des philosophes grecs lui ont dès le début de notre ère conféré une ouverture au réel suffisante pour pouvoir se détacher de l'intérêt propre et d'opposer l'objet au sujet pour pouvoir admettre le réel et s'y soumettre. Mais tous les Européens n'en sont pas là. Et il faut souhaiter que l'Africain puisse, sans perdre l'essentiel de ses qualités natives de spontanéité et de contact global avec l'autre, se rapprocher de cet objectivité et s'initier à l'analyse, sans lequels ni la recherche scientifique et philosophique ni une vie morale supérieure ne sont possibles.

Il y aurait encore beaucoup à dire au sujet de plusieurs autres points qui sont facilement admis comme des vérités indiscutables. Ainsi l'antiracisme africain opposé au racisme européen, deux généralisations indémontrées basées sur des faits individuels. Ainsi encore l'attribution d'une attitude xénophobe aux Européens, comme si elle était absente en Asie (Chine p. ex.) et en Afrique. Ce qui est à l'origine de ces comportements est tout autre chose. Il est dangereux, surtout en politique, de se laisser leurrer par les apparences et d'en tirer des conclusions générales.

Il y a encore un danger d'employer des mots dans un sens différent à celui qui est communément admis. L'ontologie étant par définition la philosophie de l'être il est abusif de dire que celle de l'Africain est avant tout une science de l'être. Il est encore abusif de mettre mystique et magie sur un même plan. Il est même dangereux de les unir parce qu'elles ont en commun l'absence de connaissance analytique et raisonnée. La mystique est une connaissance directe, la magie est une croyance régie principalement par les lois de l'imagination, bien que l'homme, être raisonnable, essaie d'en faire un système cohérent.

Les exemples pourraient être multipliés à loisir. Mais à quoi bon opposer des faits à des constructions idéologiques ? Car il semple bien que, dans de nombreuses études de ce genre, on se trouve en présence d'un système conceptualiste plutôt que devant une description de la réalité. Le danger consiste précisement dans ce que des hommes de science et surtout des dirigeants extra-africains acceptent

ces études comme valables généralement. Ce qui ne pourrait que nuire à la collaboration internationale et contrarierait finalement la réalisation de l'idéal des protagonistes de l'unité africaine.

Ce n'est pas en prenant ses désirs pour la réalité qu'on obtiendra le résultat escompté. Les illusions peuvent être agréables et nourrir la poésie ; elles ne sont pas un fondement solide pour construire l'avenir heureux d'un peuple.

G. H.

L'école chrétienne au Tanganyika.

Ce qui a été instauré avant 1914 est rudimentaire à l'échelle des circonstances actuelles mais était une prestation importante pour son époque. Les maigres subsides étaient liés à la condition unique d'enseigner aussi l'allemand. La reprise de la colonie par l'Angleterre vit un épanouissement de l'école avec un contrôle gouvernemental serré et une grande place réservée à l'enseignement de l'anglais. Après la deuxième guerre les tendances nationalistes et l'influence des milieux internationaux poussèrent fort l'enseignement tant quantitativement que qualitativement. La part prise par les missions catholiques dans ces progrès est considérable et la collaboration entre l'état et les missions a été des plus fructueuse pour l'avancement culturel de la population.

Peu à peu le gouvernement établissait ses propres écoles qu'il entretenait complètement, de sorte qu'une concurrence fatale était inaugurée contre les écoles chrétiennes soutenues par de simples subsides et par les caisses pauvres des missions.

Puis le gouvernement imposa l'africanisation tant dans la direction des écoles que par l'institution de conseils scolaires. Mesures excellentes en elles-mêmes, mais contenant un réel danger de laïcisation idéologique. En outre, le payement des salaires directement par l'administration risque de mener à l'étatisation des écoles, dont on voit les effets déjà au Soudan, en Guinée, au Ghana.

Mais la menace la plus grave est intérieure : la mentalité des enseignants. A côté de beaux exemples d'un magnifique esprit chrétien il y a beaucoup de défaillances, surtout morales.

Que faut-il faire pour sauver l'école chrétienne ? Vers l'extérieur il faut défendre les droits de l'école confessionnelle, tels qu'ils découlent de la liberté religieuse et de l'enseignement des papes et des évêques. Dans cette défense de l'école missionnaire on peut attirer aussi l'attention sur ses grands avantages pour les finances publiques et sur sa valeur éducative et moralisante. La collaboration des diverses confessions dans ce domaine est souhaitable.

A l'intérieur il s'agit d'affermir l'esprit chrétien. Le but de l'école chrétienne est l'éducation totale de l'enfant de sorte qu'il devienne capable d'assumer ses responsabilités dans l'église et dans la société. Il est donc important que les enseignants aient une formation solide à la vie chrétienne et à l'apostolat. Car c'est le maître qui produit l'atmosphère spirituelle et morale dans sa classe. Dans ce domaine on doit essayer d'inclure aussi les enseignants catholiques engagés dans les écoles officielles.

Comme premier moyen on préconise ure association d'enseignants catholiques pour approfondir leur formation religieuse et déontologique et les encourager à participer à l'apostolat de l'Église. Ensuite il y a lieu d'améliorer les relations sociales et psychologiques entre enseignants laïcs et missionnaires par une collaboration plus franche et plus complète.

Dans toute cette formation les écoles normales ont un grand rôle à jouer, et il est de toute importance de les maintenir contre la concurrence croissante du gouvernement.

Comme l'école intéresse tout le peuple il faut que la population au large s'y intéresse, mais tout spécialement les parents des élèves. Pour cela les associations de parents sont très utiles. Elles peuvent d'ailleurs contribuer à défendre les droits religieux de leurs enfants puisqu'ils sont citoyens et contribuables.

Finalement il faut garder confiance dans l'avenir malgré certains nuages sombres. L'Africain doit partager la conviction catholique que la vieille Mère Église brillera encore glorieusement lorsque la mosquée bleue du Caire et le Kremlin de Moscou ne seront plus que des monuments historiques (extraits résumés de W. Bühlmann dans Das Laienapostolat in den Missionen 1960 p. 255 - 279).

Les bases du nationalisme chez les Bakongo.

Cette contribution à l'étude des mouvements nationalistes au Congo ex-belge vise à mettre en lumière l'aspect ambigu des revendications politiques des populations Bakongo.

Leur réaction aux contraintes de la tutelle belge s'est initialement traduite par des manifstations spontanées souvent imprégnées de syncrétisme religieux. A une époque plus récente le particularisme tribal des Bakongo a pris la forme d'un mouvement politique organisé dont les buts s'inspirent directement du passé historique mukongo. L'aspect fondamental des techniques de mobilisation de l'Abako relève d'une fonction plus poétique que politique qui est de rappeler aux Bakongo la grandeur passée du Royaume de San Salvador et de focaliser toutes leurs aspirations sur la réhabilitation de leur héritage culturel. Les mutations auxquelles fut soumise la société mukongo ont fortement ébranlé ses structures traditionnelles, mais l'existence d'un 'mythe' national (grandeur de Kongo Ntotila) a cependant survécu aux vicissitudes de l'époque coloniale. C'est précisément en s'emparant de ce 'mythe' et en le popularisant que les leaders de l'Abako ont réussi à le détourner à leur profit; d'abord en dirigeant les espoirs de libération et les désirs latents de leurs séïdes contre l'administration belge, puis en se proclament les détenteurs légitimes du pouvoir. Ceci grâce à une manipulation habile de certains symboles d'autorité au niveau de la conscience collective tribale.

Mais cette technique de mobilisation a d'autre part été favorisée par des facteurs externes. Indépendamment de l'influence des normes traditionnelles, il faut aussi reconnaître que la politique de la Belgique en matière d'éducation a également contri-

bué — principalement par omission — au maintien d'un cadre de références et d'une échelle de valeurs distincts.

Il convient aussi de rappeler que l'évangélisation du Bas Congo a permis aux missionnaires catholiques et protestants de se familiariser avec l'histoire du Royaume de San Salvador dès le 17ème siècle. De ces contacts ont résulté traités et commentaires — souvent anecdotiques mais néanmoins révélateurs — dont la diffusion a assuré une large mesure de publicité à la culture, aux croyances et à l'histoire des Bakongo. Dans la mesure où ils firent acte de chroniqueurs, d'historiographes et d'imagiers, les missionnaires ont apporté un fondement de légitimité aux revendications des Bakongo.

Ces remarques expliquent pourquoi la Province de Léopoldville fut l'épicentre des mouvements nationalistes du Congo. Elles sont aussi destinées à ouvrir un aperçu sur les origines de la crise d'autorité qui sévit aujourd'hui parmi la population de l'ancienne colonie belge. (R. LEMARCHAND: Africa, XXXI. 4 p. 354).

NOTE.

On peut mettre en doute l'affirmation que la politique scolaire et la prépondérance donnée au développement social et économique plutôt qu'aux droits politiques seraient responsables du nationalisme des intellectuels Bakongo et leur «inaptitude à se placer au-dessus d'une perspective pan-tribale». Cette attitude, d'ailleurs, ne semble pas cadrer avec la réalité qui est bien plus complexe, montrant un vrai nationalisme allié au souci de maintenir l'unité d'une fédération de nationalités — qui est le point principal du programme politique de l'Abako.

En outre, les tendances nationalistes et fédéralistes se manifestent ailleurs au Congo sans le mythe d'un Etat ancestral prospère et sans les autres motif invoqués pour les Bakongo. Mais ces nationalismes sont souvent masqués pour le grand public par l'équivoque des termes, p. ex. les unitariens se proclamant nationalistes. D'ailleurs les chefs de file unitariens ont été formés dans les mêmes écoles et dans les mêmes milieux que les nationalistes, soumis aux mêmes influences politiques, économiques, religieuses, culturelles, etc.

Sans nier les facteurs examinés dans cette étude, ils semblent insuffisants pour expliquer pleinement les phénomènes étudiés. Une recherche à suggérer serait la comparaison entre les grandes ethnies, à langue et culture importantes, et les petites ethnies peu considérées. Il faudra y ajouter les influences respectives des milieux ruraux et de la ville nivellante et prolétarisante, donc opposée à la culture. Une étude englobant la réalité totale devrait donc s'étendre à d'autres ethnies congolaises.

On ne peut, certes, nier que l'action missionnaire doive être envisagée comme l'un des facteurs de la formation politique des Bakongo. Mais cette action est très indirecte comme le dit l'auteur, et de caractère plutôt culturel. Et surtout, il faut se garder ici d'exagération et de conclusions hâtives. Ainsi, on ne voit très bien sur quelle base attribuer un rôle prépondérant aux Scheutistes, d'autant plus que l'épicentre de l'Abako se trouve dans la région évangélisée par d'autres sociétés missionnaires où, en outre, les missions protestantes exercent une influence considérable, comme le montre p.e. l'origine et l'extension du kibanguisme et des mouvements apparentés. Par ailleurs les Scheutistes travaillent dans plusieurs autres ethnies congolaises à climats politiques très différents et variés.

Que les problèmes ethno-culturels de la Belgique aient exercé une influence au Congo ne peut être mis en doute, mais leur rôle semble plutôt effacé en comparaison des autres facteurs : partis politiques, action économique, sociale, syndicale, etc. Les conceptions nationales et culturelles des missionnaires ne peuvent rester sans influencer leur approche des problèmes semblables avec lesquels leurs ouailles sont aux prises. On peut songer ici particuliérement au caractère pluraliste de l'état belge. Et malgré cela, on constate à travers le Congo une grande variété dans les positions adoptées par les chefs politiques en matière des relations peuple - ethnie - état et des problèmes culturels connexes.

La question est donc bien plus complexe. Son étude devrait envisager beaucoup d'autres aspects. Elle devrait en même temps s'étendre géographiquement et creuser plus profondément. (G. H.).

Ex-séminaristes au Cameroun.

Peu de séminaristes au Cameroun quittent le séminaire spontanément. Pour la plupart des garçons la prêtrise est une situation enviable. Sans doute la formation essaie de rendre plus nobles les mobiles de la vocation. Mais à ce sujet il règne dans beaucoup d'esprits une confusion presque inguérissable. Il est souvent ardu pour les supérieurs de décider dans quelle mesure tel aspirant se rend compte de sa responsabilité future et est prêt à y conformer sa conduite.

Les renvois pour des infractions graves sont rares. Mais le droit canon prévoit aussi l'exclusion de caractères difficiles, incorrigibles, rebelles ou tels qu'ils ne s'adaptent pas à l'état ecclésiastique. Mais il est difficile de faire comprendre au jeune homme qu'il ne pourra porter le fardeau des exigences de la prêtrise et que par conséquent il n'a pas la vocation réelle. Il essaie de discuter ce qui dégénère fatalement dans une altercation sans fin. Mieux vaut une décision nette qui est généralement acceptée avec fatalisme.

C'est alors que commencent les problèmes. Le sortant prétend ignorer les motifs du renvoi ou l'attribue à une vétille, parfois il est la victime d'intrigues ou de malentendus, voire de malveillance. Ces réactions s'accompagnent quelquefois de vrais complexes de refoulement qui ne font que mieux ressortir la légitimité du renvoi.

Les ex-séminaristes cherchent évidemment une place dans les centres où leurs services sont généralement très appréciés à cause de leur excellente formation tant intellectuelle que morale. Là ils sont l'objet très recherché des attentions de certaines catégories de femmes. Cependant peu perdent la foi et se laissent embrigader par les mouvements communistes en Europe.

Il n'est pas étonnant qu'un jeune homme qui n'a pu se soumettre à la discipline du séminaire, pourtant librement acceptée, trouve dans la vie civile des difficultés d'adaptation nombreuses, Parfois il en découle un sentiment d'aigreur contre ses anciens maîtres, qu'on a v te fait d'accuser de « mentalité colonialiste ». L'obéissance, la modestie, l'humilité qu'on leur demandait au séminaire sont maintenant traitées comme des formes déguisées de domination impérialiste. Il est même arrivé qu'on exigeait de l'autorité ecclésiastique des indemnisations soi-disant pour le temps

perdu tout en oubliant que l'entretien et l'instruction pendant de longues années leur avaient été fournis à titre totalement gratuit.

Un certain nombre d'anciens séminaristes occupent des positions importantes dans le nouvel état, soit dans l'enseignement soit dans l'administration Il y a parmi eux des ministres. Pour le point de vue religieux leur valeur saute aux yeux quand ils sont comparés aux anciens élèves des écoles officielles qui manquent d'une formation chrétienne. Il y a lieu de grouper les bonnes volontés dans des associations d'anciens tant pour les soutenir dans leurs difficultés très spéciales que pour les former à être d'excellents apôtres laïcs. (extraits résumés de : A. Morant dans Das Laienapostolat in den Missionen p. 281).

Christianisme et vie Africaine.

Le christianisme venu en Afrique au XVIII[e] siècle est encore comparativement jeune dans la plupart des régions et a influencé seulement deux générations. Alors que les premiers missionnaires étaient souvent enclins à condamner les coutumes indistinctement, ils voient maintenant que des coutumes d'abord considérées comme incompatibles avec le christianisme ne sont pas entièrement mauvaises. Le problème reste comment neutraliser les côtés condamnables. Certains ethnologues ont proposé une sorte de compromis dans le culte des ancêtres entre la foi chrétienne et les croyances tribales (les pratiques catholiques en faveur des défunts constituent une solution de fait très appréciée par beaucoup de peuples. N. d. l. R.). D'autres branches chrétiennes attendent plutôt que la disparition du mode de vie communautaire entraînera l'affaiblissement du culte des ancêtres. De toute façon il faudra que ces croyances traditionnelles soient remplacées par quelque chose qui satisfait plus profondément sinon on risque de garder une certaine nostalgie des temps révolus. La stabilisation de la foi demande que l'Africain reçoive une vue du monde neuve et cohérente (C.P. Groves : Optima 10.2. 1960).

La Russie et l'Afrique.

L'intérêt que porte la Russie à l'Afrique vise à attirer les Africains à son côté, au détriment des pays occidentaux. Cette politique en application depuis 1956 s'exprime au moyen d'un plan quinquennal en faveur de la décolonisation en Afrique. Depuis 1959 tous les efforts dans cette direction sont concentrés dans un institut africain. Les études russes sur l'Afrique et les Africains ont pour objet l'histoire et les cultures de ces peuples à l'exclusion de leurs relations avec les métropoles européennes. Des Africanistes russes collaborent avec des Africains à obtenir des resultats scientifiques. Des ouvrages sur l'Afrique, remplis de l'idéologie soviétique, sont traduits dans des langues africaines. Des études occidentales traduites en russe sont accompagnées de notes partout où le texte s'écarte de la doctrine soviétique officielle.

Le contact culturel entre l'Afrique et la Russie est intensifié par des cercles d'étude et des organisations de jeunesse. Les Russes ont élaboré une vue de l'avenir qui tient compte du sens religieux de l'Africain. L'Occident n'offre que l'assistance technique à l'Africain intellectuellement sous-développé. Il devrait se rappeler son propre passé et baser là-dessus une nouvelle approche religieuse du problème des relations avec l'Afrique (P.J. Idenburg: Int Spectator XIV. 1960).

L'épopée de Lianja.

Au Congrès des Philologues flamands de 1961 le P. Boelaert qui a édité et traduit trois versions de la célèbre épopée Mongo de Nsong'a Lianja a présenté une communication sur ce sujet. Il la compare avec les légendes très répandues à travers le monde et relatant les hauts faits du héros national, que celui-ci soit le conducteur ou le législateur ou le civilisateur.

Plusieurs faits communs marquent ces épopées: la naissance miraculeuse du héros sa jeunesse gravement menacée, sa bravoure précoce et exceptionnelle, la protection spéciale dont il est entouré, la lutte contre un monstre, la conquête d'une princesse ou (dans notre cas) d'un nouveau pays, le retour après le bannissement, la mort glorieuse et extraordinaire.

Des spécialistes ont essayé d'expliquer pourquoi ces mythes sont répandus sur tant de parties du globe et parmi des peuples si nombreux et si divers par ailleurs Si ces explications conviennent pour les peuples antiques et pour les Indo-Européen, elles ne peuvent être acceptées pour beaucoup d'autres, notamment en Afrique ou le polythéisme est pratiquement inexistant. Il semble plus raisonnable de rattacher l'origine des épopées à la faculté imaginative et poétique propre à la nature humaine et donc se manifestant partout sur un modèle relativement uniforme.

Structures sociales traditionnelles en Afrique noire.

L'Afrique au sud du Sahara abrite un grand nombre de peuples dont le genre de vie, les systèmes économiques et politiques sont très différents d'une région à l'autre. Cependant, malgré leur diversité, ces sociétés ont en commun un certain nombre de traits qui leur sont propres.

Partout, le statut personnel compte plus que le pouvoir économique et, encore aujourd'hui, presque tout l'équilibre social repose sur un système de relations personnelles entre individus et entre groupes.

L'analyse des relations entre mari et femme est choisie comme exemple de l'influence considérable qu'exerce dans toutes les sociétés le système de parenté.

En filiation matrilinéaire, les enfants n'étant pas destinés au groupe du mari, le lien conjugal est faible alors qu'il est fort entre frère et sœur ; la compensation matrimoniale payée par le mari est réduite ou nulle, le taux des divorces élevé. En filiation patrilinéaire, la situation est inversée : la femme quitte les siens pour donner des enfants à la lignée de son mari, ce dernier paie une compensation élevée, le lien conjugal est si fort que dans bien des cas la mort ne peut le rompre, toutes proportions gardées, le divorce est moins fréquent.

Le ménage africain ne vit jamais isolé. Il est toujours environné de parents et d'alliés et, comme en fait chacun des deux époux reste attaché à son groupe, il y a un équilibre qui doit être maintenu. (D. Paulme : Cah. Et. Afr. 1, 15-27, 1960).

Personnalité Africaine.

Partout en Afrique, actuellement l'accent est mis sur la masse. Il y a des luttes entre les races et les partis et les classes sociales. Mais l'individu est laissé hors de compte. Cependant, pour le développement d'un pays la connaissance de la personnalité de ses habitant peut être vitale. Les jugements sur les réactions des étrangers ne reposent pas sur une base scientifique. Particulièrement, que sait l'Européen au sujet de la mentalité de l'Africain ?

Anatomiquement les cerveaux ne sont pas différents malgré une plus grande épaisseur du crâne africain. Aussi la question n'est-elle pas là. La personnalité n'est pas innée. Elle commence à se former à la naissance. Elle est la résultante des ajustements consécutifs dés la tendre enfance à l'action de son milieu d'une part, et de l'intensité et de la fréquence des activités spontanées et des expressions émotionnelles d'autre part. La formation de réflexes conditionnés, d'habitudes, de modes d'adaptation à la société suivent la ligne de la culture dans laquelle l'enfant grandit. Le problème surgit lorsque les habitudes apprises ne sont plus capables de s'adapter aux conditions changeantes. Il est d'autant plus grave que la différence entre les cultures et leurs éléments est plus grande.

Pour ceux qui s'occupent de promouvoir le bien-être social il y a là une question d'importance énorme. Même un médecin a tout intérêt à pénétrer la mentalité du peuple. Songeons par exemple au problème croissant de la santé mentale des Africains. Il faudrait commencer par savoir si les principes psychologiques sur lesquels on travaille en Europe sont universels ou s'ils valent seulement pour certains types de sociétés. Il a déjà été obsérvé que des Africains très évolués, lorsqu'ils sont atteints de maladies mentales, se conforment au comportement de leurs congénères illettrés plutôt qu'à celui de patients européens ayant eu une formation semblable et souffrant de la même maladie.

Des recherches ont été entreprises au Ghana dans ce domaine et une quantité de renseignements a été reunie sur les causes et le dévoloppement des psychoses. Mais le champ est trop limité et la personnalité africaine reste encore la grande inconnue de la psychologie (Central African Examiner 19 nov. 1960).

Bibliographica

J.P CRAZZOLARA : A Study of the Logbara Language 373 p. London 1960. 42 s.

L'institut international africain de Londres présente l'étude d'une langue nilotique, faite par le missionnaire linguiste bien connu, des Fils du Cœur de Jésus de Vérone et réalisée typographiquement par l'Oxford University Press dans les meilleures traditions techniques de cette maison d'édition. Les Logbara, appartenant au groupe linguistique Ma'di, vivent des deux côtés de la frontière politique entre le Congo et l'Uganda. C'est du groupe habitant dans ce dernier pays que proviennent les matériaux de cet ouvrage. Mais comme dans ses grandes lignes la grammaire est commune aux diverses fractions de la peuplade le livre est d'une utilité pratique aussi pour le Congo. Les différences dialectales appartiennent surtout au domaine lexicographique où, dit l'auteur, elles sont considérables.

L'ouvrage commence par l'exposé du système phonologique et tonologique suivi de notes sur quelques éléments formatifs. Il s'agit principalement de postpositions nommées aussi suffixes. Ce chapitre est intitulé : notes morphologiques.

Suivant les deux parties: grammaire et vocabulaire qui se partagent l'ouvrage d'une manière presque égale. Dans la première, l'auteur ne parle plus de morphologie et donne tout à la fois les faits morphologiques et syntaxiques.

Tout l'ouvrage est construit à partir d'une grammaire européenne et ne correspond pas au type de grammaire descriptive, qui prend comme point de départ la langue même qu'on veut faire connaître. Il ne faut donc pas y chercher de construction hiérarchique autre que celle des morphologies à l'européenne. A part l'une ou l'autre exception, l'auteur veut répondre manifestement à la question: « Comment exprimer en Logbora tel ou tel point grammatical de notre langue maternelle? »

Cette approche est sans doute dictée par le but pratique, qui est servi par l'exposé complet de ce qu'il à dire au sujet des parties du discours. Mais alors on ne s'explique pas la raison d'un appendice fort important traitant de beaucoup de points qui auraient pu trouver place dans le corps de la grammaire. A moins que l'auteur ait voulu donner d'abord ce qui lui paraît le plus important pour l'usage journalier de ses confrères.

Toute la grammaire est basée sur la terminologie des grammaires classiques européennes, surtout des langues romanes. On ne voit pas qu'un effort ait été fait pour l'adapter au génie particulier de la langue. Il est question de « cas » là où l'on n'aperçoit aucune déclinaison. Les adjectifs sont des mots qui s'emploient pour qualifier les substantifs; ils sont invariables et se reconnaissent surtout à leur position et à leur sens. Les numéraux sont traités à part, mais ils sont considérés (n. 169) comme une sorte d'adjectifs. Les pronoms aussi sont conçus sur le modèle des grammaires européennes, comprenant donc aussi les « pronoms personnels ». De fait il

s'agit de particules invariables reconnues comme équivalents des « pronoms » lexicalement et fonctionnellement. Le « pronom relatif » est une particule postposée qui, jointe à d'autres particules, sert à construire les propositions relatives.

D'ailleurs tout au long de cette grammaire on voit que la morphologie est réduite en Logbara à sa plus simple expression et que la langue fait surtout usage de procédés syntaxiques joints, évidemment, aux éléments lexicaux qui y jouent un rôle plus important que dans les langues bantoues. Les particules postposées sont spécialement en honneur.

Au sujet du verbe l'Auteur dit expressément qu'à première vue il ne se distingue pas comme tel: ici encore tout dépend du sens et de la syntaxe. Il n'y a pas de conjugaison - bien qu'il en soit parlé continuellement. Cependant des différences de nature tonale distinguent le parfait de l'imparfait, qui comportent d'importantes particularités syntaxiques, à côté de formes spéciales pour les pronoms sujet.

Le vocabulaire est bien riche et ne demande pas tant de remarques que la partie grammaticale. Le classement alphabétique laisse un peu à désirer, la position respective de *e* et *ɛ* n'étant pas constante et des allophones se trouvant à des endroits différents. Incidemment, des paires minimales données dans le vocabulaire suggèrent un certain doute sur l'affirmation que la différence entre *e* et *ɛ* n'est pas de nature phonémique. Beaucoup de mots s'accompagnent d'exemples montrant leur emploi dans la phrase.

Ces quelques remarques peuvent suffire à dire l'importance de cette étude qui, grâce à l'emploi de petits caractères, permet de condenser sur un espace restreint une somme considérable de données linguistiques. Ainsi malgré l'agencement qui aurait pu être plus conforme à la langue et que certains linguistes professionnels auraient sans doute souhaité plus hiérarchique plus descriptif, cet ouvrage rendra de grands services aux missionnaires; tout en étant une contribution très appréciable à la connaissance encore si fragmentaire des langues africaines.

G.H.

R. P. L. de SOUSBERGHE, s. j : Pactes de sang et pactes d'union dans la mort chez quelques peuplades du Kwango.

Depuis longtemps l'auteur est bien connu pour ses études ethnographique au Kwango. Il avait déjà traité le sujet du présent travail dans Zaïre 1954 et dans le Bulletin de l'Académie Coloniale en 1957, mais il a pu le reprendre d'une manière plus approfondie et sur un terrain plus large.

L'objet propre de ses recherches n'était pas le pacte de sang, mais bien le pacte si spécial de l'union dans la mort qu'il étudie à fond. Mais il a glané et noté encore une telle masse de renseignements sur le pacte d'union jusqu'à la mort, sur un pacte purement magique de défense contre tiers (musutakanyi), ainsi que sur « la magie de l'ombre », qu'il aurait été préférable d'en traiter séparément.

L'index des termes, ainsi que les termes et expressions indigènes dans le texte auraient gagnés à être contrôlés par un linguiste, mais, tel quel, le travail reste d'une grande valeur documentaire.

E. Boelaert.

J. VANSINA: De la tradition orale. Essai de méthode historique. Musée Tervuren, 1961. 180 pp.

Après trois ans de recherches ethnographiques chez les Bakuba du Congo l'auteur passa son doctorat à l'université de Louvain avec une thèse en néerlandais sur la valeur historique des traditions orales avec application à l'histoire des Bakuba. C'est ce même travail qu'il nous présente ici, remanié et traduit, après un nouveau terme de recherches au Rwanda-Burundi.

Après un chapitre inaugural sur la tradition orale et la méthode historique, l'auteur traite (ch. 2) de la caractéristique principale de la tradition, qui est sa transmission verbale, et de la relation existant dès lors entre chaque témoignage et la tradition même. Au ch. 3 il analyse les caractéristiques, la forme et le sens du témoignage, ce qui doit nous aider à comprendre. Le ch. 4 passe en revue les différentes possibilités de mensonge et d'erreur dues à la société et à la culture. Finalement un ch. est consacré à la discussion de la connaissance historique que nous pouvons tirer des traditions orales.

L'auteur présente son travail comme une discussion générale académique d'un problème théorique, ce qui explique les répétitions et les approches successives ainsi que le fait que la typologie des traditions n'est discutée qu'à la fin du travail. Comme il l'admet lui-même, cette typologie n'est d'ailleurs qu'un essai discutable, surtout là où les récits sont si nettement séparés des poésies comme catégorie différent.

Le travail présente aussi quelques formulations et phrases assez malheureuses, dues probablement à une traduction trop hâtive de la thèse originelle. Mais il est rendu remarquable par les exemples et les observations, multiples dues aux recherches pratiques du chercheur qualifié qu'est l'auteur. Par ses études sur l'histoire du Rwanda, du Burundi et des Bakuba il a prouvé l'utilité de l'étude des traditions, et on ne peut qu'espérer qu'il continuera à nous en donner encore beaucoup de preuves pareilles.

E. Boelaert.

M. MAMET: Le Langage des Bolia. Ann. Mus. Tervuren. Sc. H. vol. 33. 265 p. 1960. Prix 180 fr.

Parmi les Mɔngɔ les Bolia occupent une place bien à part à cause de leur régime politique hiérarchisé et développé, très différent de l'organisation simple et patriarcale des autres tribus. L'origine de cette situation n'est pas encore connue mais les recherches en cours apporteront peut-être la solution du problème. L'auteur ne s'y réfère pas spécialement, mais une courte introduction donne quelques généralités ethnologiques, dont plusieurs sont cependant communes à l'ensemble de l'ethnie Mɔngɔ.

L'ouvrage sous revue veut présenter la langue (on ignore pourquoi le titre parle plutôt de «langage»). La situation des Bolia entre les Ntomba et les Ekonda d'un côté et les Basɛngɛlɛ de l'autre côté peut faire comprendre la nature particulière de leur parler. Celui-ci appartient donc au bloc du Sud-Ouest avec les Eko-

nda, les Ntomba d'Inongo (ceux de Bikoro ont un idiome très différent), etc. Il présente, évidemment, des variantes dialectales qui sont partiellement notés par l'auteur. Les villages septentrionaux sont « influencés » par les Ekonda, les voisins du Lac par les Ntomba. Mais le parler des Bolia n'en conserve pas moins une unité foncière.

La partie grammaticale est modestement intitulée: Notes de Grammaire Elle suit l'ordre hiérarchique habituel: phonologie (avec tonologie) et morphologie, où sont disséminées les rares données syntaxiques. C est la conjugaison du verbe qui occupe la plus grande place (39 pages sur 52) à cause de l'abondance extraordinaire des formes, abondance qui a produit la multiplication de termes pour les nommer.

Une septentaine de pages donne des textes avec une traduction française fidèle. Ce sont des proverbes, des énigmes, des fables et des contes, une poésie, des traductions de morceaux bibliques. Des traductions de textes ɔmbɔ et Nkundo sont ajoutées pour servir à la comparaison entre diverses variétés du groupe mɔngɔ.

Le vocabulaire, en double direction, occupe 120 pages. Rarement les mots bolia sont accompagnés d'une phrase montrant l'emploi. L'ordre alphabétique mélange les voyelles d'ouverture différente (e/ɛ et o/ɔ), et ne tient pas compte de la longueur; l'auteur justifier cet ordre par des raisons pratiques: comparer les paires minimales et éviter les doubles emplois lorsque dans l'orthographe les voyelles sont doublées ou non.

L'auteur ne dit pas où il a recueilli les documents qui sont à la base de cet ouvrage. Mais nous savons par ailleurs qu'il les tient en partie des travailleurs de sa plantation près de Bikoro (donc en dehors de la contrée bolia), spécialement d'un garçon originaire de Mbala, en partie d'un informateur dont il cite le nom. Ce petit fils d'un émigré d'Ihongo est né et a grandi entièrement à l'étranger (Basɛngɛlɛ, Mushie, Bolobo, Léopoldville). Il n'est donc pas étonnant que le livre contient des erreurs et des mélanges de dialectes. Ainsi un nombre important de mots Ntomba se trouve dans le vocabulaire, à côté de quelques éléments empruntés aux Ekonda et aux Basɛngɛlɛ. Des formes grammaticales Ntomba sont présentées comme bolia. Il en est encore ainsi pour certains phénomènes phonologiques: la disparition de *b* après *m* (p. 16) est un phénomène Ntomba mais pas bolia. Une autre erreur phonologique est l'affirmation que *o* devant *a* est représenté par *w*; de fait c'est un *u* syllabique avec son propre ton. Il en est de même pour la représentation de *o* devant *i* (p 18), ce qui est encore un phénomène Ntomba. Diverses autres fautes pourraient être signalées dans la conjugaison; ainsi le narratif passé est -o*ɦô*- tandis que le n° 15 est le narratif présent traditionnel. Parmi les relatifs figurent également des formes ntomba.

De nombreuses fautes seraient à relever dans le domaine tonologique. Ainsi les interrogatifs (p. 34) ne haussent pas le ton de la syllabe précédente; l'affirmation est une intreprétation indûment généralisée de l'assimilation tonale devant *ńɔ* et *ńkɛ*. Fréquemment le ton descendant est marqué là où il faudrait le ton montant: *mɔ̃* pour *mɔ̃* (p. 26), *pô* pour *pǒ*.

Dans le vocabulaire on a compté 466 fautes dans ce domaine; la moitié des noms des villages (p. 210) est marquée avec une tonalité erronée. Ces erreurs s'expliquent aisément par ce qui a été dit plus haut au sujet des sources. L'ouvrage doit donc être employé avec prudence. Beaucoup de données seraient utilement réexaminées sur place. Entretemps, cette étude est une introduction utile à

la connaissance de cette fraction du domaine linguistique mongo et permettra d'intéressantes comparaisons.

Il faut savoir gré à M. Mamet d'avoir entrepris cette recherche et de nous en offrir les fruits. D'autant plus que les valeurs culturelles congolaises et spécialement leur langue et leur art oral risquent de « sombrer dans le néant », comme le redoute l'auteur. Cette crainte est plus justifiée que jamais. L'espoir que les acquits ancestraux soient sauvegardés est plus utopique que jamais. La nouvelle Afrique se proclame nationaliste. Mais ces belles paroles sont contredites par les actes. L'européanisation envahit de plus en plus l'Afrique noire, dans l'enseignement comme ailleurs. L'école qui aurait dû être la gardienne des valeurs ancestrales pour l'enrichissement du patrimoine culturel de l'humanité entière est détournée de plus en plus de son idéal humaniste. Une fois de plus un étranger supplée à la carence des autochtones dont il a ainsi mérité la reconnaissance.

E. S.

U N. A Handbook of Public Administration. 126 p. New York 1961. Prix 1.25 dollars.

Ce volume est basé sur un raport préparé par une commission internationale de spécialistes, pour répondre au besoin d'un manuel pouvant servir à organiser l'administration dans les pays sous-développés. Il est basé en ordre principal sur les rapports fournis par les experts des N.U. et sur l'expérience personnelle. Il est divisé en parties, chapitres et paragraphes. Les divers aspects du problème sont examinés fournissant l'occasion de conseils pratiques sur la structure, les méthodes, la carrière administrative, les qualités requises, les questions financières, les recherches, l'établissement des plans, etc. etc. Une partie explique l'aide qui peut être contribuée par les N. U.

Il y a là une mine de renseignements, d'idées, de conseils, etc. qui sont d'une utilité incontestable pour les administrations naissantes et inexpérimentées. La grosse difficulté sera, cependant, de les faire faire accepter et surtout de les faire mettre en pratique. Pour cela il faut autre chose que la connaissance et ce sont ces qualités morales dont le besoin se fait le plus sentir et qu'on ne peut malheureusement pas acquérir au moyen d'un manuel.

G. H.

B. HOLAS : Changements Sociaux en Côte d'Ivoire. 120 p. Paris 1961

L'ethnologue bien connu et directeur du centre des sciences humaines en Côte d'Ivoire expose dans ce nouvel ouvrage la situation sociale provoquée par l'introduction d'un système économique nouveau, conduisant à la constitution d'une nouvelle classe sociale (les planteurs indépendants), à l'individualisation croissante, au démembrement de la famille, à la jalousie des autorités traditionnelles avec le conflit concomitant, à l'éclosion de nouvelles règles juridiques relatives à la tenure des

terres, etc. Car comme le dit à juste titre l'auteur, ce sujet est pratiquement inépuisable. Cette « révolution » sociale à partir d'une culture à l'échelle industrielle est décrite ici dans ses diverses manifestations. Le tableau a pour sujet la peuplade sylvestre des Oubi, mais il se retrouve, moyennant des variations locales - qui sont multiples et nombreuses - dans les grandes lignes analogue si non identique dans les autres sociétés africaines à structure semblable où les cultures industrielles ont été introduites par la colonisation, ce qui est pratiquement le cas dans toutes les zones rurales du continent noir. C'est dire le vivant intérêt de cette étude.

Après la position générale du problème vient la description détaillée des divers facteurs des changements sociaux constatés : l'aspect économique dans la situation psychologico - sociale donnée, les répercussions d'ordre politique, les effets dans le domaine des techniques agricoles, etc. Un chapitre particulièrement important expose les réactions des institutions initiatiques si vivaces en Côte d'Ivoire. C'est le lieu de décrire l'influence aussi bien des systèmes religieux traditionnels que des « pensées extérieures » importées par les religions nouvelles, christianisme et islamisme, qui, cependant, ont peu touché les Oubi étudiés. On aurait aimé trouver là un tableau parallèle de l'action des idées occidentales modernes « laïques » qui dans une ex-colonie française doivent surement avoir joué un rôle au moins aussi actif qu'au Congo et dans les territoires britanniques. Cette question spéciale fournit l'occasion d'une description fouillée et intéressante des initiations féminines et leur influencement par les phénomènes économiques nouveaux. C'est à ces coutumes que se rapportent la plupart des belles planches et des dessins.

Dans les conclusions l'attention est attirée sur la persistance de la valeur sociologique de certaines institutions de base : la solidité ethnique contraste avec la « malléabilité de son mécanisme rituélique » — les deux éléments étant d'ailleurs complémentaires et se conditionnant l'un l'autre. Aussi n'est-il pas étonnant que les remarques pertinentes de M. Holas dépassent le cadre restreint deses observations et illustrent une situation commune à un vaste complexe ethnique de l'Ouest africain. Renchérissons même en les étendant à l'Afrique noire rurale en général. On peut déduire de là toute l'importance de cet ouvrage d'une belle présentation et clôturé par une bibliographie importante. G. H.

H. WEMAN : African Music and the Church in Africa. 296 p. Uppsala 1960, Prix 27 kr.

Ces actes de l'université d'Uppsala (Uppsala Universitets Arsskrift) présentent cette étude sur la musique africaine et son emploi dans le culte. Pour réunir la documentation l'auteur, aidé de sa femme, a fait deux visites aux missions de l'Église de Suède en Afrique du Sud, en Rhodésie et au Tanganyika. Il a, en outre, consulté les études antérieures et profité des conseils éclairés du spécialiste britannique Rev.A.M. Jones. De tout cela est né une étude particulièrement bien fournie qui ouvre de vastes horizons dans le domaine d'une musique religieuse adaptée à l'Afrique parce qu'autochtone.

L'auteur expose d'abord toute la question théorique et pratique de la musique africaine: ses caractères internes (gammes, mélodie, rythme) et sa vie dans le peu-

ple, puis son emploi dans l'école et dans l'église. Ensuite il décrit les adaptations modernes, les développements, les innovations dans le domaine de la musique religieuse. Il se base principalement sur ce qu'il a observé dans les missions de son église luthérienne, qui a conservé dans un très large mesure les formes du culte d'avant la réforme. Ainsi l'exposé offre une utilité accrue pour les missions catholiques en Afrique. Pour la pratique Weman attire l'attention sur les graves erreurs commises par les missione dans la traduction des textes des hymnes, sans tenir suffisamment compte des tons et de l'accent dynamique de la langue indigène.

Un chapitre spécial est consacré aux divers procédés expérimentés pour faire mieux accorder les chants européens aux règles musicales africaines et pour produire une nouvelle musique d'église en affinité avec la musique autochtone.

Dans cet aperçu une place est donnée aussi à ce qui a été fait par des missions catholiques au Congo (où sont signalés l'œuvre du P.Jans à l'Équateur et les compositions du regretté J.Kiwele au Katanga), par l'Eglise anglicane en Rhodésie, par les Méthodistes en Nigeria.

Les derniers chapitres traitent la question d'exécution: conformation à l'année liturgique, application aux noces chrétiennes, danse sacrée, l'emploi des instruments à percussion, formes variées que peut assumer la musique religieuse et son emploi dans les diverses œuvres d'apostolat.

L'appendice présente une sélection de musique africaine transcrite à partir d'enregistrements, ainsi que la liste des enregistrements qui ont été employés pour l'ouvrage. Une bibliographie importante et très riche clôture ce volume, qui est appelé à rendre de grands services à la cause de la musique religieuse africaine. C'est ce but pratique que vise l'auteur qui a répandu des conseils judicieux tout au long du texte. Son attitude est en complète accord avec la position défendue dans cette revue même par le P.Jans (1956 n°1). Cette harmonie de pensées venant de deux directions si différentes par ailleurs, est un fort indice pour la valeur de leur point de vue et doit inciter les missionnaires responsables à y conformer la conduite.

G. H.

E COLSON: The Social Organization of the Gwembe Tonga. 234 p. Manchester University Press 1960. 35 s.

La construction du gigantesque barrage dans les gorges Kariba du Zambèze entre les deux Rhodésies a nécessité le transfert des populations habitant dans la région destinée à être occupée par le lac artificiel. On sait que le Gouvernement rhodésien a pris le plus grand soin pour sauver de la noyade les animaux sauvages de les remettre dans de nouveaux habitats appropriés. En même temps il a demandé aux instituts scientifiques des Rhodésies et à divers spécialistes de faire l'inventaire des richesses humaines et de la nature pour sauver tout ce qui pouvait l'être. Ainsi ont vu le jour des études consacrées à la zoologie, la géologie, l'archéologie etc. de la vallée Gwembe — telle l'ichtyologie par P.B.N. Jackson, 6/— éditée comme tous les résultats de cette énorme entreprise scientifique, par la Manchester University Press.

Dr Colson avait déjà fait ses preuves par l'analyse de la société des Tonga habitant les hauts plateaux (cf. AEQUATORIA 1959 p. 159) et était ainsi préparée pour étudier leurs frères riverains du Zambèze. Cette population était restée longtemps réfractaire à la civilisation, acceptée avidement par leurs voisins; ainsi elle avait conservé le mode de vie ancestral dans une mesure bien supérieure à toute autre tribu Rhodésienne.

Après une description du biotope et les données générales sur la population, les divisions culturelles et linguistiques, et un peu d'histoire, l'auteur expose dans le détail le droit foncier, le commerce et les autres modalités économiques, puis la structure sociale où reviennent encore les droits sur le sol: usage et usufruit, appropriation, etc. La famille et le ménage sont decrits avec soin, avec l'accent sur l'organisation interne, la coopération économique et la polygamie. Un chapitre est consacré à la croyance aux mânes, à une influence sur l'organisation de la société et de la famille, leur puissance, les relations entre elles et les vivants. La structure politique est traitée sur la base de ce que l'auteur nomme « voisinage » ou groupe de familles voisines: l'autorité interne et les relations intergroupes sont décrits dans le détail. Un chapitre final expose les effets de la transplantation de cette population sur l'économie, le manisme et l'autorité politique. Quatre appendices (dont l'un examine la fréquence des divorces), plussieurs tables, un bon index alphabétique, quelques belles photographies et une carte géographique complètent cet excellent exposé dont l'intérêt principal me semble situé dans la description de l'organisation politique très spéciale basée principalement sur la résidence et l'examen approfondi du culte des ancêntres. De Dieu il n'est fait mention qu'incidemment. D'autres croyances religieuses ne sont pas traitées, sans doute parce qu'elles sont sans influence (directe) sur l'organisation sociale qui est le thème traité dans ce volume.

G. H.

Aequatoria

N° 3 25e Année, 1962

Enigmes Tetela, espèces et fonction.

C'est d'abord en forêt qu'au coucher le soleil disparaît.
C'est par le visage que l'homme commence à vieillir.
(Énigme tetela)

Les énigmes (*di`kɔ́, pl. a`kɔ́*) dont il est question dans cette étude se composent toutes de deux phrases, une question ou affirmation et une réponse. Ces deux phrases n'ont, dans la plupart des cas, aucun raport entre elles d'après le contenu, la première phrase ne servant qu'à évoquer la seconde. D'après la forme elles présenten très souvent un parallélisme dû à un même schème tonémique, une même structure grammaticale ou une même assonance finale.

Des énigmes avec ces caractéristiques apparaissent dans plusieurs langues bantoues et peuvent être considérées comme un genre important de la littérature orale de cette aire linguistique.

Le répertoire très étendu des énigmes tetela est réellement la possession de la communauté entière et l'existence d'un grand nombre d'énigmes d'origine plus récente prouve qu'il s'agit d'un genre qui est toujours d'actualité.

Tout comme les proverbes, beaucoup de devinettes tetela ont un contenu didactique. Quelques devinettes présentent comme deuxième phrase ou réponse, un proverbe qui s'emploie aussi séparément.

Un grand nombre de devinettes sont considérées comme *shɛkɛsɛkɛ* (plaisanterie) et leur emploi est permis entre gens de même classe d'âge qui n'ont aucune forme de réserve ou de retenue à observer. D'autres devinettes, au contraire, servent de moquerie *(lɔsɔkɔ)* et d'autres encore sont injurieuses *(lɔtɛngɔ, lohɛlɔ).*

En dehors des espèces précitées ayant un contenu bien déterminé, d'autres énigmes sont tout simplement des jeux de mots *(osúngányá)* et leur contenu ne donne lieu à aucune explication spéciale.

Mbókáná á`kɔ́ (se lancer des devinettes) est un jeu de société encore très en usage. A de telles occasions toutes les espèces de devinettes sont mentionnées sans arrière-pensée et les plus graves injures provoquent l'hilarité.

C'est dès l'âge de neuf à dix ans que les enfants apprennent des *di`kɔ́* et à l'âge de douze à treize ans ils en connaissant un grand nombre. Les proverbes s'apprennent seulement plus tard entre seize et dix-neuf ans.

Ils est généralement admis que les femmes connaissent plus de *di`kɔ́* que les hommes et que ces derniers connaissent mieux les proverbes. Ce sont les femmes qui enseignent les *di`kɔ́*. Cet enseignement est non seulement occasionnel mais souvent systématique. C'est surtout pour donner à l'enfant de l'esprit d'à propos que la mère n'hésitera pas à lui apprendre aussi bien les *di`kɔ́* injurieux que ceux du genre didactique.

Les exemples qui suivent ont été extraits de la documentation que nous avons rassemblée sur le terrain depuis 1953 et qui compte plus de deux mille devinettes. Ces devinettes ont été classées d'après les espèces précitées.

Shɛkɛsɛkɛ (Plaisanterie)

Osóngó wambɔ́ɔ́lɔ akácí. `Nyɔmpámí ámbɔ́ɔ́lɔ ekálá.
Un arbre dépourvu de ses feuilles. Ton oncle maternel a des tibias écorchés.

Ton oncle maternel a la vie dure. Il ne peut, comme tout homme de bien, s'occuper des affaires courantes du village et y discuter. Il doit en dehors de ses occupations ordinaires aller en forêt pour chasser, abattre des arbres, etc.

Móngole ´nó mbísha `nyɔ. Ntáne nkóséé áshíka ngɔmɔ.
Que je m'arrache une dent pour la donner à ta mère. Que j'aille voir ton cadet en train de danser.

Il serait tout à fait normal de trouver ou même d'aller voir un membre de sa parenté ou quelqu'un d'autre en train de danser. Mais dire « allons voir ton cadet.... » s'accompagne d'une arrière-pensée. S'il sagit d'un jeune homme ce serait pour le ridiculiser car il serait considéré comme *enginyá* (sot) ; dans le cas d'une jeune fille ce serait pour la chercher comme concubine (*oseka*).

Wǎdy´ákamácúké lɔ́ɔ́kɔ́lɔ́. Hálé jɛsɛ mbátámáwó´péé átɔ́kɔ́.
Une femme que j'ai épousée à Okolo. Elle ne mange pas de feuilles de manioc, c'est pourquoi je chasse des musaraignes pour elle.

Se dit d'une femme exigeante. Si la viande est la nourriture principale des hommes, le *jɛsɛ* (feuilles de manioc) est celle des femmes (*sáwá dyawɔ́* leur grand repas). Une femme ne peut refuser le *jɛsɛ*, un homme bien. Les *tɔ́kɔ́* (musaraignes) sont très recherchées pour leur bon goût. La musaraigne est employée également pour préparer le repas rituel *ɔsélɔ́* que prend une femme enceinte de sept mois, ainsi que son mari et d'autres convives. Cette cérémonie s'appelle aussi : *mbíjá*

dyéémí ɔkɔdí (mettre une corde autour de la grossesse). A partir de ce moment la femme porte une ceinture faite de la liane *lɔ̃sá* tressée par son mari. Tout ceci ne se fait que lors de la première grossesse.

Cabákácabáká lóóduwa. `Nyɔ kéétê mbóká léésekа.
Du bruit dans un étang. Ta mère a déjà fait un sentier à force d'aller chez ses amants.

`Shɔ́ áfúfa nsɔdú. Lokúdí áwɛ̃la engendé.
Ton père est en train de couvrir la maison. Et un lézard lui tresse les cheveux.

Situation ridicule et impossible voulant dire également : les cheveux de ton père sont toujours en désordre, c'est pourquoi le lézard veut les tresser. *Ongendé* = tresse de cheveux que porte le *wěcí*. *Ongendé* ou *Omôngendé* noms donnés à Mboloko, la petite antilope rusée, personnage principal des fables.

Mbólókó difumu lóólongo. `shɔ́ ná kɛndɔ ńgo na !
Un mboloko avec le ventre sur le dos. Quelle démarche ridicule a-t-il, ton père !

Ɔɔshí ló`ka ládíkɔndɔ ko mbíjá lɔ́lɔ́ndɔ́ ? `Ɔná oseka hóóké njala aakashíshímá áwɛ́lɛ́.
Qui a pris une banane et l'a mise dans la bouteille? Une jeune fille oublie de manger chaque fois qu'elle regarde ses seins.

Souvent les jeunes filles sont distraites et passent le temps à se contempler jusqu'à en oublier de manger.

´Akámácú lákányó. Ntáná ´nyɔ lóódíkó.
Quand je suis allé chez-toi. J'ai trouvé ta mère dans le grenier.

Dans *l'odíkó* (grenier) on conserve le millet, le riz et d'autres produits des champs. Il ne convient pas pour une femme de descendre l'échelle de *l'odíkó* en présence de visiteurs.

Cíná dyávɔ́l'ésanjɔ́sánjɔ. ´Ambóy'e´já, tokɔ́kénda.
Un arbuste de poivre de Cayenne. Tu t'attardes ici depuis longtemps, il serait temps de t'en retourner.

Peut se dire d'un *esóló* (un profiteur), ou d'un visiteur encombrant qui attend l'heure du repas.

Emomba kámpékɔ́. Ko`mba anto hámúmbé.
Une botte de fibres de raphia. Même si tu sais renverser les autres, tu ne sais bas me culbuter. Même si tu es fort, je suis plus fort que toi.

Cíná dyányumbá lólówéngá. Tokolo tá´nyɔ mbéénjá wéécí.
Un arbuste *nyumbá* dans la vallée. Les petites jambes de ta mère secouent le *diwóló*.

Quand ta mère marche ses jambes font des mouvements pareils à ceux que font les *wěcí* (guérisseurs) quand ils secouent le *diwóló* (calebasse de divination).

Hé lááhɛ anya lócúmó. Hé lá´mba `nyɔ lósékɛ́.
Voici que je mets les mains sur un petit paquet. Voilà que je jette ta mère par terre en public.

Tekétá dyájèsɛ láwéédí wámpóngɔ́. Dikɛnda ntekécá élɔmɔ láyɔ̃kɔ́tékɔ́nɔ́.
Quelques jeunes feuilles de manioc de l'autre côté de la vallée. Jeune homme, si tu veux intervenir je te frapperai.

Okakó wélé láMpɛ́ngɛ. Ecuma kámbá lánkɔ́ci.
Okako qui habite à Mpenge (Le village Otete du lignage Monja). Il a un régime de noix de palme à la nuque.

Mbapá ´Omôkongé. Dimí óm'á`ny'ɔné.
Le père Omokonge (personnage inconnu). Me voici, l'amant de ta mère.

Tokáci táfwɛ̄fwɛɛ. `Nyɔ hálɛ́ká ´má dyáhá sholosolo.
Des petites feuilles qui se sont redressées. Ta mère ne mange pas de *´má* (millet, riz) sans un petit arôme de viande (surajouté).

Ta mère a ce qu'on appelle *lo`jo* (grande envie de viande).

Elâ lɔkɔhɔ tɔ́´mbe mbélé. Elâ nkɔc'a`nyɔ tóóke kɔ́ngɔ́.
Apporte un crochet pour que nous cueillions des *lowélé* (fruit comestible de l'arbre *owélé*) Apporte la nuque de ta mère que nous jouions *kɔ́ngɔ́.*

Kɔ́ngɔ́ : nom d'un jeu pratiqué chez les Tetela : trois ou quatre branches de bananier ou feuilles d'ananas sont plantés dans la terre et servent de cible pour une compétition de tir à l'arc.

Nyɛ́ká ásɔpɔ́ tóóke séndé. Elâ nkɔc'a`nyɔ tóóke kɔ́ngɔ́.
Ecarte les *sɔpɔ́* (espèce d'herbe rhyzomateuse), que nous tirions les écureuils. Apport te la nuque de ta mère que nous jouiions *kɔ́ngɔ́.*

Kácí yóólengéngɔ́ndɔ. `Vóká yáákinyó ncíci.
Une petite feuille de *olengéngɔ́ndɔ* (espèce de liane). Votre sentier est couvert de rosée. Le sentier de votre village n'est pas entretenu.

Loodú lɛ́ɛ́ngámí ócá lánsɛ́sɛ. `Nyɔ ámbótómbá ´nó lánkɔ́ci.
Une maison penchée vers la rue. Ta mère a une dent à la nuque.

Oloké wămpɛ́kɔ́ wélé láMpôkende. `Shɔ́ hálɛ́ká mfud'énkíná cikíma lompoma.
Une jeune pousse de palmier à Mpookende (nom d'un village). Ton père ne mange que des *lohoma.*

Ton père est bizarre, il préfère des petits oiseaux de qualité inférieure plutôque des plus grands et meilleurs tels que *lăngá* (pintade), *ɛngwɛ̄* (perdrix).

Lɔ́ngɔ́`nyá matate. Hăkó`shá ko ndelá.
Le caméléon marche lentement. Quand je ne te donne rien tu es triste. Tu es susceptible comme un enfant.

Epolé lódɪfuku hɪt'éholókó. Tosámí tóónyimba ´má dyɛ̄njɛ́.
Le crapaud qui est dans le puits a la patte coupée. La petite quantité de millet du célibataire a une très bonne odeur.

Pour le pauvre célibataire même les petites quantités de nourriture sont précieuses.

Lɛ̄kééká lóópambí. `Nyɔ́ ámbókáma diaki dyóópiká.
Un coq brunâtre. Ta mère est infestée de vers intestinaux qui la piquent.

Ainsi on peut se moquer de quelqu'un qui souffre de sa propre faute. On attribue les vers intestinaux au fait d'avoir trop mangé et omis le lavement.

ˊOókámí óndô óókámí óndô? Náá wáádí ahásámbwɛ́ɛ́ká ómí.
Qu'est-ce que je sens, qu'est-ce que je sens ? Quelle est cette femme qui ne donne pas raison à son mari ?

La femme est supposée approuver toujours les actes de son mari.

Lɔsɔkɔ (Raillerie).

Lokúdúkɔ́tɔ lányɛ́ká ésóngó lɔnyɛ́ká. ˋShɔ́ awoˋsha demba dyásɔ́nándé áádí lɔsɔná?
Un bolikoko (espèce d'oiseau) écarte les branches. Ton père n'est pas beau, comment pourra-t-il plaire aux femmes ?

Ecuma kámbá lóólongódí. ˋNyɔ dɔka mbákí ˊsh'áwoongólá.
Un régime de noix de palme dans un incendie. Ta mère est ensorceleuse, c'est pourquoi ton père l'a frappée.

Dikáci dyámfɔ́ka dyákíná lólembé. ˋNyɔ ákɔ́ɔsɛ́ ɔ́lɛ̌ wálálá lânjá.
Une feuille de tabac qui sort du fourneau. Ta mère a pris une flèche abandonnée à l'extérieur. Quant à son époux, ta mère n'a pas fait un bon choix.

Mpokˊánkɔ́ndɛ́ lónsɛ́sɛ. ˋNyɔ kóótá áná wámpɔ́ca.
Un pot de haricots dans la rue. Ta mère enfante des enfants avec des yeux injectés

Tokuwɔ́ tátómbá lówéétá wáncɛ́ɛ́. Ontˊaˋnyɔ háˊshá mpámí lɔkɔ́tɔ́.
Du sel sort du plancher de ton grand-père. Ta mère ne donne pas de *lɔkɔ́tɔ́* à son mari.

Lɔkɔ́tɔ́: partie supplémentaire pour le mari après le partage de la nouriture.

Lɔtɛngɔ, Lɔhɛlɔ (Injure)

Shóngó tomambí tóhéé. ˋNyɔ tokunjú tóhéé.
Un petit arbre à deux branches. Ta mère a deux petits ventres.

Autant dire : ta mère est ensorceleuse. Les personnes ensorceleuses peuvent parfois être reconnues à l'un ou l'autre signe somatique tels que : des yeux rouges, des cercles noirs autour des yeux, un repli dans le ventre.

Oshinjí wááfumba lómbóká. ˋNyɔ hɛ̌ɛ̌náká ólemo wánkáná.
Une masse de fourmis rouges en route. Ta mère ne laisse de prendre des biens d'autrui.

Tosámí tákátákámbé tóngo tatăngɔ́né? Dɔka dyáˊnyɔ ńdo dyatáshílé?
Le millet que nous avons semé n'a-t-il pas encore poussé ? La sorcellerie de ta mère n'a-t-elle pas encore cessé ?

Esoko káákokómóngó. Elongi káˊnyɔ ók'édímó.
Une touffe d'herbes *lokokómóngó*. Le visage de ta mère est comme celui d'un mauvais esprit.

On dit que le léopard mange cette espèce d'herbe pour se purger. Cette herbe cause des démangeaisons (*mpɛsɛ́*).

Njɔvu ntóndó, njɔvu ɔkɔngɔ. `Shɔ́ lokáyá, `nyɔ ahaka, ɔná`nyɔ kócíkêwɔ́ mpóté laahaka.
Un éléphant par devant, un éléphant par derrière. Ton père a la peau squameuse, ta mère a des teignes et ton frère a encore plus de gales et de teignes.

Lokúdúkɔ́tɔ láákandá. A`nya wá´nyɔ ókó mpondá.
Un oiseau bulikoko dans les broussailles. Les empreintes que laisse ta mère sont larges et espacées comme celles d'un porteur.

Lɔlékɔ́ lánsé fwâ. Aséká `nyɔ mfúmbé cɛ̂.
Un entonnoir (pour faire du sel) rempli de poissons. Les gens de la parenté de ta mère sont tous des esclaves.

Okelé lódíkumbɛ. Lokéndé lá`nyɔ hákóké óshinga.
Un oeuf dans un *dikumbe* (panier à couvercle). La taille de mère est tellement large que l'on ne saurait l'entourer d'une corde.

Mpok'ánkɔ́ndɛ́ lokáyá. `Nyɔ o´cú ókó dihélé.
Un pot de haricots couvert d'une croûte. Ta mère sent mauvais comme un serpent cracheur.

Dikácí dyádíkɔndɔ. Ɔtɛ́ ókó óm'ángɔndɔ.
Une feuille de bananier. Ta tête est grande comme la lune.

Ompáá cútétute ´ngo. `Nyɔ há´mɔ́ká shó'ósolo ´ngo.
Donne-moi cette louche. Est-ce que ta mère n'a pas encore cessé d'être une pique-assiette ?

Sóóso lɔ́ɔ́lɔmɔ wálééngá. ´Nó dyá´nyɔ ókó ohembo wálóóngó.
Un fruit *sósó* sur le bord du ravin. Les dents de ta mère sont comme les dents d'une houe.

Wɔɔmɔ wálóye otálé otálé. Lonya lá´nyɔ awóngó awóngó.
Un trou très profond dans un rocher. Le bras de ta mère est couvert de taches.

Yŏmbé yá´vódí yááhema lánsámbá. `Shɔ́ kŏmbólá, kó ndó jɛdu yósémí.
Un petit bouc s'est mis sur le toit. Ton père est resté petit et sa barbe non plus n'a pas grandi.

Kɔdí yólámbí lómbóká Ɔkólɔ́. A´shó wá´shɔ́ ókó ómí ɔnyényɛ́.
Une petite liane rampe sur la route de Okolo. Les yeux de ton père sont comme ceux d'une cigale noire.

Dingadimɔki dyánjádí. Dikunjú ókó osamalo wámbódí.
Un éclair foudroyant. Ton ventre est comme celui d'une chèvre.

Osóngó wɔ́ɔ́lɔmbí. Ntóló ká´shɔ́ ókó lohoso lóówangó.
Un copalier. La poitrine de ton père est comme l'écorce de l'arbre *owangó*.

Etónátona ewambá. A´shɔ́ ókó ont'ambɔ́kɔ́n'ehasó.
Celui qui refuse des *owambá* (espèce d'arbre). Tes yeux sont injectés comme celui qui a une conjonctivite.

Okŏkóó lódambo dyóóshinɔ. A´shó wá´shɔ́ ókó mposo yáákoké.
Un coucou dans les branchages. Les yeux de ton père sont vitreux comme les écailles des *dikoké* (espèce de poisson.)

´Omóómá ówálá. `Nyɔ ámóómá lómánga.
Un tronc d'owala desséché. Ta mère a un double menton.

Cokotoko tómbo. `Shɔ́ diwanji bɔ́yɔ.
Un petit palmier qui grandit vite. Ton père est entièrement chauve.

Énda toko dyátɛ́kɛ́ta. Énda ɛlɔmɔ wélé nyánjo.
Voilà un palmier qui parle. Voici tes lèvres sont épatées.

Okonjtkónji wólódí laadíyó. Lokéndé lá´nyɔ lólódí laambɔ́kɔ́.
Une grande termitière couverte d'herbes. La taille de ta mère est garnie de bosses

Ocúmó wálɛ́ɛ́hɔ́ wátákɛ̂lɛ́ langɛlɛ́. Lodúwá lá´nyɔ látákɔ́kɛ́ akoké.
Un paquet de sel qui descend vers l'aval. Le vêtement de ta mère frôle les *dikoké* (espèce de poisson) tant il est long.

Ntací yóócúmbé ´nyɛ́i. Elongi ókó lokósó lánjɔ́vu.
Quatre branches de parasolier. Ton visage est comme d'un vieil éléphant.

Etény'ákɛka lólókuke. Ont'a`shɔ́ avudi lááhɛka.
Un morceau de *kɛka* (espèce de poisson) près de la porte. Ton père est velu.

Cúmó yóótê nkémá. `Nyɔ mondo ókó cámbí.
Un petit paquet enveloppé par un singe. Ta mère est courte sur pattes comme un *cámbí* (chique).

Lɔmɛna lómbílo. Dikunjú ókó osamalo wámbódí.
Un serpent *lɔmɛna* dans un champ. Ton ventre est comme celui d'une chèvre.

Enigmes didactiques.

Epolé kélé lódífuku mpítá wɔ̃kó. Nkɔi kɔngɔna há´mɔ́ wo´cú.
Le crapaud qui est dans le puits a les doigts creux. Le léopard même s'il est beau son odeur typique ne le quitte pas.

Lɔkɛngɔ bábálá. Ɔlɔ ko ntɔ́ngɔ́ná ?
Le rasoir est tombé. Peut-on ramasser le bonheur ?

Toko lóómámó wámbóká. Ko`ta nkashi háléké ócúdí.
Un palmier au bord de la route. Même si tu mens tu ne dépasses pas le forgeron.

Nsɔ́ngɔlɛ ɔsɔngɔ ? Hawó´ndáká ´nyɔ looseka.
Que je taille une pointe au javelot. On ne peut pas surprendre sa mère avec un amant.

Atoko wóómányondó. Onto ko hóómbé nyangó.
Les palmiers de Omanyondo. Quel homme ne vient pas en aide à sa mère ?

Wɛɛngɛ wáákɔ́tɛ́ akɔ́tɛ́. Lɔkɛndɔ lámfúmú akɔ́tɛ́ akɔ́tɛ́.
La canne à-sucre est très noueuse. Le voyage du chef est fait de détours.

Kácí yákɛ́sɛ́lɛ́. Diwálá dyámóngá lɔ̃mánkádí.
Une petite feuille de *lɔkɛ́sɛ́lɛ́*. La vie en commun avec la sœur de son époux est irritante.

Efúk'óósenge lefúk'áwângá. ´Ománkɔi hákóké lêmbɛ́.
Un morceau de bois de *osenge* et un morceau de bois de *waangá*. Pour le grand léopard une simple écharpe ne suffit pas.

Okelé wánkɔ́kɔ́ kĕmá ɔtɛ́, kéémá ekolo. Ɔtékétá wádikɔlɔ́ kéétê mpámi onyemba.
Un œuf de poule a ni tête ni patte. Les potins et les racontars réduisent un homme au célibat.

Tosékéseke tántángé. Kɛɛmɛɛmba nsɛngɛ ko diwálá hámɔ́tɛ́.
Les confidences du lit. Même si on transporte du *nsɛngɛ* (millet décortiqué), le mariage n'en sera pas plus stable.

On fait allusion aux contre-dons de la part de la famille de la femme. Inutile de faire des cadeaux au mari si celui-ci ne s'entend pas avec sa femme.

Lokúdúkɔ́tɔ lokoko fúlɛ. Lámbómánɛɛ manji cê.
Un *lokúdúkɔ́tɔ* (espèce de faisan) secoue sa huppe. Il a épuisé mes flèches (tellement il est difficile à tuer).

Peut se dire d'une femme qui court les hommes et gaspille leurs biens.

Lɔkɔmbɛkɔmbɛ dikótó. Ɔngɛndangɛnda k'ekóná ?
Un *lɔkɔmbɛkɔmbɛ* (espèce de roseau) courbé. Un visiteur peut-il être exigeant?

Yaalé yóókai lɔlɔ́mbɔ́? Onto láhá ´nyɔ ko lɔlɔ́mbɔ́?
Peut-on demander un *yaalé* (espèce de plante)? Peut-on demander quelque chose à celle qui n'est pas ta mère?

On ne sollicite aucune aide à ceux qui ne sont pas des membres de la parenté.

Atapatapa lóláándá. Akɛnyaka lookiló wɛ́ɛ́nyɛ́ ?
Le bruit de l'eau dans le marais. Peut-on danser avec son *okiló* ?

Il faut observer une certaine réserve envers les parents par alliance, en premier lieu envers son beau-père (*okiló*).

Jemba yámfɔ́ lóótókó. Dikɛnda hóóhɛ́ɛ́ óshímó.
Un cuissot de chien dans les cendres. Un enfant n'oublie jamais une affaire.

Shóngó yávolooté. Ɔná enondo kákitaka `shé.
Un petit arbre *volooté*. L'aîné succède à son père.

Epolé kĕma wĕlá. O´nyá k'ŏnt'awĕwá.
Le crapaud n'a pas de queue. Personne ne connaît Dieu.

Tɔkɔtáké ósóngó lómbóká kótɔ́kɔ́tɛ lódyêta. Tocúkáké wáádi lóngélɔ́ kótócúke láwó`ja.
Ne coupe pas un arbre qui se trouve près de la route. N'épouse pas une femme de ton village, épouse (une femme) d'un autre village.

Lokóndókóndó ndeká lókuwá mpémɔ. Wădy'ánkáná ndeká láákɛ̂ ngánji.
Le *lokóndókóndó* (espèce d'herbe) est plus tranchant qu'un couteau. La femme d'autrui dépasse la sienne en désir.

Cíná dyánYumbá hɛ́ɛ́né ónto lóófúndê dyaala. ´Ɔn'écíké hɛ́ɛ́né ónto lóóntatê njala.
Personne ne met des engrais près d'un arbuste *nyumbá*. Personne ne s'occupera d'apaiser la faim d'un orphelin.

Nkɔ́kɔ́ lá´mbandé ékelé, wɛ̂ mbĕnáká dyéémí ? Díkáci lákɔdyɔ́ ómá lóólongo, wɛ̂ ndyŏkáká wó´njó ?
Quand une poule pond, a-t-on vu sa grossesse avant ? Quand une feuille tombe, est-ce qu'on entend un coup sec ?

Peut se dire de quelqu'un qui se comporte en ami, mais finit par tromper.

Cényí yóótómbá. Onto lâkándé kátómbɔ́ndé.
Un morceau de *otómbá* (espèce de grand rat). L'homme, c'est chez lui qu'il est fier et satisfait.

Enigmes didactiques avec proverbe.

Akákɛ́ndɛ́ lɔ́kɛndɔ kó nsámbá mbijáásɛ́ ? Akáálé dikambo kó nsámbá nkɔmá shéké ?
Celui qui est en voyage est-ce qu'il laisse échapper l'occasion de se reposer ? (Proverbe). Peut-on arranger une palabre sans avoir consulté (les vieux) ?

Okonda kolongola hásámbé dikálángá. O'ja kokolaŋga hásámbé okónányá.
Même si le champ en forêt a été brûlé, on y trouve toujours des endroits non-brûlés (Pr.). Même si les gens de ta région t'aiment, tu y trouveras toujours des ennemis.

Ɔkɔngɔ wálókuke hóóké ocó wɔ́ɔ́má. Anto wákóheca hawɛ́ɛ́nyí mpoké yááná.
Le côté extérieur de la porte ne craint pas l'obscurité (Pr.). Les hommes qui ne t'aiment pas ne voient pas que les pots sont petits (chez toi).

La première expression signifie : le chef ou l'aîné ne peut se soucier des réactions provoquées par ses décisions ; la seconde : les envieux exagèrent les possessions des autres.

Láká ocúdí dyɔ̃mbɛ́lɔ, kó láká lɔkɔnga ojaaselo. Láká wãdy'ɔ́mɔ̃ tɔ́la, kó láká wãdy'ɔ́mɔ̃ lɛ̃mba nkɛlɛ.

Chez le forgeron il y a une place (pour se reposer) et l'on s'assied sous l'arbre *lɔkɔnga* (où c'est moins confortable) (Prov.). (Le polygame) ne se plaît pas chez une bonne femme et préfère une femme ordinaire.

Cumbá lôwo kɛ́ɛ́nyi cúká. Kambá dikambo kɛ́ɛ́nyi ewótɔ́.
Brûle les herbes que tu voies les *ecúká* (petite termitière) (Pr.). Sois mêlé dans une palabre pour que tu reconnaisses ceux qui sont de ta parenté.

Étá ládihambé kélé okómbó. Dyoombo dyáhá layɛ́ nkombá átɛ́ndɛ́ ?
Va derrière la maison que je jette un *okómbó* (fruit de l'arbre *okómbó*) contre toi. Est-ce que tu couvres d'épines une tombe qui n'est pas d'un membre de ta famille ? (Pr.).

Se dit de celui qui s'occupe d'affaires qui ne le regardent pas.

Edinga áhéta lánkóm'álokánjá. Nkɔi kɔhɔnda há'mɔ́ nyám'ankúmi.
Il monte de la fumée à l'extrémité de la novale. Même si un léopard est en état de décomposition il reste toujours de la viande de chef (Pr.).

Quand on découvre un cadavre de léopard on lui fait les honneurs habituels : *wɛ̃má wánkɔ́i* (dons), danse *nsekeleké*, etc. Un homme de dignité on lui doit toujours du respect, même s'il a été destitué.

Dikáci dyóósenge mfumbá nsé ? 'Na dyánkɔ́i nɔnjá mfɔ́ ?
Peut-on griller des poissons dans une petite feuille de *osenge* (espèce d'arbre) ? Peut-on faire suivre une trace de léopard par un chien ? (Pr.).

On ne va jamais à la chasse du léopard. On peut bien le tuer quand on le rencontre au cours d'une chasse. Signifie : Peut-on aller à l'encontre de la volonté d'un chef ?

Mɛmbá ákuwá mɛmbá mpáta kó ndó ótá. Mɛngá dikɔlɔ́, mɛngá mpínju kó ndó ócó.
Tu portes des flèches, une gibecière et un arc (Pr.). Tu voyages le soir, le matin et au cours de la nuit.

Se dit de celui qui est en brouille avec plusieurs membres d'une même famille.

Cúkú oté kó óté. Nkósh'é`shɔ́ kó ´shɔ́.
Les nœuds d'un arbre (font également partie) de l'arbre (Pr.). Un cadet de ton père est également un père.

On doit respecter et aider les frères et sœurs de son père.

Osóngó wójááshíyɛ́ ko nkɔtá ? Wădí ótángó ko nkɛnjá ?
Peut-on couper le tronc d'arbre sur lequel on est assis ? (Pr). Peut-on répudier une première femme ?
Difumba hátéhɔ́ lóshí kĕma ɔkɔdí. Omóto háláwɔ́ díwálá kĕma okiló.
La fourmi rouge ne passe pas la rivière sans qu'il y ait une liane. (Pr). La femme ne quitte pas le mari s'il n'y avait pas son père.

Souvent le père de la femme est la cause de la rupture du mariage.

Onto láhákimĕ nkɔ́kɔ́, ko mbíkáméé díkaké ? Onto láhá lawădi, ko nɔ́mbá ócímbá ?
Celui qui n'a pas de poules peut-il marcher dans leurs excréments ? (Pr). Celui qui n'a pas de femme peut-il demander *ocimba* ?

(*Ocimba* : parte supplémentaire pour le mari après le partage de la nourriture). On ne peut pas revendiquer ce à quoi on n'a pas droit.

Okonda kódítámbĕka táwééyé akandá. Wădi kódícúkáka táwééyé ɛnɔndɔ́.
Quand on vient d'entrer dans une forêt on ne connaît pas encore ses broussailles. Quand on a à peine épousé une femme on ne connaît pas encore ses défauts.

Osunganya (Jeu de mots)

Afuku wánkángá ladingwĕ. ´Ombóké tóshímó dikúmi ladivwă.
Les trous des pintades et des perdrix (Là où elles s'ébrouent). Dis-moi dix-neuf fables (Ici dans le sens de *di`kɔ́*, énigme).

Láká Mpanyamutɔmbɔ́. Kósúkĕwɔ́ ólongo lapanyá.
Chez *Mpanyamutɔmbɔ*. On y soutient le ciel avec des supports.

D'après la cosmologie tetela la coupole céleste est soutenue aux quatre points cardinaux par un support en bois. Des gardiens entretiennent ces supports.

Oloké wádíkɔndɔ. Otondó wádíkambo.
Une feuille de bananier non éclose. Une affaire vraie.

Asámí ánéi wálɔ́ɔ́kɔ́. Ahoka ánéi mbálɔ ´tá.
Quatre épis de millet brisés. Quatre guerriers se battent.

Sékɛ́ lâtéi wóókonda. Dyóókáká dímó manji.
Une clairiére au milieu de la forêt. C'est là que les mauvais esprits jouent au tir à l'arc.

Náá lóódinga wélé láwɔ́ɔ́kɔ́ ? Tăkúnyi ákɛnda mbákɛ́nyá ásanga láwɔ́ɔ́kɔ́.
D'où cette fumée dans la vallée ? Ce sont les enfants qui jouent *asanga* dans la vallée.
Asanga est le nom donné au jeu d'enfants dans lequel ils imitent leurs parents.

Akólóngo áhéé lódifuku. `Né câlé, `né mondo.
Deux *dikólóngo* (fruit de l'arbre *okólóngo*) dans un puits. Celui-ci est long, celui-là est court.

Ekombékómbé lâtéi wámbóká. K'ŏnto lóóhoma mbóóhomá tɔkɔ́tɔ́.
Un vieux *lokombé* (tambour-signal) au milieu de la route. Personne ne le bat, c'est pourquoi les bousiers le battent.

Yĕlá yányáma háángáná lampɔndá. Ɔté wányáma háángáná lankusó.
La petite queue d'un animal tué ne tarde pas à pourrir. La tête d'un animal tué est vite attaquée par les vers.

Kĕma nyama kó njáká ódiyá. Kĕma ahɔndɔ kó ndɔ́tá ákongé.
Je n'ai pas tué d'autre animal qu'un *odiyá* (espèce de loutre dont la chair est peu savoureuse). Je n'ai pas porté d'autres vêtements que des *dikongé* (fibres d'une espèce d'arbuste).

Asókásoka lówĕngé ? Éséngá nyama yáwá`shé.
Qui est-ce qui fouille dans les cannes à sucre ? Celui qui cherche l'animal abattu par son père.

Shóló yélé lóólongo. Yákélá nsónjó énɔngɔ.
La petite source qui se trouve au ciel. Des sang-sues en sortent en grand nombre.

Dans une autre énigme on dit au contraire : « Dans l'étang qui se trouve au ciel il n'y a pas de sang-sues ». Cette dernière version est généralement acceptée.

Lótôkómê Lomami. Kótôkómê akoké.
Là où le Lomami finit. Il y a beaucoup de *dikoké* (poissons peu recherchés).

Ndé ásámí ɛlɔngɔ wóshídí mfudú le ! Ndé ɔlɔngɔ wámpámi ɔlɔngɔ wómányí nsodí le !
Ah ! Ces beaux millets ont été mangés par les oiseaux. Ah ! Ce beau jeune homme a été défiguré par la lèpre.

Anami ánéi wálɔ́né. Ahoka ánéi mbálɔ́ `tá.
Quatre gardiens d'ici. Quatre guerriers qui se battent.

Jɛshi yóótɔkútá. Demba ámbɔ́ɔ́tɔ mpɔ́kɔ́.
Des feuilles de manioc préparées à l'huile de palme. Son corps est ensorcelé.

John JACOBS (Université de Gand)

L'informateur en linguistique africaine.

En consultant des études de linguistique africaine, on remarque que souvent l'auteur remercie non seulement les personnes ou les institutions qui lui ont donné une aide morale ou matérielle, mais aussi ses informateurs. A première vue on n'y voit que des cas individuels de courtoisie, reflétant de bonnes relations humaines; ce n'est que par après, par l'accumulation de ces témoignages, qu'on remarque qu'il y là un fait d'ordre plus général, un fait qu'il convient de voir comme un aspect du contact entre cultures différentes. Avant de spécifier davantage, passons en revue des exemples relevés un peu au hasard; il s'agira surtout de langues parlées en Afrique centrale et méridionale.

Parfois l'auteur cite le nom de son ou de ses informateurs par simple souci de permettre à d'autres chercheurs de vérifier ses observations; souvent il remercie l'informateur dont il cite le nom, mais sans s'expliquer; ce n'est que quand il donne les raisons de sa reconnaissance qu'on peut interpréter les faits.

Les motifs indiqués le plus souvent sont les qualités d'intelligence, d'endurance et de volonté de coopération de la part de l'informateur. En parlant de *Kabuku, Kasala* et *Samata,* qui parlaient le subiya et le luyi (Rhodésie), JACOTTET (1) dit: « Ils m'ont donné avec intelligence et bonne volonté toutes les indications dont j'avais besoin », et: « une foule de renseignements intéressants ». DEMPWOLFF (2) tient à donner le nom d'un informateur ilamba qu'il n'a pu avoir que pendant deux jours: « Parmi eux, un homme d'environ 25 ans, *Mwagala,* se distingua par son esprit de coopération et par son intelligence ». LUKAS (3) signale, à propos du Kanuri *Kaga Mallam*: « untiring help and patience ». Toutes les données sur le pogoro (Tang.) ont été recueillies de la bouche du neveu du sultan Lolero, *Paul Swakala,* alors âgé de 14-15 ans; HENDLE (4) parle longuement de son intelligence et de sa droiture, de sa patience et de sa compréhension. De même, pour le bujeba (ou bishio) *Carmen Nansie* et surtout *Santiago Mesumbe,* dont GONZALEZ ECHEGARAY (5) dit: « principal colaborador mio y el más entusiasta entre los bujebas ». Il en va de même pour le Rundi *Bernardo Kitwe* (6), les Mambila *Cajir* et *Soala* (7) les Nkumbi *Ferdinand Walumba Kahango* et *Kafelandu Elias* (8), le Gusii *Erasto Abuga* (9).

Parfois le témoignage, se faisant plus éloquent, insiste soit sur les sacrifices que l'informateur a dû s'imposer, soit sur son désintéressement, soit sur le fait que l'informateur était pleinement conscient du but à atteindre : le progrès dans les connaissances en général. CHATELAIN (10) rapporte que presque toutes ses données sur le mbaka (port. ambaquista) et sur le mbamba proviennent d'un jeune cordonnier, successeur présumé du chef : « à son honneur, comme Africain et comme Mbaka, il faut dire qu'il m'a renseigné sur tout sans escompter d'autre rémunération qu'un peu d'enseignement de lecture et d'écriture » ; cette aide bénévole s'est même étendue au domaine matériel. WHITELEY (11) cite, parmi cinq autres informateurs l'Iraqw *Domel Qamo,* qui, malgré son âge avancé, faisait chaque jour 25 km de marche pour que le chercheur « soit bien informé sur ces choses ».

Les auteurs précisent souvent que l'aide efficace de l'informateur a porté spécialement sur la notation de la tonalité. NEKES mentionne à cet égard le Yaunde *Joseph Ayisi*, BUSSE le Nyiha *Lukumbuho Mwampulo*, DINCKELACKER les Duala *Joseph Ekolo* et *Joseph Kuo*, ITTMANN les Duala *Martin Itondo* et surtout *Emile Molindo*, BURSSENS le Luba *Bernard Kabese*, KOHLER le Herero *Levy Karora Nganjone*, ROOD le Ngombe *Lucas Iyoma*, LAMAN le Kongo *A. Kionga*. Nous verrons plus loin qu'il est très probable que dans plusieurs de ces cas il y a eu plus, de la part de l'informateur, que simple bonne volonté et endurance.

Un autre aspect à envisager est l'attitude critique de l'informateur, qui ne permet plus au linguiste de faire une notation fautive. Ici, l'informateur prend une part active à l'observation, donc à la recherche. Dans la préface à l'ouvrage d'ARMSTRONG (12) sur le gikuyu, D. JONES mentionne l'informateur, M. *Jomo Kenyatta*, qui « insistait toujours particulièrement sur la notation correcte des différences tonales essentielles ». WHITELEY apprécie la critique constructive des Gusii *James Mukogi*, *Chrysanthus Ogari*, *Cornelius Oseebe* et *John Nyatome*.

Parfois c'est l'informateur qui se fait l'auteur d'observations. C'est ainsi que le Dzalamo *Salim bin Ali* attira l'attention de DEMPWOLFF (13) sur l'existence de nasales sourdes en dzalamo.

Cette intervention active dans l'observation des données a été particulièrement importante dans le domaine de la tonalité. L'exemple le plus clair est celui du sotho, rapporté par ENDEMANN (14) : « En faisant noter le texte de poésies nationales par divers Sotho, je constatai que la 2me pers. du sg. aussi bien que la 3me étaient écrites avec *o-*. Je demandai à un des plus capables pourquoi ces deux personnes n'étaient pas distinguées dans l'écriture, et comment on évitait des confusions en parlant. Il me répondit : Mynheer, écoutez bien ceci. Et il me prononça la même construction dans la 2me et la 3me personne, me demandant : Avec-vous remarqué la différence ? Comme je lui dis que non, il répéta les mêmes phrases, mais sans que je pusse saisir la différence. C'est alors qu'il me dit qu'en prononçant le *o-* de la 2me pers. la voix est grave, alors qu'à la 3me pers. elle est aiguë. A ce moment je commençai de voir clair, et je pus saisir immédiatement la différence entre *ò-* (tu) et *ó-* (il, elle). C'est donc bien à l'informateur qu'est due la découverte de la tonalité en sotho. Il en est de même pour le shambala ; ROEHL (15) déclare : « Si j'ai pu relever les tons des mots, ainsi que leurs alternances, c'est dû à un jeune homme, *Eliza Caguza*, qui m'a assisté fidèlement pendant les quatre dernières années. Il a d'abord noté les tons de tous les mots relevés ; . . . puis il m'a aidé à trouver les règles d'alternance tonale ; enfin, c'est lui qui a attiré mon attention sur la différence entre la tonalité du mot et celle de la phrase, et qui a signalé le phénomène curieux de l'anticipation du ton de la phrase ». Il est très probable qu'il faille attribuer un mérite égal au Bobangi *Monkako*, dont WHITEHEAD (16) dit : « la représentation exacte de la valeur phonétique des voyelles est due entièrement à Monkako, qui, dans la découverte et la révision de ces faits, a fait montre d'une très grande capacité ». L'expression « la valeur phonétique des voyelles » n'est pas très claire, mais le contexte général de tout l'ouvrage montre qu'il doit s'agir de ce qui est appelé à la p. 5 : « élévation et abaissement du ton des voyelles ».

Il arrive un moment où la participation de l'informateur prend tant d'importance que l'auteur, par souci de reconnaître les droits de chacun, présente l'informateur

comme co-auteur. C'est ce qu'on voit dans des ouvrages comme les suivants : *Zulu-English dictionary* de C. M. DOKE et B. W. VILAKAZI (1948[1], 1949[2]) *A Maasai grammar* de A. N. TUCKER et J. TOMPO OLE MPAAYEI, *Dictionnaire kiluba-français* par E. VAN AVERMAET et B. MBUYA. De là au linguiste africain il n'y a qu'un pas; il suffira de citer ici des noms comme KAGAME, KOPOKA, LETELE, RINGE, WALKER pour montrer que ce nouveau développement a commencé.

Il y a donc eu, dès les débuts de la recherche linguistique en Afrique, de nombreux informateurs non seulement dévoués à leur travail et endurants, mais encore conscients de la valeur du but poursuivi : une meilleure connaissance des langues africaines ; de plus ils ont souvent fait preuve d'initiative en faisant découvrir l'un ou l'autre aspect important de leur langue, et en particulier la tonalité, dont l'observation suivie (en dictionnaire p. ex.) a parfois été exécutée entièrement par eux. La science à allure technique étant un des aspects particuliers de la civilisation occidentale, qui devient de plus en plus la civilisation mondiale, le mode d'accession des communautés africaines à cette civilisation mondiale aura été d'un genre tout spécial dans le cas de la linguistique, étant donné que dès les débuts il y a eu non seulement réceptivité et, après réinterprétation, reprise entière ou partielle, mais participation consciente et active.

NOTES

1. Etudes sur les langues du Haut-Zambèze. Paris 1896; p. I.
2. Beiträge zur Kenntnis der Sprachen in Deutsch-Ostafrika. Z. f. K. 5 (1914) 227–253.
3. A study of the Kanuri language. London 1937; p. VIII.
4. Die Sprache der Wapogoro, Berlin 1907; p. VI.
5. Morfologia y syntaxis de la lengua bujeba. Madrid 1960; p. 9
6. VAN DER BURGT, J., Eléments d'une grammaire kirundi. M. S. O. S. 5 (1902) 1-108.
7. MEYER, E., Mambila-Studie. Z. f. E. 30 (1939-1940) 1-52.
8. WESTPHAL, E., Olunkhumbi vocabulary. African Language Studies II. London 1961 49-63.
9. WHITELEY, W., A practical introduction to Gusii. Nairobi 1956.
10. Bemerkungen über die Sammlung von Mbamba-Wörtern und über das Mbamba-Volk. Z. f. Afr. Spr. 2 (1888-9) 109-146.
11. A short descrtption of item categories in Iraqw. Kampala 1958.
12. The phonetic and tonal structure of Kikuyu. London 1940 ; p. VI.
13. Eine lautliche Sonderheit des Dzalamo. Z.f.K. 2 (1912) 257 260.
14. Beitrag zu dem Capitel von den Tönen in den sogenannten Bantu-sprachen. Mitt. Sem. Or. Spr. 4 (1901) 38-41
15. Versuch einer systematischen Grammatik der Schambalasprache. Hamburg 1911 ; p. X.
16. Grammar and dictionary of the Bobangi language. London 1899; p. VIII.

A. E. MEEUSSEN
(Tervuren)

LE ROYAUME DE SOYO.

I. Le Roi.

1. La ville sainte.

Le village de Pangala était la capitale historique et religieuse de l'ancien Soyo et des autochtones réels, les A-solongo. C'est là, à *li saka lia Soyo,* que Ne Nzinga a Nsunda, neveu du roi du Congo, fugitif et errant, avait trouvé asile. C'est à côté de Pangala qu'il s'était établi, à Nganda Soyo, qu'il avait fait souche, s'alliant à la race aborigène, fondant une nouvelle dynastie, vassale du roi du Congo. Cependant Pangala continuait à être la ville sainte, Soyo dia Nsi ou dia Nza, l'unique endroit où les rois étaient sacrés et où ils retournaient pour y être enterrés, au cimetière des rois, à Pemba a Soyo.

2. Nkukulu a finda, la retraite dans la forêt.

Dès que le nouveau roi était sacré et installé, il était condamné à devenir un personnage mystérieux. La résidence royale était fixée dans la forêt, *finda*, où aucun œil indiscret ne pouvait le surprendre. La personne qui arrivait à voir sa majesté, avait droit à percevoir une amande. Les repas étaient préparés en dehors de l'enceinte, *lumbu*, et apportés à heures fixes.

3. Continence.

Le roi devait garder la continence ; aucune femme ne pouvait entrer dans l'enceinte. Si le roi venait à manquer à la prohibition, la pays était submergé par de grandes calamités. D'autres affirmaient que le roi était préalablement châtré. Chez les Songo, tribu Kongo, le chef mort était immédiatement mutilé.

4. Position obligatoire sur la couche.

Une autre obligation était de ne dormir que couché sur le dos ; se retourner en sommeil exposait le royaume à la guerre ou à un changement de situation. Aussi un serviteur, *nkonzo*, surveillait toujours la position du roi endormi.

5. Dualité du pouvoir.

De sa retraite, il était imposible au roi de gouverner son pays. A côté du *nkukulu a finda*, un deuxième roi était nommé, *nkukulu a kangala*, celui qui se promène au dehors. Pratiquement c'était lui qui gouvernait. Il était assisté d'un ministre. Cette charge appartenait en propre à la famille *Nuni a ma bakala* (le mari des hommes ?) du village de Ki Mpangi.

6. Nkumbi a Soyo.

Ne Kumbi est le titre de l'officier chargé de passer au roi ses vêtements d'apparat. *Kumbi* signifie au juste : voleur ; et en fait un des officiers de cette charge était voleur. *Nkukulu* décida que tous seraient à partir de ce moment : *Ne Kumbi*.

7. Mort rituelle.

Le roi ne pouvait mourir d'une manière ordinaire. Lorsque l'entourage du roi malade vérifiait que celui-ci était prêt à expirer, il s'empressait de lui tordre le cou et de lui briser la nuque.

La mort rituelle, ou mieux l'assassinat rituel d'un chef par son successeur, n'est pas inédit ; c'est ainsi que se transmettait le sacerdoce de Diane Aricine à Rome.

Il paraît que les Dembo connaissent également l'assassinat rituelle du chef.

8. Enterrement.

Enfin le roi mort était enterré à Pangala. Le cimetière aujourd'hui encore est un fourré inextricable. Personne ne peut y pénétrer. Ce sont les « gens d'église », les esclaves des anciens missionnaires capucins qui faisaient l'enterrement ; eux seuls pouvaient fouler la terre sacrée. Les rois non sacrés étaient enterrés au cimetière de Pinda, le village des « gens de l'église ».

9. Mort rituelle des chefs.

La mort rituelle des chefs A-solongo se rapproche de celle des rois de Soyo ; il semble qu'on puisse la rapprocher de certaines morts par strangulation des Kongo du Kakongo et de Cabinda. Cependant le but et la manière d'opérer sont différents. La cérémonie consiste essentiellement à trancher la tête à un chef de sa libre volonté, et en vue de se rendre immortel, de sorte qu'aucun autre puisse régner à sa place sous un autre nom.

Ne Nzinga étant devenu puissant entre les A-solongo, fit un voyage à Mbanza Kongo pour se réconcilier avec son oncle Lu-keni lu a Mpanga et lui offrir en vasselage la nouvelle province. Au retour il manda aux rois de Mpozo, Mbinga, Ki Vangi et de Sende de se soumettre à la cérémonie rituelle. Ceux-ci s'empressèrent de se présenter à la cour.

Au jour fixé, les rois, dûment soûlés, étaient placés sur une estrade, tous les attributs de leur dignité. Un homme armé d'un coutelas dansait autour d'eux au son des tambours. Lorsque la musique et la danse eurent atteint au paroxysme, le danseur d'un coup subit tranchait la tête de l'élu. Toute l'assistance poussait de grands cris de joie. C'était vraiment une grande fête. Le frère ou le fils de l'occis prenait la succession et la transmettait mais toujours sous le nom du glorieux ancêtre.

Enfin, le Chef mort était enterré selon le rite habituel, le cadavre, boucané au petit feu durant des mois, était déposé en terre, accompagné de deux esclaves, l'un par dessus, l'autre par dessous le corps.

Le chef est assisté d'un aide ou conseiller. Cet aide s'appelle: *landi ki a mfumu a nsi*, le suivant du chef du pays; *nkanza a mfumu*, son épouse; *kiengenge kia langilila mbanza* la fleur du palmier qui épie le village (*kiengenge langilila a ki azi ki via* la fleur du palmier qui épie le régime mûr, prêt à être coupé, pour en prendre la place).

10. Coït rituel.

Une des cérémonies de l'intronisation du Ma Ngoyo est le coït rituel public avec la femme Nyambi. « Suivaient ensuite diverses cérémonies, jusqu'au moment

où le prince partait avec sa suite et la femme Nyambi pour la forêt près de Tumba. Dans cette forêt avait été construite une petite case ayant deux portes, l'une en face de l'autre. Arrivée sur les lieux, la suite se rangeait en cercle autour de la case. Alors le prince élu et la femme qui l'accompagnait s'étendaient sur le lit et à la vue de tous, les deux portes restant ouvertes, ils posaient l'acte sexuel. Celui-ici terminé, le prêtre représentant du saint «Teka» entrait, poussant de hauts cris, et obligeait prince et femme à sortir chacun par sa porte. On attendait de ce coït la naissance d'un enfant qui, quelqu'en fût le sexe, serait appelé: Biala» (Tiré de: Nos os Cabindas pg. 47). On assure que à Soyo la même cérémonie se pratiquait.

Or tant à Ngoyo qu'au Kakongo (à Soyo ?) les relations sexuelles sont soumises aux prescriptions de lu Sunzi, sauf erreur. Celles-ci défendent en particulier les relations à même le champ, dans une maison dont la porte ou une fenêtre serait ouverte, de poser le pied sur la terre nue après l'acte et une quantité d'autres *ki zila*.

Il est clair que le coït de l'intronisation constituait en soi un défi à toutes ces prescriptions; prouvait donc que le roi pouvait braver impunément ces prescriptions, que lui-même participait d'une certaine manière à l'essence des êtres divins ; malgré l'intervention tardive du *nganga* de Teka.

Il y a autre chose encore. Cette Nyambi a l'air d'avoir été une des femmes du roi défunt. L'acte serait alors à mettre en relation avec certains rites de prise de possession du pouvoir royal des Sémites, des Juifs en particulier. Ces rites proclamaient devant «Cieux et terre» l'accession au trône d'un nouveau souverain. Ainsi Gen. XXXV 22 : Ruben perd son droit d'aînesse pour s'être approché de Bala, deuxième femme de Jacob. II Rois XVI 21-23: Absolom couche avec les femmes de second rang de David son père. III Rois II 13-25: Adonias demande à Absolom Abisag la sunamite. Peut-être encore Gen. XXXXIII, 24: Judas condamne Thamar à être brûlée vive pour son crime de fornication.

II Insignes et Attributs.

Le couvre-chef d'apparat des notables et dignitaires est le *mpu zita*, espèce de de bonnet phrygien en fibres de boabab, *zi nkondo*, et orné de dents et griffes de lion et de léopard. Le *ngundu*, la calotte en fibres de raphia *zi mpusu*, est d'un usage plus intime. Le roi de Soyo se coiffait aux grandes cérémonies du *mpu a tadi*, du heaume, en fer blanc doré, probablement une relique d'une troupe de théâtre échouée sur les rives du Congo. On connaît encore le *mpu a buaki*, le chapeau rouge, et *mpu a koko kia ndombe*, le feutre noir.

Le *ndembe a nleze* est la corde, croisée sur la poitrine, portée par les nobles. Une gravure du Pigafetta néerlandais «noble congolais équipé pour la guerre» (cfr. Olivier de Bouveignes, Les Anciens Rois du Congo) montre ce noble portant le *ndembe*. On peut faire de curieuses considérations sur la signification du *ndembe a nleze*. *Ndembe* signifie paix, tranquillité: *nleze* (du verbe *ku lela*, tenir un enfant, le bercer) est la personne qui exerce cette action. Le *nzemba* des femmes du Ma Yombe, la pièce d'étoffe passée en bandoulière pour porter le nourrisson, lui aussi est un *ndembe a nleze*. Toute femme au Congo qui allaite doit entourer le buste d'une corde ; *zimbu a lu bamba* au Soyo, *ntundu* à Lândana et au Ma Yombe. Ce *tundu* est orné de trois perles, le *zimbu a la bamba* d'une coquille. Lorsque pour un motif quelconque la maman doit se séparer de l'enfant, elle doit

porter le *ntundu* en bandoulière. L'aspect du *ndembe a nleze* revient donc toujours. Le *ki lombo* lui aussi est chargé d'un enfant, de deux même ; il est donc juste qu'il porte le distinctif de sa mère. Ainsi le noble congolais est paré des insignes de la maternité (D'autres considérations viendront corroborer cette relation : chef-mère, autorité-maternité).

Nzemba est un espèce de camail, sans fente, qui couvre le haut du buste. Il est tressé ordinairement en fibres de boabab. Il est terminé par devant et par derrière en pointe munie d'un gland en torsade, *mbonzo*.

Nkanda d'a mbudi, peau de chat ; dans l'Enclave de Cabinda c'est surtout la peau de *simba* et de *mbaku*, chats sauvages, qui est employée ; c'est également là qu'elle est encore en usage comme pièce de vêtement des nobles. Elle se porte sur le devant ; passée entre la corde qui retient le pagne, de sorte qu'elle tombe en sa longueur jusqu'aux genoux.

Nlele, le pagne, en soi n'a rien de spécial, à moins qu'il ne s'agisse du grand pagne pour la danse. Seulement le pagne est obligatoire et les chefs de Cabinda-Kakongo-Ma Yombe n'ont pas honte de paraître vêtus du pagne en public. En 1938, lors de la visite du président de la république portugaise à Cabinda, on les voyait, très dignes, dans leur tenue traditionelle : *mpu zita, nzemba,* pagne et peau de chat. Les notables ne peuvent se vêtir du pantalon (comme à Luanda les pêcheurs) ; et certains n'admettent pas qu'un étranger rentre chez eux au mépris de cette prohibition Personnellement il m'est arrivé d'entrer en tenue de voyage, en pantalon et sans soutane, dans le *lumbu,* l'enclos réservé aux femmes, du vieux Mue Kinona, de Kionzo ; ce dont celui-ci s'est plaint amèrement par après au catéchiste. Du temps de Ma Nyema, Roi du Dingi, vers 1910, aucun Blanc n'entrait dans le village sans s'être préalablement revêtu d'un pagne.

Le sac de chasseur, *nkutu* (cf. Aequatoria XXIV. 2. p. 41) fait pendant à *ndembe a nleze*. (Il serait souhaitable que le sujet soit repris à Sâo Savador même, et ailleurs).

Mvuala ki a fumu est le sceptre, surmonté d'une croix. Le sceptre est certainement d'origine européenne. Le bâton surmonté d'une croix était l'insigne des interprètes des anciens missionnaires capucins (cf. Hildebrand, le Père Georges de Geel, pg. 191). L'insigne traditionnel est le bâton orné de clous à large tête, *ma ntumba,* ou à poignée taillée en figure de fétiche : *nkoko,* soit *mpangula*.

Les chefs solongo portaient le bracelet ordinaire, *nlanga*, d'ivoire ; d'argent massif, s'ils étaient riches. Ils portaient également des boucles d'oreille en argent. Actuellement les boucles sont réservées aux femmes (cf. Dartevelle, Les Nzimba, fg. 67, p. 104 ; Gravure de Dapper : Trône du Mani Congo ; devant le trône on voit trois bracelets).

Le chapelet, *nzailu* (cf. rosario), ainsi que les médailles, *i vanza*, et les crucifix, sont les vestiges d'une évangélisation lointaine et oubliée. Le chapelet est de gros grains noirs. Sur l'emplacement de l'ancien Pinda, le village des « gens d'église », on rencontre des fois, surtout après une forte pluie, des grains, non pas ronds, mais en forme de courts bâtonnets, à bout grossièrement taillé, laissant voir des couches rouge, blanc, bleu, blanc (perles de Venise ?). Grosseur et taille varient. Il est rare de rencontrer un grain entier. Le rencontrer est signe de chance pour la journée. Le grain trouvé est enfilé à côté des autres grains sur le chapelet. C'est le *nsanga a Madia Madalena,* la perle de Marie Madeleine, ou encore : *li bombolo*.

Le crucifix *(nsundi* pluriel *minsundi)* est l'instrument de bénédiction souverainement efficace entre les mains du chef, quand il le penche sur le sujet agenouillé devant lui. Le crucifix est actuellement de fabrication indigène, oeuvre des forgerons, *zi nganula,* du pays.

Le collier, *ntanda,* surtout s'il est de perles de corail, peut être aussi un insigne d'autorité. Les perles les plus estimées sont de corail, *kodalu* ; *mbalatiantia,* une perle tordue noire avec un liséré blanc ; les perles de verroterie rouge *ma le,* et bleue, *zi mpala* ; les perles blanches, en faïence : *buaza a ka kulu* (*nzuiki*) employées surtout par les femmes.

Lors des grandes réunions ou palabres, le chef assis tient sur ses genoux le *mbele a Ne Kongo* ou *mpaku mbele a nene,* un poignard très long, dont la lame va en s'élargissant. D'autres l'appellent encore *kai,* machette ; ou *bunda ntulu* qui est le nom du vrai poignard. Il correspond au *mbele lu lendu,* le coutelas de l'autorité, l'insigne du droit absolu sur la vie et la mort. Le *mbele lu simba* de Cabinda - Lândana - Ma Yombe doit être le même que le *mbele lu lendu* du Soyo. Seulement il a évolué d'une autre manière et a fini par devenir le *ki mpaba* d'aujourd'hui, un large coutelas à un seul tranchant, orné d'entailles en forme de dessins géométriques réprésentant chacune une idée ou un proverbe stylisé.

A côté du *mbele,* il y a le sabre, *tanzi,* introduit par les Portugais et probablement réservé aux officiers d'un groupe de guerriers Déjà avant 1648 le Comte de Soyo avait demandé au pape de lui conférer une épée. Mais comme en ce moment le comte se trouvait en rébellion contre le roi de Congo et que ce présent pouvait être interprété comme une reconnaissance d'indépendance, la Congrégation de la Propagande jugea plus prudent de lui refuser (cf. Olivier de Bouveignes, Les Anciens Rois de Congo).

Les cauries, spécialement *nsungu* et *nzimbu a nanga,* appartiennent de droit aux princes. *Nzimbu a nanga, vana kiandu ie nku ;* cauriers de prince ornent le siège spécial pour le prince et un tapis étendu devant. Cependant le roi devait siéger sur un triple tapis, une peau de lion, une autre de léopard et une troisième de chèvre. A Cabinda-Lândana cette peau de chèvre était réservée au ministre qui veillait devant la porte du palais. (Gravure de Dapper : « Réception chez le Roi Noir » La peau de léopard est étendue devant le trône, la queue disposée vers l'extérieur).

Un autre article fréquemment cité comme insigne de grandeur est le *mbungu a uolo* le gobelet ou tasse d'or. Il est possible que quelque roi du Congo de la grande époque ait bu dans une tasse en d'or ; mais ce qu'on montre aujourd'hui sous ce nom n'est qu'une simple tasse (à café) en faïence revêtue d'une couche de couleur or-pourpre foncé. A la tasse il faut joindre la *bole m'eno ma nzenze,* la cuvette des dents de grillon, ainsi appelée à cause d'un liséré étroit en petits pois.

Le Père Hildebrand (Georges de Geel p. 208) décrit une scène de danse à Soyo. Le comte intervient. Il se présente une première fois paré d'un diadème de plumes, ensuite d'un chapeau également orné de plumes et, au cou, une chaîne avec une croix d'or. Actuellement pour la danse les grands *ma duki,* les vieux, se drapent autour des reins d'une pièce d'étoffe longue environ de quatre mètres, *nlele a nsele* (*salu,* au Ma Yombe), de sorte que les deux pans viennent tomber par devant et que la traîne, *nkongi a nlele,* passe entre les jambes. Cette pièce est maintenue à la ceinture par une bande, *mponda a nua a mu vidi.* Sur le devant ils enfi-

lent une autre bande, courte mais large, *nkanda a mbudi*, la peau de chat, ornée de grelots. *ma yoyo*, de sorte qu'elle couvre jusqu'à la hauteur des genoux, tandis que les grelots sont cachés par le pagne rabattu. Enfin une dernière bande serre le haut de la taille, *ndeso a fita* (portugais : *lenço de fita*) pièce de ruban, ou une ceinture de couleur rouge, agrémentée de franges aux deux extrémités: *nsinga a ma safi*.

Conclusion. Il existe certainement une relation entre autorité-maternité-animaux félins. *Ngo*, le léopard, est l'animal digne par excellence. Le léopard tué a la tête voilée pour qu'aucune femme ou enfant ne puissent voir la face et, à cause de cela, perdre la raison. Le cadavre est amené au village à la case du chef. Les villages voisins viennent avec des présents pour assister à la fête qui a lieu la nuit. Le chef danse autour de l'animal jusqu'au moment où il lui pose le pied sur le corps, *ku liata ngo*. Peau, dents, et griffea appartiennent au chef. La viande est enterrée. *Ngo* est aussi le placenta maternel. Au Ma Yombe, *ki kumbu* est synonyme de *ngo*. C'est aussi le nom d'un des jumeaux mâles, *ki kumbu* et *Nyimi*. *Simba* et *Nzuzi* sont deux espèces des chats sauvages. Précisément *simba* et *nzuzi* sont les deux jumeaux. La peau du chat, *mbudi* à Soyo *simba* et *mbaku* au Ma Yombe, couvre les organes sexuels des princes. *Ndeze (nleze)* est encore une espèce plus petite de léopard. Le même nom signifie l'insigne du *ki lombo* et la personne qui berce l'enfant. *Ndeze (zi)* sont encore les taches qui apparaissent sur le corps de celui qui a transgressé la prohibition rituelle de la famille. La concordance entre les trois ordres: autorité-maternité-animaux félins est certaine. Quelle en serait l'explication ?

J. TROESCH, C. S. Sp.

UN CONTE MƆNGƆ.

Imɔtɛ yɑ mpɑkɑ l'Imɔtɛ y'ɔnɔlu

Imɔtɛ y'ɔnɔlu ăosangya ásanga : « Ndôtsw'óénga wáli. » Imɔtɛ yă mpaka ko te ; « Ntsɔ́ ńdókoóndé. » Bákɛndɛ ng'îsîsi, bomb'to kekaa, ásanga : « inyó lɔ̃otswá nkó? » Imɔtɛ yă mpaka ásanga : « Ndôtsw'óónda imɔtɛ y'ɔnɔlu ɔ̃tswéi ɔ̃énga wáli. » Bombito ásanga : « Lontsɔ́ ńdóloóndé. » Bákɛndɛ, kúnju ńk'etényi ĕy'otámbá. Etényi ĕy'otámbá ásanga : « 'Inyó lɔ̃otswa ng'ɔ́ɛ nkó ? » Bombito ásanga : « Ndôtsw'óónda imɔtɛ yă mpaka ; imɔtɛ yă mpaka ăotsw'óónda imɔtɛ y'ɔnɔlu ɔ̃tswéi ɔ̃énga wáli. » Etényi ĕy'otámbá ásanga : « Lontsɔ́ tɔ́kɛndɛ ńdóloóndé. »

Bá'eke, efomá la lɔnsɛɛjá bɛ́ɛ. Lɔnsɛɛjá ásanga : « Etény'ĕy'otámbá ɔ̃otswá nkó ? » Etényi ĕy'otámbá ásanga : « Ndôtsw'óónda bombito, bombito ăotsw'óónda imɔtɛ yă mpaka, imɔtɛ yă mpaka ăotsw'óónda imɔtɛ y'ɔnɔlu ɔ̃tswéi ɔ̃énga wáli. » Lɔnsɛɛjá ásanga : « Lontsɔ́, ńdóloóndé. »

Báleke bẵotána nsósó. Nsósó ásanga : « Lɔnsɛɛjá ɔ̃otswá nkó ? » Lɔnsɛɛjá ásanga : « Ndôtsw'óónda etény'ĕy'otámbá, etényi ĕy otámbá ăotsw'óónda bombito, bombito ăotsw'óónda imɔtɛ yă mpaka, imɔtɛ yă mpaka ăotsw'óónda imɔtɛ y'ɔnɔlu ɔ̃tswéi ɔ̃énga wáli. » Nsósó ásanga : « Lontsɔ́ ńdóloóndé. »

Bákɛndɛ, efomá ńk'ĭɔ́ l'omangá. Bomangá ásanga : « Nsósó ɔ̃otswá nkó? » Nsósó ásanga : « Ndôtsw'óónda lɔnsɛɛjá, lɔnsɛɛjá ăotsw'óónda etény'ĕy'otámbá, etény'ĕy'otámbá ăotsw'óónda bombito, bombito ăotsw'óónda imɔtɛ yă mpaka, imɔtɛ yă mpaka ăotsw'óónda imɔtɛ y'ɔnɔlu ɔ̃tswéi ɔ̃énga wáli. » Bomangá ásanga : « Ntsɔ́ ńdókoóndé. »

Bákɛndɛ, bẵotána lokombo. Lokombo ásanga : « Bomangá w'ɔ̃otswá nkó? » Bomangá ásanga : « Ndôtsw'óónda nsósó, nsósó ăotsw'óónda lɔnsɛɛjá, lɔnsɛɛjá ăotsw'óónda etényi ĕy'ótámbá, etényi ĕy'otámbá ăotsw óónda bombito, bombito ăotsw'óónda imɔtɛ yă mpaka, imɔtɛ yă mpaka ăotsw'óónda imɔtɛ y'ɔnɔlu ɔ̃tswéi ɔ̃énga wáli. » Lokombo ásanga : « Ntsɔ́ tɔ́kɛndɛ. »

Báleke, bẵotána tsă. Tsă ásanga : « Lokombo ɔ̃otswá nkó ? » Lokombo ásanga : « Ndôtsw'óónda bomangá, bomang'áotsw'óónda nsósó, nsós'áotsw'óónda lɔnsɛɛjá, lɔnsɛɛjá ăotsw'óónda etény'ĕy'otámbá, etény'ĕy'otámbá ăotw'óónda bombito, bombito ăotsw'óónda imɔtɛ yă mpaka, imɔtɛ yă mpaka ăotsw'óónda imɔtɛ y'ɔnɔlu ɔ̃tswéi ɔ̃énga wáli. » Tsă ásanga : « Ntsɔ́ tɔ́kɛndɛ. »

Bátsindimwe, bẵotána bási. Bási te : « Tsă ɔ̃otswá nkó ? » Tsă ásanga : « Ndôtsw'óónda lokombo, lokombo ăotsw'óónda bomangá, bomangá ăotsw'óónda nsósó, nsósó ăotsw'óónda lɔnsɛɛjá, lɔnsɛɛjá ăotsw'óónda etény'ĕy'otámba, etényi ĕy'otámbá ăotsw'óónda bombito, bombito ăotsw'óónda imɔtɛ yă mpaka, imɔtɛ yă mpaka ăotsw'óónda imɔtɛ y'ɔnɔlu ɔ̃tswéi ɔ̃énga wáli. » Bási ásanga : « Ntsɔ́ ńdókoóndé. »

Básokole, bẵotána bonto. Bonto ásanga : « Bási ɔ̃otswá nkó ? » Bási ásanga : « Ndôtsw'óónda tsă, tsă ăotsw'óónda lokombo, lokombo ăotsw'óónda bomangá, bomangá ăotsw'óónda

nsósó, nsósó ăotsw'óónda lɔnsɛɛjá, lɔnsɛɛjá ăotsw'óónda etény'ĕy'otámbá, etény'ĕy'otámbá ăotsw'óónda bombito, bombi'o ăotsw óónda imɔtɛ yă mpaka, imɔtɛ yă mpaka ăotsw'óónda imɔtɛ y'ɔnɔlu ŏtswéi ŏénga wáli. » Bonto ásanga : « Ntsɔ́ tɔ́kɛndɛ ńdókoóndé. »

Báleke băotána Njakomba. Njakomba ásanga : « Bonto ŏotswá nkó ? » Bonto ásanga : « Ndôtsw'óónda básІ, básІ ăotsw'óónda tsă, tsă ăotsw'óónda lokombo, lokombo ă.otsw'óónda bomangá, bomangá ăotsw'óónda nsósó, nsósó ăotsw'óónda lɔnsɛɛjá, lɔnsɛɛjá ăotsw'óónda etény'ĕy'otámbá, etény'ĕy'otámbá ăotsw'óónda bombito, bombito ăotsw'óónda imɔtɛ yă mpaka, imɔtɛ yă mpaka ăotsw'óónda imɔtɛ y'ɔnɔlu ŏtswéi ŏénga wáli. » Njakomba ásanga: « Ntsɔ́ ńdókoóndé. »

Imɔtɛ y'ɔnɔlu ăokita ĕka wáli. Băoloonja la tóma bŭké móngó. ˇAosangela imɔtɛ yă mpaka : « Wĕ tómba tɔnɛ́ ko emí ndôtómba tɔnɛ́ ». ˇAofima bant'ăumá bătswákí l'ĭɔ́ bɔ́ɔ́ !

Bombito ásanga : « Imɔtɛ ăotofima tóma, emí ko njɔ́lɛ́ tɔmɔtɛ tóumáká tófé ».

Etényi ĕy'otámbá ásanga : « W'ɔ́lɛ́ tɔmɔtɛ tófé ko emí ndôkooma wĕ ».

Lɔnsɛɛjá ásanga : « Etény'ĕy'otámbá ăooma bombito ko emí ndôoma ńk'etényi ĕy'otámbá ». Lɔnsɛɛjá ko ăooma etényi ĕy'otámbá.

ˇNk'ănko nsósó ăooma ko lɔnsɛɛjá. Bomangá ko la nsósó buu. Lokombo mpe ăotúngya bomangá ko ăowá Tsă ko ăofĭlimola lokombo tsíki. BásІ ko ăɔfɔfya tsă pii.

Bonto ko ásanga : « ˇEki básІ ɔfɔfyá tsă, emí ndôlotóngela ô nkala l'ɛlɛ́ka, ńdɔ́fɔnɔ́lɛ́ nsé tumá ». ˇAooma ko nsé ô ng'ólang'éndé.

Njakomba ko te : « Wĕ bonto ɔɔfɔnɔla básІ nsé, emí ko ndôkooma wĕ ». Njakomba end'ɔnɛ́ ăosĭja banto l'ŏaoma.

F. Bɔkɔka.

La vieille grenouille et la jeune grenouille.

La jeune grenouille a fait un projet, disant : « Je vais épouser une femme [1]). » La vieille grenouille de lui dire : « Ça va, je vais t'accompagner [2]). « Dès qu'ils avaient marché un peu, un (serpent) cobra leur barre le chemin, disant : « Vous, où allez-vous ? » La vieille grenouille dit : « Je vais accompagner la jeune grenouille qui va prendre femme. » Le cobra dit : « Allez-y, [3]) je vous accompagne. » Ils s'en vont et se heurtent de suite à un morceau d'arbre. Le morceau d'arbre dit : « Vous, où allez-vous ainsi ? » Le cobra dit : « Je vais accompagner la vieille grenouille; la vieille grenouille va accompagner la jeune grenouille qui va prendre femme. » Le morceau d'arbre dit : « Allez-y, je vous accompagne. »

Dès qu'ils partent, ils rencontrent une termite. La termite dit : « Morceau d'arbre, où vas-tu ? » Le morceau d'arbre dit : « Je vais accompagner le cobra, le cobra va accompagner la vieille grenouille, la vieille grenouille va accompagner la jeune grenouille qui va prendre femme. » La termite dit : « Allez, je vous accompagne. »

Dès qu'ils partent, ils trouvent une poule. La poule dit : « Termite, où vas-tu ? » La termite dit : « Je vais accompagner le morceau d'arbre, le morceau d'arbre va accompagner le cobra, le cobra va accompagner la vieille grenouille, la vieille grenouille va accompagner la jeune grenouille qui va prendre femme. » La poule dit : « Allez-y, je vous accompagne. »

Dès qu'ils s'en vont, ils rencontrent une genette. La genette dit : « Poule, où vas-tu? » La poule dit : « Je vais accompagner la termite, la termite va accompagner le morceau d'arbre, le morceau d'arbre va accompagner le cobra, le cobra va accompagner la vieille grenouille, la vieille grenouille va accompagner la jeune grenouille qui va prendre femme. » La genette dit : « Vas-y, je t'accompagne, »

Dès qu'ils s'en vont, ils trouvent une clôture de chasse. La clôture dit : « Genette, où vas-tu ? » La genette dit : « Je vais accompagner la poule, la poule va accompagner la termite, la termite va accompagner le morceau d'arbre, le morceau d'arbre va accompagner le cobra, le cobra va accompagner la vieille grenouille, la vieille grenouille va accompagner la jeune grenouille qui va prendre femme ». La clôture dit : « Vas-y, partons ».

Dès qu'ils passent, ils trouvent du feu. Le feu dit : « Clôture, où vas-tu ? » La clôture dit : « Je vais accompagner la genette, la genette va accompagner la poule, la poule va accompagner la termite, la termite va accompagner le morceau d'arbre, le morceau d'arbre va accompagner le cobra, le cobra va accompagner la vieille grenouille, la vieille grenouille va accompagner la jeune grenouille qui va prendre femme. » Le feu dit : « Vas-y, partons ».

Dès qu'ils continuent, ils trouvent de l'eau. L'eau dit : « Feu, où vas-tu ? » Le feu dit : « Je vais accompagner la clôture, la clôture va accompagner la genette, la genette va accompagner la poule, la poule va accompagner la termite, la termite va accompagner le morceau d'arbre, le morceau d'arbre va accompagner le cobra, le cobra va accompagner la vieille grenouille, la vieille grenouille va accompagner la jeune grenouille qui va prendre femme. » L'eau dit : « Vas y, je t'accompagne. »

Dès qu'ils se mettent en marche, ils trouvent un homme. L'homme dit : « Eau, où vas tu ? » L'eau dit : « Je vais accompagner la clôture, la clôture va accompagner la genette, la genette va accompagner la poule, la poule va accompagner la termite, la termite va accompagner le morceau d'arbre, le morceau d'arbre va accompagner le cobra, le cobra va accompagner la vieille grenouille, la vieille grenouille va accompagner la jeune grenouille qui va prendre femme. » L'homme dit : « Vas-y, partons, je t'accompagne. »

Dès qu'ils passent, ils trouvent Dieu. Dieu dit : « Homme, où vas-tu ? » L'homme dit : « Je vais accompagner l'eau, l'eau va accompagner le feu, le feu va accompagner la clôture, la clôture va accompagner la genette, la genette va accompagner la poule, la poule va accompagner la termite, la termite va accompagner le morceau d'arbre, le morceau d'arbre va accompagner le cobra, le cobra va accompagner la vieille grenouille, la vieille grenouille va accompagner la jeune grenouille qui va prendre femme. » Dieu : dit : « Vas-y, je t'accompagne. »

La jeune grenouille arriva chez son épouse. On lui fit beaucoup de présents. Elle dit à la vieille grenouille : « Toi porte ceci et moi je porterai ceci. » Elle refusa à tous ceux qui l'avaient accompagnée.

Le cobra dit : « La grenouille nous refuse, donc moi je mange les deux grenouilles. »

Le morceau d'arbre dit : « Toi tu as mangé les deux grenouilles et moi je te tue. »

Le noble des Bɔɔli.

La traduction présentée ici est basée sur un texte mongo complété ensuite par des notes explicatives que j'avais demandées à l'auteur, à ce moment moniteur à l'école primaire de la mission de Bokela et originaire de Lwéngá (Bɔ́lí de là Salonga). Cette double documentation a été par moi arrangée de façon à obtenir une rédaction homogène. Pour obtenir un ordre plus clair j'ai apporté quelques changements mineurs dans la disposition de certains paragraphes. Ainsi les deux sortes d'observances avec les règles qui suivent (II) se trouvent pêle-mêle dans l'original.

Le lecteur ne doit pas chercher ici une étude exhaustive. Les renseignements ont cependant une valeur documentaire qui me semble justifier leur publication dans leur forme actuelle (G. H.).

I. Préparation et Installation.

L'œuvre de *kɔkɔ́kɔkɔ́* est une œuvre difficile. C'est pourquoi seul un vieux peut le devenir. [1]).

Celui qui veut devenir *kɔkɔ́kɔkɔ́* reçoit d'abord un sceptre. [2]) A ce moment il commence à réunir les fonds dont il aura besoin. Ensuite on lui bâtit une maison nommée *bɔlɛ́ɛ́* [3]), dont la construction diffère de celle des autres maisons. La recherche des valeurs prend de 2 à 6 mois, selon les possibilités. Lorsqu'il a assemblé le montant nécessaire il invite les gens, mais il ne le fait pas personnellement ; il envoie son frère puîné ou son fils S'il n'a pas de fils il aura beaucoup de difficultés. Les invités doivent le faire monter sur le lit dans cette maison. A cette occasion il distribue beaucoup de valeurs et des vivres et des animaux domestiques.

Dans cette maison il reste jusqu'à la nouvelle fête. Il est alors devenu reclus. [4]) Pendant sa réclusion il ne fait que manger. Il lui est absolument interdit de sortir. Il y reste environ 6 mois. Il est strictement défendu de se laver ou de s'enduire de fard rouge *(ngóla)*. Pour toute eau il doit se contenter de poudre de charbon (*bolío*) dont il s'enduit surtout la figure. A cette phase on l'appelle *mpulú uli* (l'oiseau couve) c'est-à-dire comme lui il ne circule pas. Pendant ce temps le noble [5]) cherche encore de l'argent, mais surtout des parures. Ainsi il cherche :

(1) *boósó :* une sorte de coquillage comme un colimaçon ; c'est l'objet essentiel du *kɔkɔ́kɔkɔ́* qui l'achète à grand prix (4 anneaux de cuivre). C'est comme le bréviaire pour le prêtre. C'est pourquoi le *kɔkɔ́kɔkɔ́* se nomme encore *nkúmwôósó* = le noble au coquillage. Il est attaché au moyen d'une corde et porté sur le front.

(2) *bɔ̃metóo*: la large étoffe (litt. mari-étoffe) ; c'est une pièce faite d'un assemblage de cinquante tissus de raphia indigènes, ce qui donne 5 m. de long sur 3 de large.

(3) *wályétóo :* litt. épouse étoffe, donc une étoffe de moindre importance, formée d'une douzaine de tissus ordinaires.

(4) deux *mbáka :* bracelets pour le bras supérieur ; c'est un assemblages de cauris.

(5) deux *ibɛ́su :* bracelets pour l'avant-bras, en cauris comme les précédents.

(6) deux bonnets *emáta* : filet tressé spécialement, sorte de *losalé* spécial.
(7) *bonkiki* (ou *boáka*) : un bandeau ou une sorte de couronne, fait d'un assemblage de cauris sur un tressage en raphia ; malgré le premier nom il ne se porte pas sur les sourcils, mais au-dessus, sur le front ; il se lie derrière la tête.
(8) *ikɔ́si* : ceinture spéciale.
(9) *boangá* : une fourrure de la genette du même nom (cf. plus loin).
(10) des fourrures de léopard, de loutre *liokó* : Aonyx congica Lönnb., etc. 6)

Lorsque tout est prêt il convoque à nouveau les gens. Ils viennent « envelop_ per le pieu ». C'est-à-dire : on enveloppe de feuillage le pieu central de la maison. A ce moment il distribue encore beaucoup de valeurs.

Après une semaine on vient « lier le léopard », c'est-à-dire on enfile les dents de léopard pour qu'il les porte en sautoir sur la poitrine. A ce moment il distribue encore des valeurs.

Après cette cérémonie vient un délai plus long. Puis on vient « envelopper la genette ». 7) On prend une fourrure de cet animal (surtout sa patte) et on l'enroule comme un cylindre 8) qu'il tient à la main en dansant mais qu'il porte en sautoir quand il ne danse pas. On lui présente ensuite la queue d'un éléphant qui est le chasse-mouches (*bonsaswá*) du *kɔkɔ́kɔkɔ́*.

On fait ces choses à la fin de la lunaison. Et ces activités ne se font pas en un jour : chacune doit avoir lieu à un jour différent, même si elle est très courte.

Ensuite on cherche le kaolin dont il se servira à s'enduire à trois occasions : (1) au moment de son installation, (2) lorsqu'il va se baigner, (3) à la mort. Ensuite on va chercher de l'eau de rivière et de *jémbó* 9). Cette nuit de l'arrivée de l'eau on ne dort pas. Sa première épouse 10) se tient d'un côté, la seconde 11) de l'autre et lui-même au milieu. Ainsi tous viennent le saluer à croupetons, excepté les femmes qui sont exceptées parce que jamais elles ne peuvent devenir *kɔkɔ́kɔkɔ́*. Dans l'assistance se trouvent des joueurs de *lokombé* 12), de trompe *lɔfɔndɔ* ou *ilóla*, ainsi qu'un chanteur. Mais le tambour (*ngɔmɔ*) et le *lokombélé* (*bonkuka*) et le tam-tam (*lokolé*) ne sont pas battus alors, mais seulement à l'installation définitive. Pendant cette cérémonie lui-même ne peut se coucher ; tout le temps il doit agiter le bras droit dans lequel il tient le cylindre en fourrure. Il ne peut cesser de parler lui et ses épouses, en exposant sa généalogie et tout ce qu'il a fait depuis sa naissance. S'il est fatigué d'agiter le cylindre, sa *bosûúli* le lui arrache violemment ; jamais il ne peut le laisser tomber ; ce serait une affaire très grave.

Au premier chant du coq on transporte le *kɔkɔ́kɔkɔ́* et ses épouses sur une colline termitière (*bokonji*). Ils sont portés à dos d'hommes, car ils ne peuvent fouler le sol. Et tous les trois sont tout blancs de kaolin. Mais alors il n'est pas question d'avaler quoi que ce soit, ni eau ni fumée de tabac. On convoque tous les jeunes ; les filles deviennent *bampenda*, les garçons *basélé*. Ils restent là ainsi toute la journée. Dans l'après-midi c'est l'installation définitive 13).

On les descend de la termitière. En bas on leur met leurs parures. On enduit de kaolin le *kɔkɔ́kɔkɔ́* ; on lui met le bonnet *emáta*, la large étoffe *bɔ̃metóo* dont on l'enveloppe, puis la ceinture *ikɔ́si* et tout le reste. Ensuite on pose le *boósó* au-dessus du bonnet ; on lui met des feuilles de bananier en bandoulière ; puis on l'habille de la fourrure de léopard et on lui remet dans les mains le sceptre en cuivre et le cylindre en fourrure de genette.

Quant à la première épouse, elle s'habille d'un *inkéngá* ou *esamá*, deux noms

synonymes pour un tissu en raphia qu'elle porte en forme de jupon. Elle met le bonnet *emáta*, un couteau dans la ceinture à la hanche ; elle s'enduit le corps entier de kaolin en forme de taches de léopard. La première fois qu'on voit cela on a très peur.

Après tout cela ils se mettent à danser. D'abord lui, puis la première épouse, ensuite les *bampenda* et les *basélé*. Si à ce moment il t'appelle il faut répondre : *mê*. Et pour le saluer il faut s'accroupir (sauf ses collègues et les femmes) en disant « *nsɔ́mi é lwele é* » (aîné ! homme ! [14]) ; *afá ósêmwa* » (père te voilà levé !) ; en même temps on bat des mains *(esáka*). Il est donc devenu *kɔkɔ́kɔkɔ́*. Puis on vient lui demander son nom de noblesse. On le connaît déjà, mais on le taquine en le lui demandant bien dix fois. Puis on lui demande si son nom n'est pas Untel ; alors il acquiesce et toute l'assistance pousse des clameurs pour acclamer le nouveau *kɔkɔ́kɔkɔ́*.

II Observances.

Dès qu'il est devenu *kɔkɔ́kɔkɔ́* il est astreint aux interdits et aux lois des nobles. [15] Donc

(1) Il ne peut boire dans la même calebasse avec les autres ni fumer dans la même pipe.

(2) Il ne peut manger avec les autres hommes certains aliments : l'antilope naine *mbólókó* (Philantomba), la tortue Kinixys erosa, le porc-épic Atherurus africanus Gray, les oiseaux spécialement la pintade Guttera eduardi et la paon Afropavo congensis Chap., les singes mâles, les poissons frais.

(3) D'autres aliments lui sont défendus absolument: les poules, les jeunes pousses de la liane palmacée Ancistrophyllum secundiflorum, et tout ce qui croît sur les collines-termitières, sur lesquelles il ne peut plus désormais monter lui-même.

(4) Le jour de son installation définitive, si les invités ont mangé du poisson, il ne peut boire d'autre eau que celle de la rivièrs ou du *jémbó* (cf. ci-dessus).

(5) Il ne peut se séparer de son sceptre.

(6) A son foyer ne peuvent brûler certains bois, e. a. *boálá* Pentaclethra macrophylla, *bokítampɔná* Cuviera angolensis, *bɔkésá* Sarcocephalus diderrichii, *loánga* Brachystegia laurentii.

(7) Pour traverser la forêt (*esanga*) il doit toujours être accompagné.

(8) Il ne peut traverser la rivière Iyéta qui forme la frontière entre les *Bɔlénga-má* et les *Ngɔmbɛ*. [16]

(9) S'il participe à la chasse commune (*lítá*) il doit se faire accompagner d'une de ses filles. Notez qu'il s'agit d'une fille impubère, car les femmes adultes ne peuvent jamais prendre part à cette chasse. Elle doit lui tenir ses effets (bonnet, sceptre, etc.). S'il n'a pas de fille, c'est un jeune garçon qui lui rendra ce service.

Si à pareille chasse il tue une bête, celle-ci est sans maître; n'importe quel chasseur peut se l'approprier ou en couper des morceaux, fût en usant de violence.

(10) La première fois qu'il traverse une rivière en pirogue (il s'agit donc de la Lomela ou de la Salonga), il doit jeter au milieu de la traversée un objet en offrande à la rivière pour l'apaiser: des bananes, un anneau de cuivre et un fruit de *bondóngó* (Aframomum melegueta) [17].

S'il transgresse ces interdits, il en mourra, dit-on.

A côté de ces interdits à observer personnellement, plusieurs règles doivent être observées par les autres:

(1) Un coq ne peut chanter sur le toit de sa maison *bɔlɛ́ɛ́*.
(2) Dans sa maison on ne peut introduire des animaux domestiques; on ne peut s'y appuyer; si on vient avec une arme quelconque on ne peut la porter la pointe en avant; on ne peut ficher un couteau dans le pieu central; on n'y peut éternuer.
(3) En entrant dans sa maison on ne peut regarder le toit ni même dire: « Regarde, le toit est découvert ou troué.»
(4) On ne peut le voir allant au W. C.
(5) Personne ne peut lui toucher la tête, sauf son *ámɔ́tɛ́ká* = son serviteur attitré. [18]
(6) Sur sa cour on ne peut nommer un mâne, ni s'attoucher soi-même.
(7) Si du kaolin est mis à sécher au soleil à son intention, personne ne peut s'en approcher, sauf encore son serviteur.

La personne qui commet une infraction à ces règles doit lui payer une amende.

Il y a encore les particularités suivantes [19]:
(1) Si on porte une antilope naine ouvertement, à la vue du *kɔkɔ́kɔkɔ́*, il faut la lui donner.
(2) Par contre, lui même ne porte jamais une chèvre, car n'importe qui peut la lui ravir et l'emporter définitivement.

III. Sa Vie.

Après son installation il commence sa vie nouvelle par une tournée d'honneur, nommée *iyanga* [20]). Il passe dans tous les villages voisins, afin de s'y faire congratuler et ainsi recueillir des valeurs. Pendant la marche quelqu'un de sa suite crie continuellement: *bɔ̃má* (frayeur). S'il rencontre un collègue ils se saluent en disant: *bɔ̃m'ɔ́má bɔfɔlu'ɔfɔlu* (frayeur frayeur peur peur).

Lorsqu'il s'arrête pour manger on plante à cet endroit des palmes d'un *inkaaja* [21]) afin que tous les passants sachent qu'un *kɔkɔ́kɔkɔ́* y a pris son repas.

Les valeurs qu'il a obtenues doivent toujours être portées devant lui, jamais dererrière.

Durant toute sa vie il ne peut se laver.

Il y a encore un interdit rigoureux: un animal domestique ne peut enjamber son corps, sinon toutes les personnes qui se trouvent là peuvent le dévaliser complètement.

Il y a encore beaucoup d'autres choses, que je ne peux décrire pour l'instant.

IV. Dernière Phase.

Lorsqu'il est *kɔkɔ́kɔkɔ́* depuis fort longtemps, 20 ou 30 ans, il montre aux gens qu'il est devenu parfait dans son état de *kɔkɔ́kɔkɔ́*. Il va se laver et se présenter tel qu'il est. Il diminue les interdits et autres observances. Pour cela il convoque une assemblée; c'est alors une très grande fête. Mais cette fête n'a pas lieu pour tous les *kɔkɔ́kɔkɔ́*. Ne peuvent y arriver que ceux qui ont vécu fort longtemps dans l'état de *kɔkɔ́kɔkɔ́* et sont donc devenus très vieux.

A cette occasion toute sa richesse y passe, celle qu'il a obtenue dans cet état et celle qu'il possédait depuis sa naissance. Et il met toutes ses parures tout comme au jour de son installation. Il se revêt donc de sa large étoffe *bɔ̃metóo* pour la seconde fois. Il est enduit de kaolin sur tout le corps. Puis il danse avec sa première épouse et les *bampenda* et les *bansɛ́lɛ́*

Il y dépense beaucoup d'argent ; mais ses parents, ses alliés, ses amis et toutes ses connaissances lui en donnent également beaucoup.

Dès lors on lui enlève une grande partie des observances pour le restant de sa vie.

V. Son Dècès.

Lorsque le *kɔkɔ́kɔkɔ́* devient malade on ne le proclame pas. On dit que son épouse ou son enfant est malade. Et lorsque la maladie s'aggrave on dit : il a la fièvre ou il a mal à la tête. Et quand il meurt personne ne le sait, excepté sa première épouse et son fils aîné et les vieillards ses voisins. A ce moment personne ne peut pleurer. Et ces vieux du groupement l'enferment dans la maison en compagnie de sa première épouse et de son fils aîné. Si quelqu'un leur demande : « Le *nkúmú* dort-il » ? le fils répond « oui ».

Entretemps on prend la grande étoffe (*bɔ̃metóo*) qui a été conservée et une quantité de valeurs. Ensuite on bat le tam-tam, le tambour et le *bokuka* ou *lokombélé*, puis on jette ces valeurs sur la cour, où n'importe qui peut les enlever librement. Ce n'est qu'après cela qu'on commence à pleurer ; mais ce ne sont que les femmes qui pleurent ; car les hommes se contentent de s'approprier tout ce qu'ils peuvent, surtout les animaux domestiques, et de couper les bananiers et de détruire tout. C'est un véritable désordre dans le village. Cela dure jusqu'à la dispersion du deuil, ce qui peut être jusque quatre mois.

Depuis ce jour jusqu'à la dispersion, certaines règles doivent être observées, e.a.

(1) On ne bat plus tam-tam, tambour, *bokuka*.

(2) On ne lance pas de forts appels.

(3) Aucun animal domestique ne peut entrer dans le hangar mortuaire, sinon il est tué et ravi.

(4) Chaque matin et chaque soir les hommes secouent le hangar mortuaire en criant *iyo iyo iyo e e e*.

(5) Toute personne qui passe par le village en portant une natte (enroulée) doit en fermer les ouvertures au moyen de feuillages de manioc, sinon elle doit payer une amende.

Comme le *kɔkɔ́kɔkɔ́* ne peut se laver, le cadavre est lavé avec le jus de bananes exprimées. Après être lavé il est enduit de kaolin qui a été conservé dans ce but depuis le jour où il est devenu *kɔkɔ́kɔkɔ́*. Ensuite on le revêt de tout, comme au jour d'installation ou celui du lavage (cf. IV).

Le *kɔkɔ́kɔkɔ́* ne peut être enterré de jour. On se met en marche au premier chant du coq. Mais les jeunes ne peuvent accompagner, de peur qu'ils divulguent ce qu'on y fait. On emporte des animaux domestiques ainsi que les bracelets et autres insignes qu'on a conservés à cet effet depuis le début (cf. I).

On ne marche pas d'une façon continue, pour ne pas arriver au tombeau pendant la nuit. Lorsqu'on se repose on tue un ou deux animaux. On fait ansi trois ou quatre fois. Lorsqu'on arrive au cimetière on creuse une fosse et on tue les animaux domestiques (ce sont surtout des chèvres et des chiens) en les assommant, en les étranglant, au moyen d'un bâton ou d'un couteau, n'importe de quelle manière. Ils sont tués près du tombeau, non sur le tombeau même. Le sang s'écoule sans qu'on en fasse quelque chose.

Autrefois on ne faisait pas ainsi de suite. On conservait le cadavre en cachette pour l'enterrer plus tard. 22)

A gauche et à droite de la tombe on plante un pied de *lokólólókó* rouge 23). Ensuite on construit au-dessus du tombeau une case qu'on nomme *engungu*. Sur l'endroit des jambes on pose son appuie-dos, ses calebasses et ses insignes, sauf le *boósó* qui est hérité par son successeur, c'est-à-dire par le prochain *kɔkɔ́kɔkɔ́* à créer dans la lignée. Sur la tombe on n'élève pas de statue du défunt 24). Avant de rentrer au village on dépèce et partage les animaux sur place.

Les *kɔkɔ́kɔkɔ́* ne sont pas enterrés au cimetière commun ; ils ont leur propre cimetière à eux.

Ensuite on s'occupe de garder le deuil. Les épouses et la parenté s'assemblent dans la mortuaire, qu'on nomme alors *lontomba*. 25)

Le jour de la dispersion du deuil les vieux du village demandent à la première épouse : « Ce noble où est-il parti ? » On énumère les noms des villages voisins. A la fin l'épouse répond : « Vous demandez le noble ? mais il est mort ! » Tous se mettent à chahuter ; on bat les tam-tams et les tambours et tous les instruments. Puis on s'adonne de nouveau au pillage. Ensuite on assemble toute la richesse, celle qu'il a laissée et celle qui a été apportée par les alliés et les parents. On les suspend à un arbre pour les couper avec des couteaux, en souvenir de ce que faisaient nos ancêtres lorsqu'un homme d'autorité mourait : on pendait des esclaves.

A. BENGALA.

1) Le terme **kokokoko** désigne la plus haute catégorie de la noblesse des Booli, où cette dignité est plus développée que dans les trihus voisines. Ailleurs l'auteur parle aussi de **nkumu**, terme plus répandu, qu'il cite comme un terme générique tout comme celui d'**ekofo**, mieux connu dans cette région.

2) Je traduis ainsi le terme **bompampangu**, synonyme booli de **bontuma** ; cf. Dict. **bompango**.

3) Ce mot sert rarement pour désigner n'importe quelle maison ; je ne l'ai rencontré que dans la Loilaka, chez les Isaka p. ex.

4) Le même terme est employé pour les autres personnes recluses, telle l'accouchée, donc **lokomo**.

5) Ici l'auteur parle de **nkumu** en notant que c'est le terme générique ; cf. juste après au (1).

6) Quelques-uns de ces objets ont été déposés au Musée africain de Tervuren.

7) **boanga**, ailleurs **bomanga**=Genetta trigrina Schreb.

8) **bokombe**, cf. Dict.

9) dépression ovale avec fond de kaolin généralement couvert d'eau ; cf. Dict.

10) Dans le cas du **kokokoko** elle s'appelle **bosûuli**.

11) Son nom spécial est **lofomo**.

12) Ailleurs **longombé**, cf. Dict.

13) Le verbe propre est **-békal-**.

14 Être humain de sexe masculin.

15) Ici encore le nom **nkumu** est employé.

16) Bolengama est le nom donné par les Booli aux villages Mbóle Ndongóokwa qui se trouvent à leur nord, entre eux et les Ngombe. Il ne s'agit donc pas d'une interdiction de sortir du territoire Booli. La rivière Iyéta se jette dans la Lomela un peu en amont de l'ancien poste de Baringa = Balinga.

17) Le terme **boondo** employé suggère qu'il faut entendre cette offrande propitiatoire comme destinée au génie de la rivière.

18) Le titre de ce serviteur semble être en rapport avec le verbe **-tek-** et donc signifier celui qui est fatigué à cause des ordres et des courses continuelles.

19) L'auteur a rangé ces deux points parmi les interdits.

20) Cf. **boyanga** 1 dans Dict. et **iyayanga** dans un chant de chasse à l'éléphant.

21) Ou **inkaa**, petit palmier de marais.

22) Qu'on compare ici ce qui est écrit au sujet des initiés au bonganga, dans AEQUATORIA XXIII. 1960, p. 124.

23) Cf. Dict. s. v. Comparez la même pratique à la naissance de jumeaux.

24) Cf. AEQUATORIA. I. 4.

25) Ailleurs **italé, lokasa, lonkinda, lokombi.**

Documenta

Régime foncier africain.

L'organisation de la propriété africaine réside dans le fait que la communauté du sol est de même nature que la communauté du sang, que le lien vital qui lie l'homme à la terre est le même que celui qui le rattache à ses ancêtres et à ses descendants.

Le droit du fondateur résulte de l'engagement personnel qu'il a pris vis-à-vis des puissances chtôniennes de féconder la terre par le travail du groupe. A cet effet, il répartit la terre de façon définitive ou périodique entre les membres du groupe, et le droit de conquête ne saurait prévaloir contre les attributions religieuses. Le lien qui unit l'homme à sa terre est indissoluble, dans le cadre du groupe. L'aliénation est donc, sinon interdite du moins soumise à des conditions aussi strictes que celles qui règlent la circulation des femmes et la distribution des parcelles : l'endo-aliénation seule est permise, car elle ne dénature pas la fonction de bien d'échange social.

La succession, dans la pensée africaine, est une totalité complexe mettant en jeu la transmission de biens matrimoniaux, mais également et surtout de valeurs sociales et religieuses assumées par les vivants pour le compte des ancêtres. Hériter d'une terre, c'est donc assumer la fonction de chef et de continuateur du défunt. Il s'en suit que le chef de famille n'a pas la libre disposition de ses biens, et que l'héritier devra les gérer pour le compte de la communauté de ceux qui vivent ou sont appelés à vivre sur la terre du défunt.

Pour avoir droit à l'héritage, il faut être marié ou en instance de fonder un foyer : c'est la preuve que le mariage fonde la succession, c'est-à-dire réalise la vocation du patrimoine foncier familial, qui est de se transmettre à ceux qui perpétuent la lignée de vie. (R. Verdier : Cah. Inst. Sci. écon. appl. 95, nov. 1959).

L'affirmation du premier alinéa ne peut être admise sans restriction. Elle n'est certainement pas vraie pour plusieurs tribus congolaises dont le régime foncier est bien connu. La descendance qui forme la base de la communauté politique, et donc aussi du groupe propriétaire du patrimoine foncier, est unilatérale, qu'elle soit patrilinéaire ou matrilinéaire. Ce n'est donc pas la consanguinité - qui est bilatérale - qui constitue la communauté du sol. (*G. H.*)

Une humanité Noire.

La plupart des Africains noirs étant localisés sous les tropiques pluvieux, on a cherché un certain nombre de corrélations entre leur teint et le climat mais aucune des hypothèses émises n'est clairement établie et il est plus prudent de lier leur pigmentation à certaines particularités du chimisme interne; comparé au Blanc, le Noir présente des différences glandulaires certaines, c'est un hyposurrénal, auxquelles sont liées des différences notables de la chimie du sang.

Les autres caractéristiques de sa peau, mince épaisseur, vascularité, ne donnent pas au Noir une très grande supériorité d'adaptation au climat tropical ; de même, on ne peut pas dire qu'il est plus apte que l'Européen à répondre par la transpiration à des températures élevées et à un déficit de saturation plus faible. Il n'est pas non plus prouvé que la couleur de son iris, la nature de ses cheveux, sa faible pilosité présentent des avantages certains. Les particularités physiologiques de la « race noire », si malaisée à définir, ne révèlent pas une prédisposition spéciale à vivre en milieu tropical humide et rien ne permet d'admettre que ses caractéristiques physiques seraient liées à des traits psychiques particuliers. Ce sont des raisons exclusivement sociales qui déterminent le psychisme d'un groupe ; sous toutes les latitudes les peuples sont fondamentalement semblables et leurs différences raciales sont faibles. (P. Gourou : Cah. d'outre mer, 12, 46, 129 46, avr. -juin 1959).

L'éveil de la littérature indigène de la Tribu Akamba.

Au Kénya, la littérature indigène sous la forme écrite est très peu abondante. Jusqu'en 1948, elle n'existait pour ainsi dire pas. A cette date, la création du Bureau littéraire d'Afrique commença à lui donner une certaine impulsion. Cet organisme ouvrit dans tout le pays des bibliothèques et, afin d'encourager des vocations d'écrivains, elle fonda une maison d'édition qui a, d'ores et déjà, publié les œuvres d'une douzaine d'auteurs africains. Le coût des livres et la multiplicité des langues vernaculaires ainsi que l'existence de comités de lecture composés d'Européens et d'Africains sont autant d'entraves à la diffusion des ouvrages mais les efforts entrepris par cet organisme demandent cependant à être encouragés.

Par contre, dans tout le Kénya il existe une très abondante littérature orale. Dès 1954, l'auteur a tenté de recueillir tous les contes, mythes, proverbes, légendes, etc., des Akamba, population très nombreuse (800.000 hommes) à laquelle il appartient. Pour cela, il s'adressa aux enfants des écoles afin qu'ils consignent sur leurs cahiers toutes les traditions de leurs familles et mena des enquêtes directes auprès des conteurs professionnels. Une très importante documentation a été rassemblée comprenant principalement des récits historiques ainsi que des mythes relatifs à la chasse et aux mystères de la création et de la vie. Humains, animaux

et êtres inanimés y jouent tour à tour des rôles prépondérants et leurs action comportent toujours un enseignement moral d'une haute portée.

Toute cette littérature anonyme, transmise de génération en génération jusqu'à nous, est en voie de disparition, aussi est-il un impérieux devoir de la transcrire avant qu'il ne soit trop tard. (J. S. Mbiti: Présence afr., 24/25, 231-48, fév.-mai 1959)

Croyances magiques en Homoine.

La vie des habitants du Homoine au Moçambique est encore dans une large mesure influencée par la croyance au pouvoir des manes et à la magie. Les puissances magiques sont séparées des relations de parenté, elles ne sont pas personnelles et leur maniement est d'une nature purement mécanique. On y recourt dans les situations critiques. La magie noire est condamnée parce qu'elle est contraire au bon comportement social , mais la magie blanche est admise. Une plus grande importance est attachée, comme moyen magique, à la médication qu'aux charmes. Il ne semble pas y avoir des formules magiques. L'association entre la magie et la botanique peut s'expliquer par la connaissance des propriétés médicinales des plantes.

Malgré la pression de l'administration et des missions le recours à la magie a augmenté depuis l'arrivée des Européens, mais sa pratique a été adaptée aux conditions modernes. Comme certaines sanctions morales et légales traditionnelles ne peuvent plus être appliquées on leur substitue des sanctions magiques. Les déplacements de la main-d'oeuvre et les moyens de communication modernes ont aidé à répandre les témoignages au sujet de l'efficacité des pratiques magiques et du pouvoir des magiciens. Dans les territoires voisins de l'Afrique du Sud ces pratiques magiques sont devenues l'objet d'un commerce intense qui emploie les méthodes modernes de publicité et de vente ; la répercussion s'en fait sentir au Moçambique. Même parmi les chrétiens ces pratiques sont considérées comme le moyen le plus efficace pour résoudre les tensions de la vie journalière.

Il faut remarquer que lorsque l'habitant du Homoine se croit en butte à la magie il ne perd pas le contrôle de soi-même mais agit avec sang-froid. Ce qui indique que la suggestion joue un rôle bien moindre qu'on ne croit généralement et que la croyance magique consiste dans un système idéologique cohérent dans les points essentiels. La croyance à l'origine magique des maladies est fortement enracinée : d'où le scepticisme vis-à-vis de la médecine européenne. (A. Rita-Ferreira : Bol. Inst. Inv. cient. Moç. I. 1).

Le collectivisme africain.

La colonisation a entraîné parmi les populations africaines « un vide sociologique » qui s'est manifesté soit par la disparition de certains groupements soit

par l'affaiblissement du rôle fonctionnel de certains autres, soit par l'apparition d'une nouvelle société globale aux contours encore indistincts, favorisant le développement de l'individualisme.

Le collectivisme au sens propre, c'est-à-dire la mise en commun des seuls moyens de production, a un domaine restreint en Afrique Noire. Par contre, si l'on emploie ce terme au sens large, il revêt des aspects très nombreux. Autrefois, c'est au niveau de la famille et du village qu'il intervenait principalement. Mais, au sein du lignage, les droits de la collectivité étaient toujours contrebalancés par les droits personnels. Le système foncier, l'organisation du travail tant masculin que féminin, imposaient des limites à ce collectivisme. De plus, les règles de dévolution successorale semblent avoir partout consacré le droit à l'acquisition privée et les biens personnels étaient toujours distincts des droits collectifs. Cependant la cohésion du groupe familial avait pour base la croyance en la valeur religieuse du lignage et l'impossibilité de toute réalisation personnelle en dehors de la collectivité.

Au niveau du village, les associations de jeunes qui exécutaient les travaux d'intérêt communal jouaient un rôle primordial tant au point de vue économique que social et politique. Des organisations comparables existaient dans les quartiers de grandes villes et leur donnaient la conscience de leur unité. Les grandes cérémonies annuelles, organisées au niveau de la société globale, par le chef de la tribu ou de l'état, étaient également des exemples de la vie collective traditionelle.

Désormais, dans les centres urbains, nous assistons à la constitution de nouveaux groupes, de nouvelles associations mais qui semblent avoir, avant tout, un but individualiste. Pour, dans la conjoncture actuelle, favoriser le renouveau du collectivisme africain et en faire un instrument de progrès économique, il conviendrait de recréer des organisations collectives à un échelon supérieur à la collectivité familiale qui est en plein déclin. Au niveau des communes rurales ou des quartiers, la mise en place de nouvelles associations de jeunes travailleurs reposant sur trois éléments de base du travail africain: le travail en équipe, une atmosphère de détente joyeuse et l'émulation, devrait permettre la renaissance d'une conscience collective dynamique. (J. Lombard: Présence afr., 26, juin juillet 1959, 22-51).

Civiliser.

... Le Roi Albert développa sa pensée sur l'action civilisatrice... et il observa: « A vouloir civiliser un peuple en lui arrachant sa nationalité, on ferait fausse route.» Il s'agit de « ne pas en faire des Européens », mais de « conserver aux indigènes leur langue propre », élément primordial de la préservation et du progrès de leur patrimoine culturel autochtone et, par conséquent, de leur civilisation.

Ces directions, observe Dom Jean de Hemptinne, le Roi les donna « avec une précision et une sûreté qui dénotent une information complète ». De fait, elles déterminent les conditions auxquelles la race noire s'élève à cette vie humaine supérieure, qui témoigne de l'existence de l'âme et de sa création à l'image de Dieu... (Relation par Dom Jean de Hemptinne de l'audience au Palais Royal le 28 mai 1910, d'après « L'Abbaye de Saint-André », 1936, p. 31).

Forces et idées-forces en Afrique Occidentale.

L'évolution politique de l'Afrique a été influencée par le milieu géographique et elle a subi le « poids de l'histoire ». Particularismes locaux, structures locales traditionnelles, colonialisme sont autant de forces déterminantes auxquelles il convient d'ajouter les religions et idéologies d'importation, islamisme, christianisme, socialisme et marxisme. De ces forces se sont dégagés des hommes qui influencent le déroulement des évènements et jouissent du soutien populaire ; ce sont : Lamine Gueye, Senghor, Houphouet - Boigny, Sekou Touré.

Mais ils sont obligés de tenir compte de quatre aspirations principales : l'aspiration à l'indépendance, l'aspiration à bâtir une nation, l'aspiration à l'unité africaine et l'aspiration au développement économique. (E Milcent : Afr. documents, 51, mai 1960, 51-64).

Sociologie religieuse dans le Sud-Cameroun.

Tout le Sud Cameroun peut être considéré comme christianisé. Catholicisme et protestantisme s'imposèrent d'autant plus facilement qu'ils ne se heurtèrent pas à l'Islam et que la religion traditionnelle avait été complètement bouleversée par les migrations du siècle dernier. L'implantation, à l'origine, de ces deux églises en zones distinctes explique les chiffres actuels : Archevêché de Yaoundé : catholiques 55 °/o, protestants 6 °/o ; Archevêché de Douala : catholiques 41 °/o protestants 35 °/o de la population totale.

La christianisation est assurée par le clergé qui compte 23 °/o d'africains parmi les prêtres catholiques et 22 °/o parmi les protestants, par les auxiliaires des missions, catéchistes, personnel enseignant et enfin par des militants laïcs qui participent à de très nombreuses oeuvres d'apostolat ou d'éducation. Mais il est à noter d'une part la jeunesses des auxiliaires, qui n'exercent cette situation qu'à titre provisoire, et d'autre part la très faible représentation parmi les laïcs des groupes les plus importants par leur culture soit par leur richesse.

On a souligné le caractère superficiel du christianisme africain, cependant la morale élémentaire est généralement scrupuleusement respectée. D'une enquête portant sur la pratique sacramentaire, il ressort que la ferveur, variant suivant les régions, n'est pas liée seulement aux ethnies mais à la cohésion interne du groupe ; la foi est d'autant plus tiède que les tribus sont mélangées et divisées entre catholiques et protestants.

Dans les villes il semble y avoir deux types de fidèles : les premiers appartenant aux groupes les moins évolués et les plus défavorisés matériellement, les seconds ayant au contraire un niveau social relativement élevé et étant originaires des ethnies les plus anciennement christianisées. Cependant, d'une façon générale,

fonctionnaires et commerçants sont de mauvais paroissiens, bien qu'ils aient été pour la plupart formés par les mission ; l'influence protestante étant plus forte que celle des catholiques dans les fonctions publiques.

L'on ne peut actuellement savoir dans quel sens évoluera l'Église du Cameroun, il faudrait étudier l'attitude de la jeunesse des écoles dont l'action sera déterminante. (J. Binet : Monde non chrétien, 47/48, 1958).

Royaumes africains.

Le niveau élevé atteint par l'organisation juridique et institutionnelle de nombreux royaumes africains a conduit les hommes de science européens à chercher leur origine dans les grandes civilisations, particulièrement en Égypte. On a avancé l'hypothèse d'une source hamitique, mais on ne voit par comment soutenir cette thèse si l'on sait que Hamites est un terme linguistique et ne couvre pas une réalité ethnique. En outre, il n'y a aucune évidence qu'un groupe d'Africains est si différent d'un autre que pour lui attribuer une supériorité innée.

Murdock a présenté la vallée supérieure du Nil comme l'un des plus anciens centres de l'agriculture. La linguistique montre que les peuples de l'Ouest africain forment des groupes qui se sont développés indépendamment pendant des siècles. Dans les millénaires passés le Sahara n'était pas une barrière, mais un lieu de passage entre le Soudan occidental et le Méditerranée.

La comparaison peut donner un début de solution. Murdock affirme le similarité de tous les états, dont les maîtres auraient le pouvoir absolu, du moins en théorie. De fait, ces chefs sont souvent liés par leur conseil d'anciens qui ont même le pouvoir de les déposer. En Ashanti les chefs de lignage nommaient et déposaient les rois. Le roi du Dahomey avait un corps de ministres et de fonctionnaires constituant une bureaucratie ramifiée. Les états Nupe et Lozi sont dûs à la conquête. D'autres exemples contrastants se voient chez les Lovedu et les Shilluk. Ces six royaumes ont une structure si différente qu'aucune explication simple ne peut rendre compte de leur origine, bien qu'on sente qu'une mentalité commune se trouve à leur base. (R.G. ARMSTRONG, dans J. Hist. Soc. Nig. II, 1).

Formation de nouvelles nations en Afrique.

Les frontières imposées artificiellement par les puissances coloniales ont été conservées par les nouveaux états africains - à de rares exceptions près. Si des plébiscites avaient été tenus, les frontières n'auraient sans doute pas gardé cette stabilité. Les nouveaux maîtres anti-colonialistes aiment à maintenir intactes l'organisation et l'administration héritées des Blancs, afin d'éviter le chaos (N.d.l.R. et au moins autant par inertie et par impérialisme). Les nouvelles nations contiennent un mélange hétérogène de peuples, fait inhérent à la société africaine

elle-même (N.d.l.R. il serait préférable de ne pas parler de « nations » mais d'états » et d'attribuer cette situation ethnique embrouillée plutôt au découpage arbitraire opéré en Afrique par l'impérialisme des nations européennes). Beaucoup d'Africains s'identifient socialement et politiquement avec la tribu plutôt qu'avec la nation (N.d.l.R. évidemment, puisqu'ils ne connaissant pas encore la nation au sens propre du terme). Bien qu'ils fassent usage d'une terminologie nationaliste, leurs aspirations seraient plus adéquatement appelées « anticolonialistes ».

L'attachement à la tribu et au peuple forme une barrière à l'intégration dans les nouveaux états. La Nigérie est souvent citée comme exemple d'une collaboration entre tribu et le Congo comme exemple de désintégration par conflits tribaux. (N.d.l.R. Attribuer la désintégration du Congo aux oppositions tribales est montrer qu'on n'a pas compris la question). La véritable explication se trouve cependant plutôt dans le degré de préparation à la responsabilité politique.

D'autres facteurs de scission se trouvent dans les différences de religion et dans le fossé creusé entre l'élite instruite et la masse analphabète. Mais le parti groupant les masses contribue à la formation d'une nation La grand désir de l'instruction pourrait devenir un danger à cause du nombre d élèves sortant avec le dédain du travail manuel. D'autre part seul un immense effort dans le domaine de l'enseignement peut produire le personnel formé dont les nouveaux états ont besoin (N.d l R. l'auteur mélange constamment les concepts d'état et de nation). Ce manque de fonctionnaires capables pourrait devenir la cause de la concentration du pouvoir entre les mains d'une petite clique égoïste (N.d.l.R. ou d'un dictateur, les faits sont déjà abondants en Afrique). (R. EMERSON, dans : J. Negr, Ed. XXX, 3).

Changements sociaux en Afrique.

Les Africains qui rejettent maintenant leurs gouvernants europpéens n'en rejettent pas pour autant les techniques de production et de gouvernement. Le changement est plutôt de niveau : on doit voir plus grand et les petits états doivent produire pour le marché mondial. Cela exige le développement des communications et le maintien de la tranquillité publique.

Le travail a substitué à la solidarité familiale la base monétaire et pour ceux qui ont dans les centres un gain assuré la famille nucléaire, le ménage, est une unité plus apte. Les citadins forment des associations basées sur la langue et les coutumes, mais d'autres fondées sur la communauté des intérêts matériels, telles que les syndicats, sont nécessaires. Entretemps les nouveaux états indépendants sont encore largement ruraux.

Le loyalisme politique vise encore souvent des unités locales de petite extension, ce qui est un problème pour les états cherchant l'unification. Les chefs coutumiers, que les colonisateurs avaient souvent respectés, sont considérés par les nationalistes comme réactionnaires. Un fossé profond s'est creusé entre ceux qui ont reçu une instruction et la masse non instruite Mais ces changemements se différencient de ceux qui se sont produits en Europe plutôt par le rythme que par

leur nature même. Le problème capital pour les nouveaux gouvernements africains est comment leur autorité sera assez forte pour maintenir la stabilité et mener une politique de progrès tout en évitant le caractère oppressif qui provoque la résistance. (L.P. MAIR, dans : Int. Aff. 36, 4).

L'évolution de la loi en Afrique.

Pendant la colonisation de l'Afrique par l'Angleterre la loi africaine a été sujette à des changements. Mais il n'est pas vrai que la loi coutumière a été éliminée. Cependant il n'est pas toujours aisé de délimiter nettement le système traditionnel et les influences étrangères. Le manque d'une fixation écrite, la tendance à adapter la loi aux circonstances, voire la novation, aussi bien que les effets des changements sociaux et culturels — internes ou dus aux influences étrangères — ont favorisé la plasticité du droit coutumier. Mais malgré la superstructure changeante, l'infrastructure a maintenu une continuité remarquable. Cette infrastructure consiste dans les habitudes, espoirs et désirs de la population africaine encore simple, peu influencée par le rationalisme moderne. L'époque coloniale a d'ailleurs tenu compte, sciemment ou inconsciemment, de ces sentiments populaires et la législation des nouveaux états indépendants en sera surement influencée. Déjà elle montre une tendance à reconnaître l'individualité africaine. Même si le droit coutumier dans sa forme pure — toujours plus ou moins hypothétique — devait disparaître, certains aspects en seraient probablement retenus dans la législation des états modernes. (A. N. ALLOTT, dans: Sociologus, XI, 2).

Bilinguisme.

La question d'une remise en honneur des langues africaines dans les Etats dits d'expression française commence à se poser. J. Ki Zerbo, dans un article de Présence Africaine, souhaite que des mesures officielles soient prises en faveur des langues africaines, malgré toutes les difficultés pratiques qui peuvent surgir. Et D. F. Sakitiba écrivait dans la même revue : « . . . les grandes langues vernaculaires de l'Afrique occidentale n'ont pour l'instant aucune pratique moderne, si l'on entend par là leur utilisation orale et écrite, de façon massive et officielle, pour l'enseignement public, l'édition journalistique et littéraire et la radio. C'est en cela même que réside la grande épreuve par laquelle elles vont devoir passer. »

Les langues africaines ne sont ni supérieures ni inférieures à d'autres langues, elles sont parfaitement adaptées aux besoins des gens qui les parlent. Elles sont faites pour des gens qui sont nés ruraux. Il n'y a d'insuffisance de conceptualisation que pour ceux qui, croyant les parler, n'utilisent que trois ou quatre cents mots. Une langue est un outil infiniment complexe et différencié ; cet outil-là, il faut bien le reconnaître, n'opérait pas en fonction des notions techniques que la colonisation a apportées à l'Afrique.

Il n'est pas scientifique de juger de la valeur d'une langue , entendons de son adaptabilité à une certaine gamme de concepts, en la détachant des conditions socio-culturelles où elle opère. On pourrait dire à la rigueur qu'il est des langues qui assument mal leur fonction de communication lorsque les communautés qui les emploient tendent à se diviser en de multiples cellules dialectales. Hormis ce cas, qui est plus théorique qu'il ne semble, le problème de la valeur d'une langue a tous les aspects d'un faux problème.

L'acquisition du français, avec le développement acolaire, se fait de plus en plus dès le début du primaire. Au départ, pour la grande majorité, il est donc à la fois matière et véhicule d'enseignement. Ceci est impensable dans les Etats africains du Commonwealth où, selon la méthode anglaise, on considère la langue maternelle comme un facteur éducatif important, ce qui conduit à faire commencer l'enseignement dans une langue vernaculaire, l'anglais venant plus tard, sauf dans des milieux urbanisés et très mélangés. Il n'y a pas lieu d'aborder ici un examen critique de ces deux méthodes. Les tenants de l'une et de l'autre se jettent à la face des arguments péremptoires. Avant toute chose, il importe de bien voir que, pour l'Afrique, elles sont une conséquence directe, l'une du principe français de la centralisation et de l'assimilation, l'autre du gouvernement indirect. (M. HOUIS dans : Notes Africaines, 96).

Sens des écoles.

Dans les pays où l'Église et la famille peuvent difficilement encore donner aux enfants l'enseignement biblique et l'éducation chrétienne, l'école protestante a été le lieu par excellence où cette oeuvre a pu s'accomplir, non seulement par le culte quotidien et les heures d'enseignement religieux, mais plus encore peut-être par le contact avec des maîtres chrétiens dont la vie elle-même pose des questions et suggère des réponses. A une agrégée de lettres prête à partir au service d'une jeune Église, son futur directeur autochtone disait avec une jubilation profonde: « Mademoiselle, l'une des choses les plus heureuses en cette affaire, c'est que nos jeunes gens verront qu'une agrégée vient ainsi servir sans chercher avant tout à faire « valoir » son diplôme ».

Donner le sens du service, révéler et enseigner le sens profond de l'amour du Christ et de l'amour en Christ en aimant et en servant, c'est bien là l'un des aspects essentiels du ministère missionnaire, scolaire en particulier.

En fait, c'est dans les écoles de la mission que se sont formés, forgés, la plupart de ceux qui servent le mieux leur pays, dans l'Église bien sûr (vocations pastorales, ministères divers), mais aussi dans les services publics. La liste des postes occupés par exemple aujourd'hui à Madagascar par les anciens élèves de l'école Paul Minault ou d'autres écoles missionnaires serait très révélatrice à cet égard.

Dans cette course à l'instruction (où la tentation d'acquérir très vite les maîtres-mots de cette magie moderne, les secrets de cette science que l'on fera valoir en pensant trop exclusivement à soi, existe encore plus que chez nous) la valeur d'une éducation chrétienne, d'un sens chrétien du service, est inestimable. Hors d'elle, le plus extraordinaire développement technique ne saurait assurer une culture féconde ni asseoir des nations.

(A. ROUX, dans : Journ. Miss. évangél. 1962, n° 4).

Aequatoria

N° 4 25e Année, 1962

Les épopées de Soundjata et de Chaka. Une étude comparée.

En 1960 parut un ouvrouge par D. T. NIANE (Guinée) intitulé « Soundjata ou l'épopée mandingue » (Paris, Présence Africaine). Dans l'introduction, l'auteur nous communique qu'il n'est en fait que le traducteur et qu'il doit tout son savoir à quelques griots du Manding et en particulier à Djeli Mamoudou Kouyate du village de Djeliba Karo, circonscription de Siguiri en Guinée.

Autrefois les griots étaient les conseillers des Rois ; ils détenaient les constitutions des royaumes par le seul travail de mémoire. Si leur situation actuelle n'est plus ce qu'elle était jadis, leur savoir constitue toujours une importante source en matière d'histoire.

Comme tout griot, Djeli Mamoudou Kouyate a fait le tour du Manding. Il est allé de village en village pour écouter l'enseignement des grands maîtres. Il est maître dans l'art des périphrases et parle en formules souvent archaïques. Il transpose souvent les faits sous forme de légendes et ses récits ont un sens secret dont le profane ne se doute guère.

Le roi Naré Maghan Kon Fatta habitait à Niani-la-Grande, capitale du Manding. Un jour il reçut la visite d'un devin qui lui conseilla d'épouser une femme très laide appelée Sogolon. Les premiers jours de son mariage le roi ne réussit pas à posséder sa femme, mais finalement il y parvint. Sogolon conçut et elle mit au monde un fils, Soundjata. Lors de la naissance de Soundjata le ciel s'assombrit, le tonnerre se mit à gronder et des éclairs déchirèrent les nues.

Soundjata eut une enfance lente et difficile ; il était difforme et infirme. A l'âge de sept ans il ne marchait pas encore et se traînait seulement par terre.

Après la mort du roi Naré Maghan Kon Fatta, le fils d'une autre de ses femmes, appelée Dankaran Touman, monta sur le trône quoique la succession avait été réservée à Soundjata.

Vers l'âge de dix ans Soundjata se transforma et devint très robuste. A l'aide d'une énorme barre de fer, qui lui fut fournie par Farakourou, le maître des forges, Soundjata réussit à se mettre debout ; il se mit à marcher et ses premiers pas furent des pas de géant. Soundjata commença ses exploits par déraciner un baobab qu'il offrit à sa mère. Peu après, au cours d'une chasse à l'éléphant, il réussit à en tuer une dizaine.

Soundjata jouissait rapidement d'une grande renommée et sa popularité inquiéta la reine mère. Elle voulait supprimer Soundjata et chargea les neuf grandes sorcières du Manding de le tuer. Les sorcières ne pouvaient cependant rien contre un cœur plein de bonté. La sœur de Soundjata, Kolonkan, versée elle aussi dans l'art de la sorcellerie, veillait sur son frère.

Pour sauver la vie de son frère et de ses amis, Soundjata accepta volontairement l'exil. Il passa plusieurs années à Djedeba, Tabon et Wagadu. Soundjata avait quinze ans quand il arriva à Mema à la cour du roi Tounkara. Après trois ans il fut nommé vice-roi du pays de ce dernier.

Entretemps le Manding était tombé sous la domination de Soumaoro. Kanté, roi de Sosso. Soundjata commença la reconquête de son pays. Un à un les rois s'allièrent à lui. La capture de Soumaoro Kanté resta cependant difficile et grâce à l'intervention de sa sœur Nana Triban, Soundjata réussit à dévoiler le secret de la force de Soumaoro Kanté. Après la disparition de Soumaoro Kanté, Soundjata fut proclamé « Mansa » ou empereur du Manding éternel.

* * *

Une autre épopée, celle de Chaka, fut écrite par Thomas Mofolo dans sa langue maternelle le Sesotho et publiée en 1925. Cet ouvrage fut par après traduit par F. H. Dutton en anglais (1931) et par V. Ellenberger en français (1939).

Thomas Mofolo naquit à Khojane au Basutoland en 1877 et mourut en Afrique du Sud an 1948. Mofolo occupa plusieurs emplois et fut successivement correcteur, instituteur et fermier. Son premier ouvrage « Moeti oa Bochabela » (1906), traduit sous le titre « The Traveller of the East », raconte l'histoire de Fekisi, l'homme honnête, qui, après de longues recherches finit par trouver Dieu. De 1910 date « Pitseng », une histoire d'amour de deux jeunes BaSuto de la nouvelle génération.

Dans son récit épique Mofolo prit comme sujet la vie de Chaka, chef des Ifenilenja, qui, à la suite de plusieurs guerres cruelles, réussit à fonder, au début du 19ème siècle, le grand empire zulu.

Le récit commence par une description du pays et des peuplades de l'Afrique du Sud. Senzangakana, chef d'une sous-tribu zulu, n eut que des filles et dans l'espoir d'avoir un garçon il prit auprès de lui Nandi, une jeune fille très belle. Il prit cette fille de force et de cette union naquit un garçon, Chaka. Nandi devint la femme préférée de Senzangakana.

Peu de temps après, les autres femmes du chef mirent au monde des garçons : Dingana et Mhlangana. Nandi et son enfant furent délaissés par le chef qui finit par les répudier.

Nandi alla trouver un guérisseur pour que celui-ci prépare un médicament pour protéger Chaka qui ne vivait plus en sécurité Chaka devint rapidement un batailleur craint par son entourage. Ses exploits lui procurèrent l'admiration des jeunes filles : mais ses frères et ses amis jaloux de son succès voulaient le tuer.

Le chef Dingiswayo engagea Chaka comme guerrier. Chaka rencontra un jour le grand sorcier Isanusi qui lui procura les médicaments nécessaires pour acquérir la dignité de grand chef, la victoire à la guerre et la gloire. Chaka continua à guerroyer au service de Dingiswayo et fut aidé par deux émissaires d'Isanusi : Ndlebe et Malunga. Peu après Chaka fut promu chef des armées de Dingiswayo pour ses

mérites. Chaka demanda la main de Noliwe, la sœur de Dingiswayo.

Au cours d'une guerre contre Zwide, Dingiswayo fut tué et Chaka devint chef à sa place. Chaka changea le nom de la tribu en Zulu et procéda à une série de réformes qui firent des Zulu une des tribus les plus renommées.

Isanusi apparut à nouveau et promit à Chaka de l'initier aux secrets de la sorcellerie qui lui permettraient d'acquérir une gloire et une renommée plus grande encore. Pour y arriver le sacrifice de ce que lui était le plus cher, sa femme Noliwe, était nécessaire. Chaka préféra la gloire et tua sa femme ; il devint impitoyable et cruel au cours des guerres qu'il mena pour étendre son territoire et il finit même par tuer sa mère et ses enfants.

Chaka devint de plus en plus renfermé et un à un ses amis fidèles se séparèrent de lui. Il se trouva finalement seul, persécuté par les spectres de ses victimes, et finit par délirer. Pour mettre fin à ses méfaits il fut tué par Mopo, le chef de sa garde personnelle et par ses frères Dingana et Mhlangana ; ils le transpercèrent de leurs sagaies qui s'entrecroisèrent dans son corps.

* * *

Les faits historiques au sujet de Soundjata et de Chaka se sont passés dans deux régions très éloignées l'une de l'autre : la Guinée et l'Afrique du Sud. Nous pouvons cependant immédiatement reconnaître une série de traits communs dans les deux épopées. Quelqu'uns de ces traits se rencontrent aussi dans les récits purement mythiques qui circulent en Afrique au sujet de certains héros.

Notons parmi ces traits communs les suivants : 1/ La situation difficile de la mère du Héros; 2/ conception particulière : Chaka fut conçu après que Senzagakana eut pris ..andi de force ; Nare-Maghan-Kon-Fata en fit de même avec Sogolon et ainsi naquit Soundjata ; 3/ Les héros naissent dans des circonstances particulières : Chaka naquit prématurément ; à la naissance de Soundjata le ciel s'obscurcit ; 4/ Chaka en Soundjata connurent une jeunesse difficile ; 5/ Aussi bien Chaka que Soundjata venge son père ; 6/ Chaka et Soundjata font tous deux appel à des magiciens pour les aider ; Chaka demande l'aide d'Isanusi et Soundjata se fait aider par Farakourou, le maître des forges ; 7/ Chaka et Soundjata se distinguent par une série de hauts faits : ils partent en conquête et établissent un grand empire ; ils introduisent des réformes ; ils construisent une capitale : Chaka construit Umgungundhlovu (Où résident les éléphants) et Soundjata reconstruit Niani-la-Grande ; 8/ Chaka et Soundjata connaissent tous deux une mort violente ou mystérieuse.

En dehors des personnages historiques tels que Chaka et Soundjata, apparaissent dans la littérature de mainte population africaine des personnages mythiques et légendaires connus dans le domaine de l'histoire des religions et du folklore sous le nom de « Héros Civilisateur » (Culture Hero, Heilbringer).

Partout où nous avons affaire à ce personnage il apparaît comme le donateur de la culture. On lui attribue souvent l'origine de certaines techniques, de l'organisation sociale, de certaines associations.

Au Congo des exemples de ce genre de héros sont nombreux : Lianja (Mongo), Mubela (Lega), Mwendo (Nyanga), Lofokefoke (Mbole), Kudukese (Tetela), etc.

Non seulement au Congo mais partout en Afrique noire le récit épique est un genre qui est toujours d'actualité. Il y a en Afrique noire environ mille groupes ethniques ; dans chaque groupe ethnique circulent encore des épopées au sujet de héros historiques ou mythiques. La connaissance de ces récits permettrait une étude intéressante, la seule encore possible d'ailleurs, sur l'épopée vivante.

Université
Gand

J. Jacobs.

Lidɔkɔ et Mowea.

Dans son livre « Au sujet de deux cartes linguistiques du Congo Belge », I. R. C. B. Sc. Mor. Pol. Tome XXXVII, fasc. 1, le Père G. Hulstaert, M. S. C., exprime le vœu « que cette question — le groupement des Dɔkɔ avec les Ngɔmbɛ ou avec les Riverains — soit réexaminée sur la base d'une documentation plus ample et que celle-ci soit publiée avec les conclusions ». Ce vœu et la publication d'un article « Sur le parler Dɔkɔ » dans ÆQUATORIA XX V. 1961, 4, nous ont fourni le motif pour traduire des mots et des phrases Dɔkɔ en Lingɔmbɛ.

Afin d'éviter toute confusion il sera nécessaire de localiser exactement le Lingɔmbɛ dont nous parlons. La traduction des phrases Dɔkɔ a été faite en Lingɔmbɛ parlé à la Mission Catholique de Kɔdɔlɔ (Kodoro), sur la rive gauche du Lopori, environ 20 Km. à l'Est de Basankusu. Le même Lingɔmbɛ est employé dans d'autres régions, e. a. à la Mission Catholique de Djombo sur la rive droite du Lopori et en partie dans la région de Mampoko sur la rive gauche de la Lulonga.

Ce Lingɔmbɛ est aussi connu sous le nom « Mowea » (« Muera » dans l'appellation administrative de jadis). Mowéá est le nom du dialecte parlé par les Bawéá, qui se disent Ngɔmbɛ, et soutiennent qu ils parlent Lingɔmbɛ, mais qui admettent que leur « variété » est le Mowea. Le Mowea a encore deux sobriquets, « ligenja » et « likɔi », l'un et l'autre donnée par les Ngɔmbɛ ou Dɔkɔ environnants qui parlent d'autres dialectes Ngɔmbɛ.

Nous ne traitons pas la question des dialectes en Lingɔmbɛ plus à fond, bien qu'il serait intéressant d'en faire une étude comparée.

La traduction est faite en Lingɔmbɛ que le P. Hulstaert qualifie de « Lingɔmbɛ proprement dit » ou de « Lingɔmbɛ sensu stricto «. En rapport avec cette qualification nous voulons attirer l'attention sur le terme « Lingɔmbɛ classique », qui doit être interprété de cette façon : un Lingɔmbɛ, qui, par sa régularité et sa perfection, peut servir de modèle et être employé dans les livres de classe. Le P. G. van Bulck, S. J. reprend ce terme dans son livre « Recherches linguistiques au C. B. » et dans son « Manuel de Linguistique Bantoue ». Ce terme était employé pour la première fois par le P. B. M. Heyboer dans son article sur les Ngɔmbɛ de la région de la Lulonga (Aequatoria IX, 1946, pp. 126 - 134).

Bien que le P. G. van Bulck ait adapté le terme de Lingɔmbɛ « classique» dans ses ouvrages, nous croyons nous rappeler qu'il le qualifiait de « non-sens ».

Dans une critique de notre dictionnaire Lingɔmbɛ-Néerlandais-Français, dans le Bulletin S. O. A. S., 23, 1, 1960, le Prof. Guthrie écrit : « Bien que ce travail soit décrit comme un dictionnaire de la langue Ngɔmbɛ, de fait il est basé sur le dialecte Ligenja. Il y a probablement quatre ou cinq variétés du Lingɔmbɛ dans lesquelles les variations du vocabulaire sont considérables, et dans ce dictionnaire quelques mots des dialectes du Sud ont été incorporés. Pour autant qu'on peut voir, l'auteur n'a pas essayé d'inclure du matériel de dialectes plus septentrionaux. On a l'impression qu'il accepte l'affirmation arbitraire de B. M. Heyboer, dans son article d'Aequatoria IX, 4, 46, que le Lingenja est le Lingɔmbɛ « classique ».

L'appellation « arbitraire » : Lingɔmbɛ classique, n'était pas employée sans raisons valables. Le P. H. van Thiel, qui connaissait la langue au fond, a toujours maintenu que le Mowea-Lingenja était le dialecte le plus régulier, qu'il connaissait. Il s'est concentré alors sur l'étude de ce dialecte et a adapté l'orthographe aux règles de l'African Institute. Dans son article « Tonetiek van het Lingɔmbɛ » (Aequatoria X, 2, 1947) il a exposé les règles de la tonalité, qui correspondent à merveille avec les données du Dr. Price dans son » Ngɔmbɛ Grammar », édition polycopiée de 1947, grammaire basée sur le Lingɔmbɛ des environs de Lisala.

Un certain arbitraire était justifié par le fait que nos six missions Ngɔmbɛ (Mampoko, Abunakombo, Bolomba, Boyenge, Kɔdɔlɔ et Djombo) étaient les seules à employer la langue de la population. Dans toutes les autres missions au nord du fleuve Congo le Lingɔmbɛ n'était pas employé ou ne l'est plus.

Il est bien possible que les Dɔkɔ ont appliqué le nom Ligenja au dialecte mowea, parce qu'ils ont des voisins Bagenja au Nord-Est.

Selon M. L. Iyoma, élève du P. van Thiel et spécialiste en linguistique Ngɔmbɛ, lingenja signifie dans « son » Lingɔmbɛ, « accent étranger, tons différents ».

Le terme « Lingɔmbɛ classique » est peut-être un peu infortuné, mais il n'était pas choisi sans raisons. Le Père A. van Houteghem, dans Aequatoria X, 1947, pp. 41-50, parle de Karagba, dont un groupe, près de Lisala, parle « Lingɔmbɛ pur », sans explications ultérieures.

Nous ne sommes pas assez avancés dans l'étude des divers dialectes pour pouvoir justifier, scientifiquement, les termes Lingɔmbɛ, « pur », « classique », « vrai » mais cela n'empêche pas ceux qui travaillent sur place, d'arriver à la conclusion que tel dialecte est le plus apte à être propagé, le meilleur pour des publications, *facilement compris par tous les Ngɔmbɛ, quelque soit leur propre dialecte !* Il serait facile de dire que nulle part on ne parle Lingɔmbɛ, parce que chaque groupe parle son dialecte, Mowéá, Ligenja, Linjale, Likɔ́i, Linjɔ́i et Lidɔ̄kɔ. Mais quand on demande a chacun des groupes quelle langue il parle, la réponse est invariablement « Lingɔmbɛ » ! Seulement quand les groupes se rencontrent on commence à différencier : *Lingɔmbɛ lí wɛ lipipo* ton Lingɔmbɛ est difficile ! Cette difficulté ne les empêche pas de comprendre le dialecte parlé.

Laissant aux linguistes la décision sur l'appartenance du Lidɔkɔ aux Ngɔmbɛ ou aux Riverains, nous voulons rappeler simplement que les Dɔkɔ ont gardé, jusqu'à nos jours, des traces du matriarcat : la famille du fiancé passe la dot à l'oncle maternel de la fiancée et le nouveau mari s'installe dans le village de sa femme.

Selon nos derniers renseignements les Dɔkɔ de la rive droite du Lopori sont en train de perdre leur dialecte lidɔkɔ, sans doute parce que les enfants reçoivent leur éducation dans les régions des Ngɔmbɛ ; d'ailleurs ils y sont peu nombreux et entourés par les Ngɔmbɛ.

COMPARAISON.

Introduction.

La traduction est faite en dialecte Mowea, aussi connu comme Ligenja et

Likɔi ; le dialecte Mowea est la base de nos études ngɔmbɛ. L'orthographe est celle de l'African Institute. Il n'y a pourtant une divergence. L'orthographe de l'institut africain n'admet qu'un caractère par phonème. Or, la nature explosive ou implosive de *b* et de *d* n'est pas phonologique (hormis un cas unique). On pourrait aisément se contenter d'un seul caractère pour chacun des deux sons, ce qui aurait facilité notre travail. Mais nos informateurs ont toujours insisté sur l'emploi des b et d implosifs parce que ces sons sont vraiment propres à leur langue. La même remarque s'applique à ngb (ngw), gb (gw) et kb (kw).

Phonologie.

Les données suivantes montreront la stabilité des voyelles. Nous avons l'impression que les voyelles et les tons sont les éléments les plus significatifs dans les deux dialectes. Les consonnes peuvent être interchangées, elles peuvent s'élider, aussi longtemps que la voyelle avec son ton demeure la même dans deux dialectes, ceux qui les parlent se comprennent.

L'harmonie vocalique est très poussée en Lingɔmbɛ, mais les préfixes ne s'y soumettent pas, quelle que soit la voyelle suivante.

Nous reprenons la liste de la p. 122 de l'article du P. Hulstaert :

D (Dɔkɔ)	M (Mowea)	L (Lɔmɔngɔ)	F (Français)
-lóm-	*-lóm-*	*-tóm-*	ordonner.
-láng-	*-láng-*	*-táng-*	nommer
-kpɛl-	*-kwɛl-*	*-kɔt-*	couper.
ómêlé	*molé*	*boté*	arbre.
óbûlú	*bulú*	*botswó*	nuit.
óléma	*moléma*	*botéma*	cœur.

Selon nos données le mot Dɔkɔ est toujours prononcé avec d explosif. Selon le P. van Thiel et Mr. Lucas Iyoma les Ngɔmbɛ de la région de Kɔdɔlɔ disent Dɔ̀kɔ (montant), tout comme nos élèves Ngɔmbɛ, originaires de Djombo et de Boyɛngɛ. Ajoutons que dans cette étude comparative il n'est pas question des Dɔkɔ de Boso Likolo, de la rive droite du Lopori, ni des Dɔkɔ de la mission de Djombo.

Les pré-préfixes.

Les pré-préfixes ne sont pas connus en Mowea. Les deux dialectes se différencient surtout par cet élément ; ni le linjale, ni le linjói, ni le lijenga n'emploient les pré préfixes.

Lidɔkɔ	Mowea	Français
má'di a wɛ	*mwali o wɛ*	ta femme.
bá'di bá mbí	*bali bá mbí*	mes femmes.
bá'di bá núni	*bali bá 'nú*	vos épouses.
mán'a mbí	*mwăn'o mbí*	mon enfant.
njel'íbaá	*melé míbaé*	deux arbres

Les Substantifs.

En Mowea les tons des préfixes sont toujours bas, quelques cas exceptés. Le préfixe *bo* des substantifs qui indiquent une qualité ou un état est haut : *bóbɛtibɛti* bon goût, *bógamagama* sollicitude. Il nous semble qu'il y a dérivation d'idéophone. Si la première voyelle de l'idéophone est basse, *bo* est haut ; si la voyelle est haute, *bo* bas : *bolúkúluku* forêt épaisse. Il y a encore d'autres cas, mais les règles qui les gouvernent ne nous sont pas encore claires.

1. Catégorie o- a- / mo ba- .

D		M		F
ó-môt-o	*á-bât-o*	*moto*	*bato*	personne.
ó-má'di	*á-bá'di*	*mw-ali*	*b ali*	femme.
ó-m-ána	*a b-ána*	*mw-ăna*	*b-ăna*	enfant.
ó-tú'di	*á-tú'di*	*mo-lúi*	*ba-lúi*	forgeron.
ó-bângé	*á-bângé*	*mo-bangé*	*ba-bangé*	vieillard.
ó-kpêli	*á-kpêli*	*mo-kwɛli*	*ba-kwɛli*	coupeur.
ó-kônji	*á-kônji*	*mo-konji*	*ba-konji*	chef.
ó-háli	*áháli*	*mo-sáli*	*ba-ʂáli*	ouvrier.
ó-kîyó	*á-kîyó*	*bo-kió*	*ma-kió*	allié.

Les préfixes d'accord suivent en Mowea les préfixes des substantifs (nous prions le lecteur de vérifier les détails dans notre dictionnaire).

Lidɔkɔ	Mowea	Français
ómôto mondámu	*moto mopélé*	un homme bon (note 1).
ómá'di ôné mobé	*mwali'yŏ mobé*	cette méchante femme.
ómána omɔtsí	*mwăna omɔti*	un seul enfant.
ómána wa mbí	*mwăna o mbí*	mon enfant.
ábâto bâné babé	*bato ibă babé*	ces personnes méchantes (note 2).
ábá'di bábaá	*bali bábaé*	deux femmes.
ábângé bánei bápú	*babangé bánɛi bapú*	quatre vieillards blancs

Les préfixes d'accord de cette catégorie s'emploient aussi pour toutes les catégories, quelque soit leur préfixe, si les mots appartiennent à la classe la, (hommes, animaux, êtres inanimés supposés animés par les Ngɔmbɛ, comme (*mbúa* la pluie, *sóngé* la lune, etc).

indómi bâné babé	*bămi 'bă babé*	ces méchants hommes.
ólêle omɔtsí	*mŏmi omɔti*	un mâle.
ékɔ́kɔ́ omɔtsí	*kɔ́kɔ́ omɔti*	une poule.
ikɔ́kɔ́ báháto	*kɔ́kɔ́ básátó*	trois poules.

Lidɔkɔ	Mowea	Français
émbólondo ôné a'di mofindo	*mbwá'yŏ adĭ mohíndo*	ce chien est noir.
imbólondo bâné bá'di bafíndo	*mbwá ibă bádĭ bahíndo*	ces chiens sont noirs.
êfí ôné	*moswí 'yŏ*	ce poisson.
émémé wa maama	*kámbeli o mama*	la chèvre de maman.

note 1 : *malámu* est connu comme un mot Lingala.

note 2 : On entend aussi *batŏ'bă babé*, le ton haut de *i* (*ibă*) étant maintenu avec le ton bas de *bato*.

2. Catégorie o- i- /mo- nz- / mo- mi- .

Le pluriel de cette catégorie est *mi-*, mais les substantifs à radical simple prennent *me-*, exigence de l'harmonie vocalique.

Lidɔkɔ		Mowea		Français.
ó-m-êlé	*i-nz-ê'é*	*mo'é*	*melé*	arbre.
ó-môló	*i-nz-ôló*	*mo-ló*	*me-ló*	tête.
ó-m-ûtú	*i-nz-ûtú*	*d-utu*	*m-utu*	poussière.
ó-múta	*i-nz-úta*	*m-ŭta*	*m-ĭta*	graisse.
ó-múná	*i-nzúná*	*m-uná*	*mi-ná*	charge.
ó m-óhá	*i-nd-óhá*	*mo-sá*	*me-sá*	feu.
ó m-ómi	*i-nd-ómi*	*m-ŏmi*	*b-ămi*	mâle.
ó-mêngi		*m uné*	*m-iné*	huile.

Sans pré-préfixes en Lidɔkɔ :

ó-léma	*i-léma*	*mo-léma*	*mi-léma*	cœur.
ó-nɔ̂kɔ	*i-nɔ̂kɔ*	*mo-nɔkɔ*	*mi-nɔkɔ*	bouche.
ó-kɔ̂di	*i-kɔ̂di*	*mo-kɔlí*	*ng-ɔlí*	liane (note)
ó-hɔ́ɔ	*i-hɔ́ɔ*	*mo-sɔ́*	*sɔ́*	chenille.
ó-háú	*i-háú*	*mo-sáú*	*sáú*	safou.

Note : Remarquez le pluriel spécial.

Les préfixes d'accord :

óngúba mŭ-né mondámu	*mongúba 'mŭ módĭ mópélé*	cette arachide est bonne.
ingúba mîné mindâmu	*ngúba 'jĭ jipélé*	ces arachides sont bonnes.
ókɔ̂di mómɔtsí moyayi	*mokɔli mómɔtí moyai*	une liane longue.
i-nz-êlé mibaá miyayi	*melé míbaé miyayi*	deux hauts arbres.
inɔ̂kɔ mítáno	*m'nɔkɔ mítâno*	cinq bouches.
óléma má mbí mó'di mondámu	*moléma mó mbí modĭ mópélé*	mon cœur est bon.
ómûnu m'ógâli mó'di motaú	*munu mó mogali modĭ motɔtu*	la chair du singe est tendre (fraîche).
inzûnu dyá émbûdú dí'di dipipo	*mini mí mbulú midĭ mipipo.*	les chairs de l'oiseau sont dures.
inɔ̂kɔ ditáno	*minɔkɔ mítâno*	cinq bouches.
inzêlé diné	*melé 'mĭ*	ces arbres.

3. Catégorie o- a- / bo- ma-.

Lidɔkɔ		Mowea		Français
ó-'bô hó	*á-mâ-hó*	*bo-só*	*ma-só*	visage.
ô-bûlú	*á-m-ûlú*	*b-ulú*	*b-ulú*	nuit.
ó-gb-áto	*á-m-áto*	*bw-ăto*	*m-ăto*	pirogue.
ó-gb ihá	*á-m-íhá*	*b-usá*	*ma-sú (disú masú)*	jour.

Aberrants :

Lidɔkɔ		Mowea		Français
ó-gbê-lé	*á-mâ lé*	*bo-lé*	*ma-lé*	remède.
ó-tái	*á-tái*	*bo-tái*	*ma-tái*	chasse aux filets.
ó-háú	*á-háú*	*bo-sáú*	*ma-sáú*	safoutier.
ó-hóla	*á-hóla*	?		Chrysophyllum.
ó-bôhó 'bo'be	*á-mâhó mabé*	*bo-só bobé*	*ma-só mabé*	mauvaise figure.
ógbáto 'bohúngú	*ámáto mahúngú*	*bwăto bonénɛ*	*măto manénɛ*	une grande pirogue.
ógbíhá bôné	*ámíhá mâné*	*busá'bú masú*	*'mă*	ce jour.
ó'gbûlú bómɔtsí,	*ámûlú mábaé*	*bulú bómɔti*	*bulú íbaé*	une nuit, deux nuits.
ógbáto má hú		*bwăto bó'sú*		notre pirogue.
măto má mobangé 'yŏ.		*ámáto má óbângé ône*		les pirogues de ce vieillard

4. Catégorie i- a- / li- ma-

Lidɔkɔ		Mowea		Français
i-'dála	*á-mála*	*d-ălo*	*m-ălo*	charbon
i-dâla	*á-mâla*	*d-a*	*m-a*	dépotoir.
i'd-âli	*á-mâli*	*mbabú*	*mbabú*	souris.
i'dânga	*á-mânga*	*d-anga*	*m-anga*	nez.
i-dángu	*á-mángu*	*sangá*	*(sangá)*	panier.
i-'d-iho	*á-m-íhó*	*d-iso*	*m-iso*	œil.
i-'d-ói	*á-móí*	*d-ŏi*	*m-ŏi*	affaire.
i-tói	*á-tói*	*li-tói*	*ma-tói*	oreille.
i-tɔ̂lú	*á-tɔ̂lú*	*d-ŭpu*	*m-ŭpu*	nombril.
i-tái	*á-tái*	*li-tái*	*ma-tái*	pierre.
i-kêi	*á-kêi*	*li-tɔ́*	*ma-tɔ́*	œuf.
á-kîyá			*ma-kiá*	sang.
i'dího dipólú	*ámího mapólú*	*dĭso lipólú*	*mĭso mapólú*	l'œil vif.
ítói dimɔtsí		*litói limɔti*		une (seule) oreille.
ítɔ̂lú díhúngú	*átɔ̂lú mahúngú*	*dŭpu linénɛ*	*mŭpu manénɛ*	un grand nombril.
ítái dîné di'dito	*átái mâné ma'dito*	*litái 'dĭ lí mandi*	*matái 'mă má mandi.*	cette pierre lourde.
i'dího 'dámbi	*dídí dindámu*	*dĭso lí mbí lidĭ*	*lipélé*	mon œil est bon.
ámáná má maama	*máhi*	*maná e mamá*	*másĭ*	la bière de ma mère est finie.

5. Catégorie e- i-.

Lidɔkɔ		Mowea		Français
é-tsító	*í-tsító*	*tító*	*tító*	animal.
é-hête	*i-hête*	*e-tabe*	*bi-tabe*	banane.
é-lɛ̂lɛ́	*í-lɛ̂lɛ́*	*e-lɛlɛ́*	*bi-lɛlɛ́*	banane mûre.
é-mbôngo	*í-mbôngo*	*mbongó*	*mbongó*	éléphant.
é-mbía	*í-mbía*	*mbía*	*mbía*	fruit de palme.
é-mɛ́mɛ́	*í-mɛ́mɛ́*	*kámbeli*	*kámbeli*	chèvre.
é-kɔ́kɔ́	*í-kɔ́kɔ́*	*kɔ́kɔ́*	*kɔ́kɔ́*	poule.
é-híká	*í-híká*	*esíká*	*bi-síká*	maison, lieu.
é-hóngé	*í-hóngé*	*sóngé*	*sóngé*	lune.
	í-njuá	*mo-njuá*	*njuá*	légumes.
	í-lóma		*tóma*	choses.
	í-nzéni		*njɛ̀ti.*	ordures.
	í-hɔ̂pɔ́	*mo-sɔpɔ́*	*sɔpɔ́*	intestins.
é-mbólondo	*í-mbólondo*	*mbwá*	*mbwá*	chien.
é-mbía ê-né étáni,	*í-mbía 'dîné dí-táni*	*mbía 'yě e-kbéti,*	*mbía 'jĭ jí-kbétí*	ce fruit de palme est mûr.
é-káhá é-pú	*í-káhá jipú*	*enkásá e-pú*	*kásá ji-pú*	une feuille jaune.
índêbá dítáné		*kbɔtɔ́*	*jikbétú*	une terre jaune.
inzuá dinɛngɛ		*njúá*	*jinɛngí*	beaucoup de légumes.
éhíká y(a) etá		*esíká e tatá (sesá)*		la maison de mon père.
éhête emɔtsí		*etabe emɔtí*		une banane.
ítúwa 'dy'ókɔ̂ngɔ m'émbûdú ônê		*túa ji mokɔngɔ mó mbulú 'yŏ.*		les plumes du dos de cet oiseau.

6. Catégorie zéro · ba-.

Nous voudrions mettre ce groupe dans la classe 1a, parce qu'en mowea les substitutifs suivent les règles de la catégorie *mo - ba.* (Voir ci-dessus sous 1).

Lidɔkɔ		Mowea		Français
hángúa	*ba-hángúa*	*sángwáo*	*ba·sángwáo*	père.
ngúa	*ba-ngúa*	*ngwáo*	*ba-ngwáo*	mère.

Note : (En réalité les formes mowea signifient : ton père, ta mère ; et nous pensons que cela est aussi le cas pour le Lidɔkɔ).

Lidɔkɔ		Mowea		Français
maama	*ba-maama*	*mamá*	*ba-mamá*	maman.
nɔ́kɔ́	*ba-nɔ́kɔ́*	*nɔ́kɛ́*	*ba-nɔ́kɛ́*	oncle (et tante).
táta	*ba táta*	*tatá*	*ba-tatá*	grand'père.
múmi	*ba-múmi*	*mŏmi*	*bămi*	mari.

Note : (En mowea aussi *mŭma bămi* ; le pluriel *ba-mŭma* n'existe pas selon les Ngɔmbɛ parce qu'une épouse ne peut avoir deux ou plusieurs maris).

etá *ba-etá* ou *betá* *sesá* papa (*sesá* est employé comme vocatif).

etá mobé *sesá mobé* mon méchant père (un fils s'adressant à son père ; s'il parle de son père il dira *sángwá'mbí* ou *sáng'ê mbí*).

Lidɔkɔ	Mowea	Français
bahángúa babé	*basángó babé*	ses mauvais pères.
nɔ́kɔ́ mohúngú	*nɔ́ké monénɛ*	un grand oncle.
ngúa omɔtsí	*nang'êmɔti (nangó emɔti)*	une mère
bangúa bákɛí n'edíbá	*nangé bákɛí á edíbá*	les mère sont allées au ruisseau.
bahángúa bákɛí éngɔ̂mbɛ	*basángé bákɛí á esíka*	les pères sont allés en forêt.
nɔ́kɔ́ ehúngú	*nɔ́ké enénɛ*	grand oncle.
bákɛí pâ bangɔmbɛ	*bákɛí pambá (e) Ngɔmbɛ*	ils sont partis chez les Ngɔmbɛ.
bamádi a núni ékɛí bó ndé ndo?	*balí bá'nú ákɛí 'bó jɔ?*	où sont parties vos épouses?

Qu'on nous permette une observation sur le mot *éngɔ̂mbɛ*. Les Ngɔmbɛ étaient toujours regardés comme « gens de la forêt », Waldleute (Ankermann), Buschmänner (Baumann), Leute des Waldes (Müller). Il nous semble que l'origine de ce sobriquet est dès maintenant claire : *éngɔ̂mbɛ* en Lidɔkɔ signifie forêt. Le mot n'est plus bien connu ; dans l'article du P. Hulstaert le mot est même paraphrasé *n'ôkônda/ n'éngɔ̂mbɛ* (p. 135).

Sans doute les premiers explorateurs ont demandé aux populations riveraines le nom des gens qui habitaient l'intérieur du pays et ils ont reçu en réponse : *bato bá éngɔ̂mbɛ (ngɔmbɛ), bá ngɔmbɛ* ; d'où : les Bangɔmbɛ, les Ngɔmbɛ, les Gombe, les N'Gombeh (J. Maes et O. Boone, Les Peuplades du C. B. Bruxelles 1935). Les Ngɔmbɛ d'aujourd'hui ne se rendent plus compte de l'origine de leur nom ou ils font semblant de ne pas la connaître. Ils ne s'appellent eux-mêmes que Ngɔmbɛ et considèrent le nom *Makói* comme un sobriquet, alors que c'était jadis leur nom propre.

On peut facilement justifier la divergence tonale : *éngɔ̂mbɛ* et *ngɔmbɛ* Tous les exemples du Lidɔkɔ montrent qu'on n'a qu'à enlever le prépréfixe *é*, qui exige un diton bas-haut, pour arriver au *ngɔmbɛ* du Mowea.

7. Substantifs solitaires.

Lidɔkɔ	Mowea	Français
ó-l-êle í-nz-êle	*mŏmi bămi*	personne mâle.
ê-'bɔ́ â-'bɔ́	*e-bɔ́ mɔmɔ́ (ma-bɔ́ en lijenga)*	bras.
ê-ko â-ko	*e-ko ma-ko*	jambe.
éko ebé âko mabé	*eko ebé mako mabé*	jambe mauvaise.
ê-'bɔ́ y'omá'di ébúkéí	*ebɔ́ e balí ebúkéí*	le bras gauche est cassé.
ê'bɔ́ y'olêle ébúkéí	*ebɔ́ e bămi ebúkéí*	le bras droit est cassé.
âko mánei m'énguwá	*mako mánɛi má ngoá*	les quatre pattes du sanglier.
â'bɔ́ mábaá m'ómôtó ôné	*mabɔ́ mábaé má moto'yŏ*	les deux bras de cet homme.

La Tonologie.

Nous reprenons les listes des mots donnés par l'auteur. L'absence presque totale de divergences est tellement frappante que celui qui n'est pas au courant de l'état réel des dialectes, pourrait facilement arriver à la conclusion que les trois parlers appartiennent à la même langue.

Français	Lidɔkɔ	Mowea	Lɔmɔngɔ
a. femme	*ó m-á'di*	*mw-ali*	*w-áli.*
enfant	*ó-m-ána*	*mw-ăna*	*b-ɔ́na.*
forgeron	*ó-túdi*	*mo-lúi*	*bo-túli.*
graisse	*ó-m-úta*	*m-ũta*	*ba-úta.*
safou	*ó-hátú*	*mo-sáú*	*lo-sáú.*
cœur	*ó-léma*	*mo-léma*	*bo-téma.*
pirogue	*ó gb-áto*	*bw-ăto*	*w-áto.*
filet	*ó-tái*	*bo-tái*	*bo-tái.*
charbon	*i-'dála*	*d-ălo*	*j-ála.*
œil	*i-'d-iho*	*d-iso*	*l-íso.*
affaire	*i-'dói*	*d-ói*	*j-ói.*
oreille	*i tói*	*li-tói*	*li-tói.*
bière	*á-m-ána*	*maná*	*ba-áná.*
lune	*é-hóngé*	*sóngé*	*nsóngé.*
poule	*é-kɔ́kɔ́*	*kɔ́kɔ́*	*nkɔ́kɔ́.*
feuille	*é-káhá*	*e-kásá*	*lo-kásá.*
maison	*é-hiká*	*e-síká*	*e-síká*
choses	*i-lóma*	*tóma*	*t-óma.*
b. chef	*ó-kônji*	*mo konji (D)*	*bo-konji.*
bouche	*ó-nɔ̃kɔ*	*mo-nɔkɔ*	*bɔ-nɔkɔ (D).*
chair	*ó-mûnu*	*m-unu*	*b-unu.*
dos	*ô-kɔ̃ngɔ*	*mo kɔngɔ*	*bɔ-kɔngɔ.*
dépotoir	*i-'dâla*	*d a*	*j-ala.*
tabac	*i-'dîânga*	*d-anga*	*j angɑ.*
haut	*é-diko*	*d-iko*	*liko.*
mâle	*ó-lêle*	*m-ŏmi*	*jw-ende (D. lw-ele).*
poussière	*ô m-ûtú*	*d-utu*	*b-utú.*
liane	*ó-kɔ̃dí*	*mo-kɔli*	*bɔ-kɔli.*
nombril	*i-tɔ̃lú*	*d-ŭpu*	*bɔ-ntɔlú*
œuf	*i-kéi*	*li tɔ*	*bo kelé.*
sang	*á-kîyá*	*ma-kiá*	*ba-kilá (D).*
intestin	*i-hɔ̃pɔ́*	*mo-sɔpɔ́*	*bɛ-sɔfɔ́.*
oiseau	*ó-mbûdú*	*mbulú*	*mpulú.*
lettre	*ó-kândá*	*mo-kándá*	*bo-nkandá.*
arbre	*ó-m-êlé*	*mo-lé*	*bo-té.*
tête	*ó-m-ôló*	*mo-ló*	*bɔ-tsá (D. bo-tú).*
nuit	*ó-bûlú*	*bu-lú*	*bo-tswó.*
toi	*wɛ*	*wɛ*	*wɛ̃.*
se dresser	*-em-*	*é ma(a)*	*-ém-(al-)*
planter	*-on-*	*-óna*	*-ón-*

Les Pronoms Personnels ou Substitutifs.

D.	*mbî*	*wɛ*	*indé*	*ihó*	*núni*	*bó*
M.	*mbí*	*wɛ*	*ndé ou iyó*	*isó*	*inó*	*ibó*

En Mowea : son enfant *mwăn'o ndé ;* il allait avec lui *akɛí na nde ;* il allait chez lui *akɛí ádï'yó ;* il allait là *'yó akɛí hô.*

ï'dího 'dá mbí	*dïso lí mbí*	mon œil.
ógbáto mą'bú	*bwăto bó 'bú*	leur pirogue.
ógbáto má hú	*bwăto bó 'sú*	notre pirogue.
'dího dinâmbí	*dïso lí mbí*	mon œil.

Elisions.

Les élisions sont courantes en Mowea : *sádejá e wɛ eka bógóó = sádej'ê w'eka'ógóó* garde ça plutôt par devers toi. Mais les élisions semblent être plus poussées en Lidɔkɔ, peut-être à cause des préprefixes. Comparez :

mán'a mbí	*mwăn'o mbí*	mon enfant.
ámáto m'óbângé	*măto má mobangé*	les pirogues du vieillard.
ítúwa d'émbûdú	*túa ji mbulú*	les plumes de l'oiseau.
ehíká y'etá	*esíká e sesá*	la maison de papa.
âko m'éngûw'ôné	*mako má ngoá ominá*	les pattes de ce sanglier.
ólém'ondámu	*moléma mópélé*	un bon cœur.
inɔk'ítáno	*minɔkɔ mítáno*	cinq bouches.
nzel'íbaá	*melé míbaé*	deux arbres.
bákɛí n'édí'bá	*bákɛí á edíbá*	ils sont allés au ruisseau.
mbí (n) alângé	*mbí nalángá*	je nommerai.

Le Verbes.

Les Préfixes.

Les préfixes à l'état complet :

Sing.	D. *na/no*	*a/o*	*ka/a/o*
	M. *mbí/na/ni*	*o*	*a/o*
Plur.	D. *da/de*	*a/o*	*ba*
	M. *bo*	*o...ni*	*ba*

En Mowea les tons varient selon les formes du verbes, mais le pluriel *ba* est toujours haut.

Les Infixes.

Lidɔkɔ	Mowea	Français
kamonangé	*amonangădéa*	il le liera.

mbî tôkpɛlɛyɛ índé	*nítamokwɛlea*	je ne coupe pas pour lui.
mbî tôkpɛlɛyɛ íbó	*nítakwɛlea 'bó (nítakwɛleă 'bó)*	je ne coupe pas pour eux.
bátokpɛlɛyɛ íhó ómôlé	*bátalokwɛlea molé*	ils ne coupent pas pour nous un arbre.
bátâkpɛlɛ ómêlé dôdá íbó mĕné	*bátakwɛlɛ molé á tína e'bú bɛ́né*	ils ne coupent pas un arbre pour eux mêmes.

Comparez.

a *amédái ómána*	*aéméji mwăna*	il a mis debout l'enfant.
amome'dái	*amoéméji*	il l'a mis debout.
b. mbí tâmokpɛlɛyɛ	*naímokwɛlɛa* ou *námokwɛle íti*	je n'ai pas coupé pour lui.
c. bátamákpɛlɛyɛ ómêlé	*bátasákwɛlea mo'é*	ils ne coupent pas un arbre pour eux mêmes.
mbí tâbákpɛlɛyɛ	*nítabákwɛlea*	je ne coupe pas pour eux.
mbî tôkpɛlɛye wɛ	*nítaokwɛlea (wɛ)*	je ne coupe pas pour toi.
bátokpɛlɛyɛ íhó	*bátakwɛleă'só*	ils ne coupent pas pour nous.

Les Extensions.

a. mbî nátenangoda, mbî tênangoda	*nánangoíti, naínangoa*	je n'ai pas délié.
b. nanongáki, nonangódáki	*nanangi, nanangoáki*	je liais, je déliais.
c. nonangi	*nanangi*	j'ai lié.
nonangódái	*nanangoi*	j'ai délié.
d. nokomáki	*nakomáki*	j'ai écrit.
nokomyáki	*nakomeáki*	j'ai écrit pour...
e. amêmédái ómémá	*asáémeji memá*	il s'est mis debout.
atâmémeda ómémá	*atasáémeja memá*	il ne s'est pas mis debout.
f. bátamémédále	*bátasáémejădeá*	ils ne se mettront pas debout.
bátamémeda	*baísáémeja*	ils ne se sont pas mis debout.
Comparez : *mbî tékpɛlɛ*	*mbí té'kwɛlé*	je ne coupe pas.
mbî tâkpɛlélé	*mbítakwɛlĕdeá*	je ne couperai pas.
g. nakomyáki maama ókándá n'endêmbo	*nakomeáki mamá mokándá mɔkɔ*	hier j'ai écrit une lettre à ma mère.
mbí akomyé maam'okándá	*mbí nakomeă mamá mokándá*	j'écrirai une lettre à ma mère.
mbî (n)okomáki ókándá dôdá maama	*mbí nakomáki mokándá ádí mama*	j'ai écrit une lettre à ma mère.

mbî tâkpɛlélé inzêlé	*nitakwɛlĕdeá melé*	je ne couperai pas les arbres.
mbî tôkpɛlɛyɛ́ núni inzêlé	*nitakwɛlĕdeá'nú melé* ou *nâokwɛlĕtĕdeáni melé*	je ne couperai pas les arbres pour vous.
mbî tékpɛlɛ inzêlé	*mbí té'kwɛlé melé*	je ne coupe pas les arbres.
mbî tókpɛlɛ́yɛ́ núni	*nítaokwɛlĕdeáni*	je ne couperai pas (les arbres) pour vous.
nokpɛlɛ́yí omôto	*nakwɛléi moto*	j'ai coupé pour quelqu'un.

Conjugaison.

Futur prochain :

mbî abomé indé, mbî amobomé	*nabomá'yó, namobomă*	je le frapperai.
w(ɛ) abomé mbî	*(wɛ) obomă mbí* ou *obomăni*	tu me frapperas.
indé kobomé wɛ	*'yó abomă wɛ* ou *aobomă*	il te frappera.
ihó dobomé núni	*ísó bobomă'nú* ou *ísó boobomăni*	nous vous frapperons.
núni obomé ihó	*obomăni'só*	vous nous frapperez.
ibó bâbábômé	*ibó bábábomă*	ils les frapperont.
ibó bâmábômé	*ibó básábomă*	ils se frapperont.
indé kamábôme	*'yó asábomă*	il se frappera.
bôbomé núni	*báobomăni*	ils vous frapperont.
nalómé	*nalómă ou nalómădeá*	j'ordonnerai.
nalómyé	*nalómeă (deá)*	j'ordonnerai pour . . .
mbî abúké nendêmbɔndɛmbɔ	*mbí nabúkădeá mɔkɔ-mɔkɔ*	je casserai ce soir.

Note : En Mowea le ton du radical verbal est constant : il est haut ou bas dans toutes les formes :

Présent continuatif :

mbî napekâboma indé	*mbí nabomakă'yó*	je suis en train
mbî (n)opekôboma	*mbí namobomakă*	de le frapper.

Observation : *mbí napákiboma'yó* je le bats presque, je suis sur le point de le battre, mais je ne suis pas certain si je le ferai. La forme négative : *nápákitijɛba* je ne sais *pas encore.*

w(ɛ) opekâboma mbí	*wɛ obomakă mbí*	tu es en train de me frapper.
indé apekâboma wɛ	*'yó abomakă wɛ (aobomakă)*	il est en train de te frapper.
ihó dapekâboma núni	*ísó bobomakă'nú*	nous sommes en train de vous frapper.

Lidɔkɔ	Mowea	Français
núni apekâboma íhó	*ínó obomakăni'só*	vous êtes en train de nous frapper.
íbó bápekâboma íbó	*íbó bábábomakă*	ils sont en train de les frapper.
íbó bápekâmáboma	*íbó básábomakă*	ils sont en train de se frapper.
índé apekâmáboma	*'yó asábomakă*	il est en train de se frapper.
mbí napekâmáboma	*nasábomakă*	je me frappe.
wɛ opekâmáboma	*osábomakă*	tu te frappes.
bíhó dopekâmáboma	*ísó bosábomakă*	nous nous frappons.
núni opekâmáboma	*ínó o ábomakăni*	vous vous frappez.

Note. Est-ce que *-pekâ-* est une marque ou un « auxiliaire » ? Voici ce qu'on trouve en Mowea : *bo-pá* (*-p-*), *bo-ípa* (*-ípa-*), *bo-páka* (*-pák-*).

En rapport avec d'autres verbes ces auxiliaires indiquent que l'action principale a failli s'accomplir. (« presque » en français, « almost » en anglais, « bijna » en néerlandais). *-p-* et *-pák-* sont suivi du radical du verbe principal avec sa désinence ; *-ípa-* et *-ípak-* demandent l'infinitif : bo-R-désinence.

Exemple : j'étais presque mort, j'ai failli mourir : *napí gwá, napáki gwá, naípí bogwá, naípáki bogwá :* aujourd'hui ; *napábí gwá, naípábí bogwá* : hier ; *napá gwá, naípá bogwá :* il y a quelque temps.

Passé :

Lidɔkɔ	Mowea	Français
mbí bomáki	*nabomáki*	je frappais.
mbí nobomáki ou *mbí obomáki*	*namobomáki*	je le frappais.
wɛ obomáki mbí	*wɛ obomáki mbí* ou *obomákíni*	tu m'as frappé.
(*índé*) *obomáki wɛ*	*abomáki wɛ* ou *aobomáki*	il t'a frappé.
íhó dobomáki núni	*ísó bobomáki'no*	nous vous frappions.
núni obomáki íhó	*ínó obomákíni'só*	vous nous frappiez.
íbó bábábomáki	*íbó bábábomáki*	ils les frappaient.
nonangyaki	*nanangeáki*	j'ai lié pour . . .

Parfait :

nobomí	*nabomí*	j'ai frappé.
nonangí	*nanangí*	j'ai lié.
nolómí	*nalómí*	j'ai commandé.
abalí	*abalí*	il a parlé.
ákpí	*akwĭ*	il est tombé.
anjɛ́ni	*aéni*	il a vu.
nonangyéi	*nanangéi*	j'ai lié pour . . . .

Subjonctif :

Sing. *nábômé*	*w'ábômé*	*ábomé*
nábomé	*óbomé*	*ábomé*
Plur. *dábômé*	*núni abômé*	*bábômé*
bóbomé	*óboméni*	*bábomé*

Lidɔkɔ	Mowea	Français
dóbômé	*bómobomé*	que nous le frappions.
dábábômé	*bóbábomé*	que nous les frappions.
nún'ababômé	*óbábomeni*	que vous les frappiez.
bámábômé	*básábomé*	qu'ils se frappent.
nánângé	*nánangé*	que je lie.
nákpêlɛ́	*nákwɛlé*	que je coupe.
w'akyêɛ́	*ókɛɛ́*	que tu partes.
ábâlé	*ábalé*	qu'il parle.
nálángé	*nálángé*	que je lise.
nálómé	*nálómé*	que j'ordonne.

Note : La désinence du subjonctif est toujours *é* ; mais lorsque le radical n'est qu'une consonne la désinence est *ɛ́* : *námopɛ́* (que je le donne).

Quelques particularités : *-on-* planter, en mowea *-ón-* :

D. sing.	*nôné*	*wôné*	*kôné*	plur. *dôné*	*nún'óné*	*bôné*
M. "	*náóné*		*óóné*	*áóné*	*bóóné*	*óónéni* *báóné.*

námêmédá	*násáémejé*	que je me mette debout.
náwó	*nágwɛ́*	que je meure.
áwó	*ágwɛ́*	qu'il meure.
ádó	*ádóé*	qu'il vienne.

Impératif :

nangá	*nangá*	lie.
nangóda	*nangóá*	délie.
mobomá	*mobomá*	frappe-le.
mobomɨ́á mbí	*moboméá mbí*	frappe-le pour moi.
emá	*émaá*	dresse-toi debout.
wá	*ówá*	tue.

Négatif présent :

mbî tékpɛlɛ	*mbí tékwɛlé*	je ne coupe pas.
átekpɛlɛ	*átakwɛlɛ*	il ne coupe pas.
mbí tôkpɛléyɛ	*nítamokwɛlea*	je ne coupe pas pour lui.
bátekpɛlɛ	*bátakwɛlɛ*	ils ne coupent pas.

Négatif parfait :

atâmémeda/átêmémeda	*ásáémejiti*	il ne s'est pas mis debout.
bátamémeda/bátemémeda	*básáémejiti*	ils ne se sont pas mis debout.
bátindoa	*báindoíti*	ils ne sont pas rentrés.

Négatif futur :

wɛ tâmémédálé	*wɛ ósáémejétědea*	tu ne te mettras pas debout.
mbî tâkpɛlélɛ́	*nákwɛlétebí (nákwɛlétědeá)*	je ne couperai pas.
mbî tôkpɛléyɛ́	*mbí námokwɛléétebí*	je ne couperai pas pour lui.

Quelques Phrases.

Lidɔkɔ	Mowea	Français
ómêlé mókpi,	*molé mókwi*	l'arbre est tombé.
óhúku bă mbi akεi n'ôkônda (n'éngɔ̂mbε)	*mosúku mo mbi akεi á esika (mokanda)*	mon frère aîné est allé à la forêt.
ábângé báhái ikîta,	*babɔngé bádi á likita*	les vieux se sont réunis.
ingânga bâbué dôdá ikéta,	*nganga babuă tin'e bakéta*	les féticheurs vont danser pour les mânes.
éngânga apekâbua épólá,	*nganga abáteakă pólá*	le féticheur est en train de soigner la blessure.
ómbôngó bátindoa n'ânga, (n'ólîo, n'ábâya),	*mbongó bátaindóá á elanga (tá molio, á ndili)*	les éléphants ne sont pas entrés au champ, au jeune champ, dans la palmeraie.

* * *

Nous espérons que cette comparaison des deux parlers présente une « documentation plus ample » et nous attendons la conclusion des linguistes sur « l'analogie manifeste qui existe entre les dialectes Ngɔmbε et Dɔ̂kɔ » et l'appartenance du groupe « Dɔɔ̂kɔ, Bloc du Centre, 2. 98 à de la Section de l'Ouest ». Cf. H. Burssens : Les Peuplades de l'Entre Congo-Ubangi, Tervuren 1958 p. 40 et P. G. Van Bulck : Liste des langues et dialectes du Congo Belge, I. R. C. B. XXV. 1. p. 282 -284.

Bibliographie.

Overzicht der Bantoe-dialecten van het district Lisala (Pater Al. Vanhouteghem, Aequatoria X. 2. 47).
De Tonetiek van het Lingɔmbε (H. van Thiel, Aequatoria X.2.47).
The classification of the Bantu languages. (Malcolm Guthrie, London 1948 p. 36-39).
Les deux Cartes linguistiques du C. B. (G. van Bulck, Bruxelles 1952).
Au sujet des deux cartes linguistiques du C B. (G. Hulstaert, Bruxelles 1954).
Les Recherches Linguistiques au C. B. (G. van Bulck, Bruxelles 1952).
Carte Linguistique du C. B. (G. Hulstaert, Bruxelles 1950).
Taaleenmaking en dialectenstudie (G. Hulstaert Zaïre Oct. 1947).
De Ngɔmbε - Stammen van het Lulonga-Stroomgebied (B. M. Heyboer. Aequatoria IX ; n° 4 1946).
De Ngɔmbε van Lulonga, Ikelemba en Lopori (H. Noordman Aequatoria VII, 4 1944).

N. Rood, Mill Hill.
Bonkita par Basankusu.

Prières païennes.

On a récemment mis en doute l'authenticité des prières païennes éditées par feu le P. Van Caeneghem ou du moins leur origine ancestrale, païenne (cf Orientations pastorales n° 82 p. 185). Pareilles insinuations laissent rêveur. Sur quoi sont-elles fondées ? Quels arguments peuvent être invoqués contre les faits ? On s'étonne que ces raisons ne sont pas même indiquées sommairement. Des suspicions exprimées ainsi incidemment, négligemment jetées dans le public, peuvent faire plus de tort à la vérité et à la réputation que des accusations franches.

Pour étayer le doute il faudrait au moins quelques commencements de preuve à défaut de la position plus correcte d'une contre-enquête. De toute façon il faudrait plus qu'une simple affirmation pour anéantir les conclusions des enquêtes menées durant de longues années et qui ont été publiées d'abord dans ÆQUATORIA VII p. 28 (1944) et X p. 5 (1947), ensuite dans un ouvrage définitif : La notion de Dieu chez les baLuba du Kasai (A. R. S. C. Mém. Mor. Pol. IX. 2. 1956).

Ce dernier ouvrage déclare textuellement : « cette appréciation n'est nullement influencé par des considérations dues à l'idéologie chrétienne. Elle est basée sur des réalités d'expérience, sur un contact continu avec les « sages » des baLuba, en un temps où ceux-ci étaient encore peu influencés par les enseignements chrétiens. Je n'ai fait que consigner dans ce livre les résultats d'une longue enquête (p 201). Cette étude présente le résultat d'interrogatoires et d'annotations pendant plusieurs années de travail dans les villages de la brousse et chez les vieux païens du clan . . . Ces prières sont des formules fixées, traditionnelles, inhérentes à l'héritage de la littérature du clan, tel qu'il est transmis de génération en génération. Elles ne sont pas le fruit de l'inspiration individuelle ou de l'improvisation. « (p. 81) Le témoignage est pleinement confirmé par la forme stéréotypée des nombreuses prières publiées. C'est là une preuve interne d'une rare solidité.

Il suffit d'ailleurs de considérer les circonstances dans lesquelles ces prières sont dites et particulièrement leur emploi dans la fabrication des grands sortilèges (et les cérémonies qui accompagnent ces pratiques) pour s'apercevoir immédiatement combien loin on est du christianisme.

Déjà dans l'article publié dans ÆQUATORIA VII le P. Van Caeneghem avait fait remarquer (je traduis) : « Ce qui suit ici est authentique, sans influence de la civilisation chrétienne, et encore connu dans cette région uniquement des plus vieux. » (p. 28) Il attire lui-même l'attention sur la caractéristique de la formulation stéréotypée en rappelant qu'un texte lui remis par un collaborateur autochtone est absolument identique à celui qui avait été publié dans deux revues belges, à des années d'intervalle, et dont l'informateur n'a surement pas eu connaissance, les articles étant rédigés en néerlandais : le premier dans ONZE KONGO IV 1914 (P. V. d. Bon), le second dans CONGO 1921 I (L. De Brandt). On ne peut manquer d'être frappé par la similitude foncière des conclusions qui se dégagent de ces trois études si distantes dans le temps : 1914, 1921, 1944.

Il faudrait donc des arguments sérieux pour énerver ce triple témoignage concordant.

G. Hulstaert, M. S. C.

Bibliographica

C. MERTENS DE WILMARS et L. NIVEAU : L'Influence de l'Évolution culturelle sur l'Équilibre psychique. A. R. S. O. M. Sc. Mor. Pol. XXVII, 1. 110 p. Bruxelles 1962. 120 Fr.

Après une introduction visant à préciser les notions de culture et d'acculturation et l'exposé d'une série de principes énoncés à titre de postulats, les auteurs exposent, à la main d'une abondante littérature, l'étiologie de l'acculturation. Ils montrent l'influence sur l'organisation sociale et surtout sur l'équilibre affectif des individus du contact entre les cultures. Celui-ci se traduit dans la détribalisation, les modifications technologiques, les relations interraciales, l'enseignement, les changements politiques et religieux, l'introduction de nouveaux systèmes de valeurs. Les diverses sortes de troubles psychiques sont décrites en puisant aux mêmes sources.

Le chapitre le plus original est un essai de synthèse et d'interprétation des effets psychopathologiques de l'acculturation. A remarquer ici spécialement la théorie des auteurs sur l'information culturelle fragmentaire qui confirme ce qui a été constaté un peu partout.

Comme tout ceci se meut dans le domaine des abstractions on aurait préféré que le dernier paragraphe décrivant un essai de vérification expérimentale, tiré de l'instabilité des performances psychométriques, ait été plus étoffé par l'exposé des observations personnelles faites au Katanga, grâce à l'intérêt pris par l'Union Minière du Haut Katanga à ce genre de recherches.

Ceux qui étudient le présent ouvrage ne manqueront pas de confronter les théories de la pathogénie de l'acculturation avec les événements qui se sont déroulés dans les nouveaux états d'Afrique noire et les réactions psychologiques qui les accompagnent.

La bibliographie consultée est considérable. On peut cependant regretter quelques lacunes sérieuses comme (pour nous borner à la langue française) les ouvrages de R. Allier, et celui de J. Sohier : Essai sur la Criminalité dans la province de Léopoldville).

V. M.

J. LAROCHETTE : Conversation en ciluba, kikongo, kinyarwanda, lomongo, lingala, zande. 135 p. Antwerpen 1961.

Les phrases les plus usuelles sont traduites dans les langues énumérées, à l'intention d'Européens qui ne faisant qu'un bref séjour n'ont pas le temps d'apprendre la langue d'une manière systématique, tout en étant convaincus de l'im-

portance qu'il y a à pouvoir s'entretenir avec les autochtones dans leur langue maternelle. Ce qui est expliqué dans la préface rédigée en français, néerlandais et anglais.

Contrairement à la plupart des manuels de cette espèce, le présent ouvrage est composé par un linguiste professionnel, comme le montre la présentation phonologique et tonologique correcte, dont l'explication est donnée dans une série de remarques préliminaires. On ignore cependant la raison pour laquelle l'élision est marquée par un trait-d'union au lieu de l'apostrophe usuelle. A signaler encore quelques fautes (coquilles ?) : Mɔngɔ, p. 31 inversion des 2e et 1e pers. plur., p. 71 *bambénga / bambénge* ; Lingala p. 33 *leló*, 79 *mpósa*, 119 *kotámbɔla*

Le manuel peut être obtenu moyennant versement de 60 fr. au C. C. P. 17 64.52 de l'I. N. U. T. O. M. à Anvers (Belgique).

G. H.

A NOS ABONNES

Malgré trois années de tentatives de toutes sortes, les difficultés des circonstances présentes n'ont pu être surmontées. Pour survivre il ne reste donc d'autre solution que le transfert de la revue à l'Université Lovanium, qui a pris sur elle d'en assurer la continuation.

Nous faisons des vœux pour que, malgré la situation extrêmement défavorable, cette institution réussisse à maintenir en vie, voire à développer, une œuvre issue de ving cinq ans d'efforts persévérants, souvent pénibles, et de sacrifices de temps et de finances.

Toute correspondance concernant l'administration et la rédaction doit être désormais adressée à la

Revue ÆQUATORIA
Université Lovanium
LEOPOLDVILLE XI.

Documenta

Eglise et Politique.

L'archévêque de Yaounde au Cameroun, S. Exc. Jean Zoa, a conféré le 29 juin la consécration épiscopale à Mgr Van Heygen, évêque de Doumé. A cette occasion, ii a précisé clairement et nettement l'attitude de l'Eglise à l'égard de la politique : « L'Eglise du Cameroun compte actuellement sept évêques dont deux français, deux hollandais et trois camerounais Notons en passant ce caractère catholique du sacerdoce chrétien. Comme l'Eglise dont il est le ministre et le serviteur, le prêtre catholique n'est étranger nulle part.

Témoin et artisan de cette catholicité du sacerdoce du Christ, l'épiscopat du Cameroun réaffirme par ma bouche sa volonté d'être au service de tous. Le Christ nous a envoyés accomplir une mission bien précise : transmettre fidèlement son message, dispenser les richesses de sa grâce et de ses sacrements, proclamer sa mort et sa résurrection, annoncer son retour glorieux.

Qu'on renonce donc simplement aux efforts qui sont tentés pour tirer l'Eglise d'un côté ou de l'autre. Certains veulent absolument la rendre responsable de leurs difficultés.

Nous sommes les pères et les serviteurs de tous. Tous les Camerounais sont nos fils. Nous reconnaissons et nous respectons les autorités constituées ; mais nous refusons de soutenir un parti, quel qu'il soit.

Nous ne sommes pas pour un homme ou une faction d'hommes ; mais nous sommes pour le bien, la justice, le respect des libertés fondamentales.

Nous ne sommes contre personne ; mais nous nous opposons au mal, à l'injustice, au mépris du droit et du faible. Nous serons toujours prêts à soutenir et à promouvoir tout ce qui sert le bien commun. Malheur à nous si nous nous laissons soit annexer, soit intimider.

Ce que l'Eglise demande pour sa mission, ce n'est pas des privilèges ; mais c'est simplement une atmosphère de paix et de moralité ; c'est la liberté d'agir selon ses propres moyens à elle ; c'est aussi un respect qui reconnaisse en elle une société supérieure, chargée de conduire les hommes à leur fin dernière.

Aussi rappelons-nous aux chrétiens baptisés, quelles que soient les responsabilités qu'ils endossent et les places qu'ils occupent, nous leur rappelons leur devoir strict de défendre leur foi, de préparer le royaume de Dieu en coopérant activement à l'établissement d'une société meilleure, plus humaine, plus juste, plus fraternelle, société qui rejette l'arbitraire.

Nous attirons l'attention de tous sur les méfaits de la recherche effrénée de l'argent, des honneurs et des intérêts personnels.

Avec le psalmiste, nous sommes là pour rappeler à tous les hommes, en le clamant à tous les échos, qu'elle sera sans fondement et sans consistance la cité ou la société qui sera edifiée sans Dieu. » (EGLISE VIVANTE, XIV, 5).

Comparaison des royaumes africains.

Les royaumes forment une catégorie distincte parmi les structures politiques africaines. Une définition minimale souligne qu'ils sont gouvernés par des chefs uniques (rois) qui délèguent leur autorité à des représentants territoriaux chargés, à différents niveaux, du gouvernement des provinces, districts, villages.

Tous ces royaumes possèdent certains traits structurels en commun : Le roi est souvent considéré comme un « roi divin » dans le sens Frazerien et il est le « symbole » de l'état. L'autorité royale qui dérive de cette idéologie est très grande, mais elle est cependant rarement absolue. La délégation de l'autorité est fréquemment totale et se répète en cascade à plusieurs niveaux, au maximum trois. L'autorité est envisagée généralement comme indivisible en parties et s'exerce donc dans tous les aspects de la vie et de la culture Le principe de délégation implique que le subalterne représente ses sujets vis à-vis de son supérieur et vice-versa qu'il représente celui-ci envers ses inférieurs. La reconnaissance légale de cette délégation des pouvoirs s'effectue par le paiement d'un tribut d'allégeance symbolique, comprenant la remise des parties « nobles » des animaux « nobles » capturés sur le sol du territoire par les inférieurs aux supérieurs et au roi. En outre, il existe des ressemblances bien définies dans les systèmes financiers (impôts annuels, taxes indirectes sur le commerce, travail forcé), judiciaires (le chef juge ; distinction entre affaires civiles et affaires criminelles ; réservation de certains crimes au tribunal royal ; emploi d'oracles), militaires (recrutement occasionnel ; mobilisation comme pour les groupes de travail) et de l'administration centrale (conseils royaux, fonctionnaires titrés ; canalisation constitutionnelle de la lutte pour le pouvoir).

Ces royaumes offrent également quelques traits dynamiques en commun. Issus de conquêtes, ils se composent d'un noyau structuré différemment des possessions périphériques et ils sont culturellement hétérogènes. Enfin le pouvoir central fluctue aux confins de l'état suivant la distance géographique et la taille d'une province par rapport au centre.

Il existe cependant plusieurs types de royaumes Deux critères : le degré de centralisation (contrôle relatif du centre sur la périphérie) et le principe de succession (héréditaire ou non, dans une lignée royale seulement ou non, dans des lignées aristocratiques ou non, par rapport à chacun des trois niveaux) sont à la fois assez simples et assez significatifs pour être utilisés dans l'élaboration d'un classement typologique. Cinq types d'états peuvent alors être distingués :

Le royaume despotique, où le roi nomme tous les fonctionnaires politiques et exerce tout pouvoir en théorie comme en pratique,

Le royaume régal, où le pouvoir est divisé eutre les membres du lignage royal,

Le royaume incorporatif, où les provinces sont dirigées par les descendants des anciens chefs indépendants, contrôlés et supervisés par des colonies de contrôleurs provenant du noyau,

Le royaume aristocratique, où les chefferies sont aux mains de gouverneurs héréditaires,

La fédération (seul cas connu : Ashanti) qui ne diffère du précédent que du fait que les membres de cet état se considèrent comme appartenant à des états fédérés plutôt qu'à un royaume unitaire. (J. VANSINA, dans : AFRICA, XXXII, 4).

L'enseignement occidental et la productivité rurale.

L'enseignement occidental a été blâmé en Afrique tropicale comme étant nuisible à la vie rurale et à l'agriculture. On l'a rendu responsable de l'aversion des élèves pour le travail manuel, d'encourager parmi eux le désir d'être uniquement des employés de bureau, de provoquer un mouvement de la population rurale vers les centres urbains et le mépris de l'agriculture. Il sera probablement nécessaire bientôt de formuler des politiques nouvelles d'enseignement dans les pays indépendants de l'Afrique actuellement en cours de développement et, par conséquent, il faudrait examiner le bien-fondé de ces accusations.

Le reproche contre l'instruction occidentale paraît s'appuyer sur certaines hypothèses. La première de ces suppositions est que cette instruction est, par sa nature même, antipathique à l'agriculture et à la vie agraire. Il est démontré qu'une instruction de ce genre n'est qu'un moyen parmi plusieurs pour la propagation des valeurs humanistiques de l'Europe Occidentale qui, avec leur respect pour la personnalité humaine et le droit à un niveau de vie amélioré, engendrent inévitablement le mécontentement des conditions sociales et économiques appauvries, qui sont associées à la terre en Afrique tropicale. Les mêmes valeurs humanistiques transmises inconsciemment aux peuples africains conduisent aussi inévitablement à la demande de l'indépendance politique. L'instruction occidentale, par contre, n'a pas conduit à une aversion pour l'agriculture et la vie agraire en Amérique, au Canada, en Nouvelle Zélande ou en Australie, car ces pays offraient aux émigrants vers le nouveau monde un moyen d'échapper aux mauvaises conditions urbaines et industrielles qui existaient en Europe. Donc, l'enseignement occidental n'est pas antirural par sa nature. D'ailleurs, l'école n'est pas entièrement responsable de la transmission des valeurs européennes ; le contact européen tout entier en est responsable.

La deuxième hypothèse est que l'école constitue un agent tout-puissant de changement social. Il est démontré que cette supposition est erronée; l'homme blanc sur les lieux était le modèle par excellence des valeurs européennes et du niveau de vie européen. Les peuples africains cherchaient à l'imiter; ils employaient les écoles occidentales comme instrument pour y parvenir, car ils croyaient que c'était au moyen de ces écoles que l'homme blanc avait remporté son succès. Pourtant l'école, à moins de canaliser les aspirations d'un peuple dans son ensemble, est incapable d'accomplir un changement social de grande envergure.

Selon la troisième hypothèse, si l'école a joué un rôle malfaisant, elle est néanmoins susceptible d'être transformée en influence salutaire pour des changements sociaux, conduisant à l'enseignement du point de vue professionnel des problèmes agraires pressants. Toutefois les efforts faits pour résoudre au moyen de l'école les problèmes agricoles n'ont nulle part en Afrique tropicale été couronnés du moindre succès.

Il est sugéré que les écoles en Afrique tropicale sont capables de contribuer à la productivité rurale. Une manière pragmatique d'aborder les problèmes d'enseignement est justifiée pour des raisons pédagogiques et économiques. Un appel est lancé pour une « attitude rurale » ou une tendance rurale véritablement intégrée et des

suggestions sont émises concernant les moyens d'y parvenir. On insiste sur la nécessité, en cas de réussite, d'une intervention par l'état en vue de formuler des politiques agricoles appropriées, de sorte que le travail effectué par l'école puisse être poursuivi avec succès lorsque les enfants la quittent. (P.C.C. EVANS, dans : AFRICA, XXXII, 4).

Influences africaines en Indonésie.

La constatation de certaines similitudes culturelles entre l'Indonésie et la côte orientale d'Afrique a conduit le Rev. A. M. Jones à conclure que des colons indonésiens s'étaient établis sur la côte africaine, apportant avec eux certains éléments culturels. Si les ressemblances prouvent qu'il y eu contact continu entre les populations de l'Afrique et de l'Indonésie, il n'y a cependant aucune preuve que des Indonésiens se soient jamais établis en Afrique. Il faut plutôt suggérer que les traits culturels en question sont d'origine africaine et qu'ils ont passé en Indonésie par le truchement de l'esclavagisme. L'histoire prouve que la traite des esclaves par les Arabes a duré plus de quinze siècles et que cela suffit à rendre compte de la présence de Noirs en Océanie, Des généticiens et des anthropologues physiques sont d'accord que les peuples de la zone noire, qui s'étend de l'Afrique par l'Inde jusqu'en Mélanésie et en Australie, ne se sont pas développés indépendamment les uns des autres. L'expansion de ces peuples peut être attribuée à la traite des esclaves. En particulier, les ressemblances dans la musique entre l'Afrique et l'Indonésie sont dues à l'influence exercée sur la culture indonésienne par des Nègres d'Afrique importés en Mélanésie par les Arabes esclavagistes. (. D. W. JEFFREYS, dans: Afr. Mus. II, 4).

Problèmes de l'Eglise au Basutoland.

Au Basutoland le défrichement a duré environ 60 ans. L'heure de l'implantation définitive a sonné plus tôt qu'on ne l'aurait pensé : deux des trois diocèses sont gouvernés par des évêques basotho. Normalement, cette période d'implantation devrait prendre entre 50 et 75 ans. Malheureusement le Basutoland est happé lui aussi par cette frénésie d'indépendance et de progrès qui secoue tous les pays d'Afrique et risque de les mener à la catastrophe. C'est là que se place le premier grand problème de l'Eglise au Basutoland. Notre jeune chrétienté sera-t-elle assez vivante, assez souple et assez dynamique pour maintenir son équilibre au milieu de la désorganisation générale ? Sera-t-elle assez forte pour sortir victorieuse de cette véritable course contre la montre ? Nous n'oserions l'affirmer. Comme dans bien des pays d'Afrique, l'Eglise du Basutoland a subi le phénomène de l'étouffement. Le nombre croissant des conversions a fait baisser la qualité des néophytes. Insuffisamment instruits, malgré l'héroïsme des missionnaires, la foi de nos chrétiens est superficielle. Baptisés, sont-ils chrétiens ? Confirmés, sont-ils apôtres, prêts à défendre leur Foi ? Comprennent-ils leur engagement de chrétiens dans le domaine social et politique ?

Car il y en a d'autres qui se préocuppent très activement de l'avenir du Basutoland. La Parti Communiste international veut en faire son point de départ pour la conquête de l'Afrique méridionale. Devant cette diabolique opération la foi de nos chrétiens est-elle assez surnaturelle ? Sommes-nous nous-mêmes suffisamment clairvoyants pour faire face ?

Tels sont les deux grands problèmes qui nous angoissent au moment même où nous fêtons le centenaire de la foncation de l'Eglise au Basutoland. (Mgr E. MABATHOANA, archevêque de Maseru, dans : Eglise vivante XIV, 5).

Nationalisme et tradition.

Contrairement au nationalisme du début, les Africains commencent à adopter une nouvelle attitude vis-à-vis de leur culture et de leurs institutions ancestrales. La nouvelle Afrique doit comprendre qu'une nation ne se bâtit pas seulement avec des ressources matérielles, et qu'elle ne fleurit pas sans rapport avec l'histoire et la culture de son peuple. La fierté nationale est nécessaire à une reconstruction sociale et politique authentique. C'est là que les puissances coloniales ont failli. Le dilemme est que plus chaque groupe culturel s'occupe de son propre patrimoine, plus il est difficile d'obtenir une unité politique large. Le pan-africanisme peut donner la réponse dans une certaine mesure (N. d. l. R. et un large fédéralisme peut présenter une réponse encore bien meilleure, à moins que les états ne se séparent de leur modèle colonialiste et s'orientent résolument dans leur propre voie d'adaptation aux réalités culturelles). Le pan-africanisme peut conduire à une plus grande unité, corriger les frontières tracées par les états colonisateurs et remettre en honneur les valeurs ancestrales comme une expérience africaine commune. Les recherches dans le domaine de l'histoire, de la culture, des traditions doivent être poussées plus vigoureusement si l'on veut éviter de sombrer dans l'anarchie culturelle. (A. J. F. AJAYI, dans: J. Negr. Educ. XXX, 3).

Langue vernaculaire dans l'enseignement sud-Africain.

Même avant la loi de 1953 plusieurs provinces avaient commencé à étendre l'emploi de la langue maternelle comme langue véhiculaire dans les écoles primaires. La commission de 1949'51 proposa que toute l'instruction soit donnée au moyen de la langue maternelle pendant les quatre premières années et que cette pratique soit ensuite étendue aux quatre années suivantes de l'école primaire, puis à l'enseignement secondaire. Elle insista aussi sur l'importance d'apprendre les deux langues officielles (afrikaans et anglais) et ainsi tous les enfants bantous auraient affaire à trois langues.

Cette politique s'accompagne de certains problèmes. Il y a sept langues bantoues principales dans l'Union, bien que deux ne forment en réalité qu'un groupe, et trois autres également. La mesure administrative de grouper la population par langues a contribué à résoudre le problème de la diversité linguistique dans une école déterminée.

Un autre problème, très sérieux, est le manque d'une terminologie adaptée dans les langues autochtones. Des comités départementaux s'en occupent, mais il en résulte une sorte de développement artificiel forcé de la langue (N d.l.R. phénomène par lequel toutes les langues modernes d'Europe ont dû passer, sans que cela leur ait nui en quoi que ce soit).

Une autre difficulté est celle des manuels classiques, puisque le nombre relativement restreint des usages les rend coûteux. Si la langue maternelle doit être employée aussi dans l'enseignement secondaire, il faudrait se limiter aux langues principales.

Le danger existe que ce système diminue la qualité de la connaissance de l'anglais et de l'afrikaans. Il faudra veiller spécialement au passage d'une langue à l'autre. Comme les maîtres européens ont été remplacés par des Africains il y a un baisse constante du niveau de l'anglais. Ainsi un cercle vicieux a été créé dont les effets peuvent être désastreux. (G.W. SNEESBY dans : Oversea Education 33, 2).

Fidélité à la langue maternelle.

Dans le protectorat de l'Uganda devenu indépendant le 9 octobre 1962, une partie du royaume du Bunyoro a été placée par le gouvernement anglais en 1894 sous l'administration du royaume voisin du Buganda. Le mécontentement resté latent dans la population subjuguée s'est manifesté avec vigueur ces derniers temps, de sorte que le gouvernement britannique a envoyé une commission d'enquête. Les doléances émises visent spécialement l'abus des administrateurs qui cèdent des terres de préférence aux membres de leur propre tribu, de sorte que les autochtones se sentent frustrés, et le fait que l'enseignement n'est pas donné dans leur langue maternelle, le lunjoro. La résistance est renforcée par le fait que cette région contient 13 tombes royales et une colline sacrée de grande signification pour l'ensemble des Banyoro (Selon Kroniek van Afrika, Leiden, II. 4 1962).

Note. *Les lecteurs au Congo remarqueront la grande différence entre l'attitude des Banyoro et celle des responsables congolais qui poussent à l'européanisation (voire la francisation) complète de l'enseignement, et cela nonobstant la présence d'un important personnel UNESCO (rappelons les conclusions du Rapport des Experts de 1951 de cet organisme, favorables à l'enseignement en langue maternelle, cf. ÆQUATORIA XVII 1945 p. 36).*

Pouvoir politique Africain.

Il est souvent afirmé que les systèmes politiques mis sur pied par les Africains ne les préparent pas à se gouverner eux-mêmes. Les descriptions de ces systèmes exagèrent les différences avec les organisations occidentales. Plusieurs états africains ont su atteindre un grand degré de stabilité politique. Le royaume des Baganda montre l'exemple d'une autorité centralisée exercée par le monarque, assisté d'une organisation complexe de dignitaires non héréditaires, dont le rôle con-

sistait à entretenir les routes, percevoir les impôts, etc. Les sujets devaient obéissance à leur chef mais étaient libres de le quitter; il était donc dans son intérêt de les traiter convenablement.

Le royaume Ashanti, par contre, était une confédération à pouvoir décentralisé, l'influence des chefs restant considérable. Un chef ne pouvait agir sans le consentement de ses conseillers qui, ensemble avec la reine-mère, pouvaient le démettre. La chefferie était héréditaire et tous les devoirs des autorités étaient nettement définis.

La plupart des Bantous avaient le système tribal héréditaire. Le chef était obligé de demander l'avis de son conseil, composé généralement de proches parents et de chefs de famille influents. Il y a eu, évidemment, des exceptions, comme le règne despotique mais bref de Chaka chez les Zulu. Le fait reste que beaucoup d'Africains ont eu une formation administrative et politique solide dans leurs propres systèmes coutumiers. (M. SIEGEL dans: Africa south in exile V, 4).

Unesco et discrimination.

Un projet de Protocole à la Convention internationale concernnant la lutte contre la discrimination dans le domaine de l'enseignement vient d'être adopté par un comité d'experts gouvernementaux de vingt-six pays. Cette convention, qui est entrée en vigueur le 22 mai 1962, a été ratifiée à ce jour par six Etats membres de l'Unesco (France, Israël, Libéria, République Arabe Unie, République Centrafricaine, Royaume-Uni). Elle vise à faire entrer partout dans les faits le principe de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme, qui proclame le droit de toute personne à l'éducation. Elle considère comme discriminatoire toute distinction fondée « sur la race, la couleur, le sexe, la langue, la religion, l'opinion politique ou toute autre opinion, l'origine sociale ou nationale, la condition économique ou la naissance». On voit par ces précisions l'importance particulière que revêt cet instrument diplomatique, l'un des plus considérables que l'Unesco ait été appelée à susciter : en effet, la Convention est destinée à assurer, en matière d'éducation, la protection définitive de toutes les minorités, quel que soit leur caractère, ethnique ou religieux, social ou politique. (EGLISE VIVANTE, XIV, 5).

N. d. l. R. On ne peut qu'applaudir à ce beau projet et espérer que tous les états y adhèrent. On souhaite en même temps que cette adhésion ne reste pas de bouche, mais qu'il soit veillé jalousement à l'application et que les états qui violeraient ces droits reconnus de minorités - et ils sont plus nombreux qu'on ne pense - soient rappelés effectivement à l'ordre. On doit encore souhaiter que les représentants de l'UNESCO, où qu'ils se trouvent, même et surtout dans les pays où cet organisme exerce une tutelle de fait, soient les premiers à donner le bon exemple et évitent jusqu'à l'apparence de la discrimination, surtout dans le domaine religieux. On ne nous dit pas si les pays qui font la discrimination seront admis à signer ni quelles sanctions sont prévues contre les états qui seraient infidèles à leur engagement.

Déracinement culturel.

Des prêtres africains (cf. Des prêtres noirs s'interrogent, 1956, p. 103) ont fort bien exprimé le problème. Après avoir dit quelle richesse représente pour eux, comme hommes et comme prêtres, la familiarité avec une culture occidentale, ils poursuivent : « Mais, d'autre part, c'est là même que gît l'écueil. Une fois «cultivé», pour ne pas utiliser ce terme désobligeant (en quoi et pourquoi ? Réd.) d'évolué, on risque d'oublier son peuple et ses richesses et voilà qu'il faut un interprète à ce Bantou pour parler aux Bantous, non seulement à cause de la langue, mais parce qu'il a complètement perdu la mentalité bantoue. L'écueil est encore plus grand pour ceux qui font leurs études « à l'étranger », dans des séminaires où tout est conçu pour des séminaristes occidentaux, et où ils doivent essayer le plus possible de devenir comme tout le monde. Sans doute pourrions-nous inviter ceux qui disent que l'Eglise comme telle est colonialiste à visiter un séminaire où vivent à la fois Européens et Africains. Nous pensons qu'ils auront du mal à trouver une discrimination quelconque. Mais précisément cette égalité se réalise, même dans des séminaires missionnaires, non pas par un effort d'africanisation des Européens, mais par un effort d'européanisation des Africains. Non pas qu'il y ait une volonté préétablie d'assimilation totale de la part des supérieurs européens, mais nous sommes devant une situation de fait La culture africaine est encore trop peu connue pour qu'elle puisse sous-tendre une éducation sacerdotale, même des Africains » (cf. Eglise vivante, XIV, 16).

Ne faudrait-il pas ajouter que les Africains eux-mêmes font tout ce qui est en eux pour s'européaniser ? Même et surtout depuis l'indépendance politique ? Et malgré certaines déclarations contraires ? Que fait-on, en haut lieu, pour remettre en honneur les valeurs culturelles ancestrales ? Quelle place leur est accordée dans l'enseignement ? A la radio officielle ? Dans la presse gouvernementale ou privée ? Pourquoi tant d'Africains veulent-ils absolument passer des années en Europe ou en Amérique ? Est-ce uniquement pour parfaire leur instruction ? surtout si on peut l'avoir également au pays même. (Réd.)

Musique populaire Africaine.

Cette difficulté de classification des « arts nègres » — plastiques ou musicaux — tient à leur liberté d'allure essentiellement fonctionnelle : l'art n'est plus ici une esthétique, mais une mystique et une fonction vitale dont le rythme sonore ou plastique s'adapte à la vie concrète du peuple. Au total donc, l'erreur de base ici est de vouloir traiter de la musique populaire africaine en fonction, non pas de la musique folklorique européenne, mais de ses formes savantes . . . . On s'en convaincra quand on comparera la musique nègre au « grégorien savant » de Solesmes : celui-ci fait trop souvent oublier l'origine folklorique juive, grecque et médiévale du « plain chant» aux thèmes d'un « primitivisme » et d'un «pentatonisme» pourtant reconnus ! Aucune classification mélodique de la musique négro-africaine n'est donc soutenable scientifiquement tant que le problème des « modes » et des « tons » des mélodies grégoriennes d'Occident reste insoluble.

Précisons en outre, avec S. Chauvet, que si un Congolais ou un Annamite a besoin d'une initiation spéciale pour goûter Wagner à la première audition, un occidental oublieux ou ignorant de son folklore européen ou du grégorien classique ne saurait davantage comprendre d'emblée la musique nègre (et l'art nègre en général) qui obéit aux mêmes lois fonctionnelles de toute véritable création folklorique et populaire : ambiance socio-religieuse, « primitivisme » pentatonique, style oral communautaire, absence de notation. (J. B. OBAMA, dans : AFRICA Roma XVII, 3).

Peut-on rappeler à ce propos l'œuvre de confrères défunts qui furent des pionniers mais qui ont été des plus modestes ? Le P. JANS a résumé ses expériences dans A. F. E. R. n° 13 (1938), puis dans ÆQUATORIA XIX, 1 (1956). On y verra combien ses conclusions rejoignent le texte qui vient d'être cité. Le P. WALSCHAP n'a jamais publié ses idées ; il s'est contenté de rendre aux Mongo le goût de leur musique ancestrale et de l'adopter dans le culte. Mais il a souvent exprimé la même opinion que M. Obama sur l'existence de « **toni** » *dans la musique des Mongo, comme dans le plain chant.* (*Réd.*).

Les moyens audio-visuels.

Sur l'emploi des moyens audio-visuels dans l'enseignement il a été beaucoup écrit ces dernières années, surtout sous la poussée de l'UNESCO. La méthode est pourtant connue de longue date et mise en pratique dans divers instituts des pays d'ancienne culture scolaire. En Afrique elle n'a été utilisée que sur une petite échelle dans les écoles de mission, surtout à l'intérieur ; car l'enseignement officiel visait (et vise encore !) moins la formation générale de la masse que l'instruction européanisée en vue de préparer les cadres administratifs et professionnels au service des pouvoirs publics ou des entreprises privées.

En 1962 un congrès italo-africain a traité de l'emploi des moyens audio-visuels en Afrique. L'impression générale produite par les communications des délégués est qu'ils sont favorables à ces méthodes — quelques-uns ont finement fait remarquer qu'on prêche à des convertis — mais que leur mise en œuvre est freinée par d'énormes difficultés, parmi lesquelles on relève surtout le manque d'expérience, l'impréparation des instituteurs, l'absence de techniciens — étrangers, s'entend —, le coût élevé dépassant les moyens financiers des états (tous, évidemment, insistent sur ce point faible et sollicitent l'aide étrangère).

Quelques-uns se sont déclarés peu gagnés par l'optimisme exagéré qui est de mode dans certains milieux internationaux. D'autres ont insisté sur la nécessité de bien définir l'objectif et de connaître le public, pour éviter les échecs (comme en Mauritanie pour la campagne d'éducation des masses sans avoir songé à l'adaptation nécessaire). Rares ont été les expressions de ressentiment contre les anciens colonisateurs ou contre leur système scolaire, qualifié d'étranger. Cette attitude est telement ancrée, pathologique même, dans le gouvernement de certains nouveaux pays africains qu'ils n'en aperçoivent pas le ridicule. Ils ne se demandent pas si l'école apportée par les Blancs pouvait être autre qu'étrangère, née en Europe et donc d'inspiration européenne. Ils ne semblent même pas se rendre compte de la contradiction qu'il y a à continuer et à renforcer ce système contre lequel ils s'insurgent dans leurs discours. (cf. AFRICA, Roma, XVII. 4).

Nouveau départ.

L'Afrique a été surtout colonisée, dans son ensemble, non pas dans l'intérêt propre des Africains, mais dans le but d'exploiter au profit de la métropole les richesses que récèle son sol, et ce n'était que subsidiairement qu'on se préoccupait de valoriser son humanité ; et dans ces conditions la colonisation a tout de même eu quelques résultats heureux, exemple : la culture acquise par nombre d'Africains au contact du colonisateur.

Mais il ne sert à rien de garder les yeux rivés sur ce passé, si douloureux qu'il soit. L'évolution rapide du monde a déjà balayé tous les préjugés sur l'humanité nègre et l'heure de sa promotion a sonné. Voilà pourquoi, selon nous, il convient de regarder avec confiance vers l'avenir sans rancune ni ressentiment vis-à-vis de l'ancien colonisateur.

Il est tout-à-fait normal que les Africains, subissant le joug colonial après avoir connu l'esclavage durant plusieurs siècles, aspirent à leur libération.

Les principes mêmes servant de fondement à la civilisation du colonisateur — le Christianisme qu'ont apporté les missionnaires — contiennent le germe de la décolonisation, car n'y est-il pas dit que nous sommes enfants d'un même père et que nous sommes tous frères dans le Christ venu rédimer tous les hommes sans exception ? Le développement de l'instruction et de la culture a contribué à réveiller la conscience des Africains par les principes de la révolution française — liberté égalité, fraternité — qui ne sauraient être limités aux seuls colonisateurs Dès lors il ne pouvait plus être question pour eux de subir la colonisation sans murmures ; et ils commencèrent la lutte pour son abolition. (Louis Ignacio Pinto, ambassadeur du Dahomey à l'ONU, dans AFRICA Roma XVII, 2).

Bibliographica

J. **MIDDLETON : Lugbara Religion** 276 p. International African Institute, Oxford University Press London 1960 Prix 38 /.

Les Lugbara, vivant des deux côtés de la frontière Congo-Uganda, appartiennent au groupe des peuples parlant des langues soudanaises de la famille Madi. Ils sont encore peu connus dans la littérature spécialisée.

Après un séjour de deux ans l'auteur décrit, non pas toute la religion comme l'indique le titre, mais seulement la partie qui concerne les mânes des ancêtres qu'il nomme « ghost » = esprit ou spectre, terme qu'il aurait été préférable d'éviter. Les autres croyances sont brièvement décrites au début : Dieu, créateur et origine de tout pouvoir ; la nature de l'homme et spécialement de l'âme ; le péché, etc. A de nombreux endroits il est encore fait mention de l'Être suprême et tout un article lui est consacré. Cette approche de la matière s'explique par le but proposé : montrer comment l'autorité dans la société fait appel au culte des ancêtres et comment les divers rites sont employés par les chefs des groupes soit pour saisir le pouvoir soit pour le retenir ; et puisqu'il s'agit d'une société segmentaire à petits lignages, comment les uns s'en servent pour maintenir la cohésion et les autres pour produire la scission. Des exemples vécus sont donnés et l'auteur a eu la chance d'assister à un cas frappant d'une pareille tension et à sa solution.

C'est dans la description de l'influence de ces croyances sur la société et l'autorité que se trouve la caractéristique particulière et le mérite spécial du présent ouvrage. Cette influence est d'autant plus importante qu'il s'agit précisément d'une société patriarcale à structure simple où les attributs extérieurs du pouvoir sont absents. Etudier les conceptions religieuses métaphysiques d'un peuple dans ses effets sur la société est une approche très louable et particulièrement utile pour la sociologie. Trop souvent on a tendance à les considérer comme coupées de la vie totale tant des individus que surtout de la société. Mais on ne saurait oublier le danger opposé de ne voir ces croyances que sous l'angle social. Il semble plutôt qu'il y a là deux faces d'une même réalité et qu'aucune d'elles ne doit être laissée dans l'ombre. Certes, dans une société déterminée l'accent peut être mis davantage sur l'un ou l'autre aspect, Mais il faut se garder de généraliser ou d'étendre indûment les conclusions ; ce dont la tendance est subtile surtout dans une étude qui, comme celle qui est sous revue, se limite volontairement à un aspect particulier du problème. Il serait plus prudent de considérer le recours au culte des ancêtres, malgré tout ce qu'il contient de possibilités coërcitives, comme n'étant que l'un des moyens pour intervenir dans la vie politique. D'autres peuples à structure segmentaire absolument semblable, comme les Mongo, n'ont pas eu recours à cette solution, bien qu'eux aussi reconnaissent les ancêtres comme l'une des bases de leur société et fassent appel à eux pour renforcer l'autorité mais tout cela dans une mesure infiniment moindre. Aussi mon expérience personnelle m'incline à un certain scepti-

cisme vis-à-vis de l'impression qui se dégage de la thèse de M. Middleton, comme si le culte des ancêtres serait simplement une arme dans la lutte pour le pouvoir. Je croirais plutôt que dans une société donnée et à telle phase de son évolution historique ces croyances et ce culte sont asservis à des fins politiques et employés spécialement dans les conflits d'autorité. D'ailleurs pareilles attitudes et les actions conséquentes ne sont pas limitées aux peuples primitifs.

Pour le reste la description est bien claire et les détails sur le sujet sont fort abondants. Les rites reçoivent une attention particulière. Beaucoup de cas d'espèce sont décrits avec précision. D'autre part, nombre de questions pourraient se poser sur toute cette matière, et le fond culturel général aurait pu être présenté avec une plus grande richesse de données, ce qui aurait considérablement augmenté la valeur de cet ouvrage qui, cependant, n'en reste pas moins l'une des meilleures contributions à la connaissance du culte des ancêtres et de tout ce qui s'y rattache spécialement dans une tribu à structure segmentaire. Comme ce genre de structure est abondamment représenté au Congo, ce pays pourra en profiter très spécialement

G. H.

G HULSTAERT : Les Mongo, Aperçu général. Archives d'Ethnographie n° 5, 1961 Musée royal de l'Afrique centrale. Tervuren 66 pp. et carte. 25 fr.

L'Institut pour la Recherche scientifique en Afrique centrale avait demandé une monographie succincte de la culture des Mongo, utile aux professeurs et aux étudiants en anthropologie. L'auteur a fait mieux, car son aperçu sera utile aussi aux Mongo et à tous ceux qui s'intéressent à ce grand peuple du Congo central.

Ce qui nous est présenté ici n'est pas un résumé de la littérature abondante sur le sujet, pas un exposé ou une discussion d'opinions et d'hypothèses d'école, mais la synthèse d'études et d'observations directes pendant 35 ans de symbiose complète avec les Mongo. Aussi le P. Hulstaert a réussi ce tour de force de nous livrer un compendium complet et compréhensible, vivant et agréable à lire, de cette culture dont « les traits caractéristiques sont, outre la langue, une culture matérielle primitive, une société segmentaire bien organisée et intégrée, centrée sur la famille qui forme la base d'une société politique rudimentaire à la fois monarchique et démocratique » (p. 62).

L'image de la culture mongo qui ressort de ces pages accuse et corrige souvent la caricature que la colonisation avait essayé d'en imposer ; elle préconise que le principe fondamental de toute autorité, coloniale ou nationale, devrait être, non pas seulement en théorie, mais surtout en pratique, le principe de la subsidiarité, dont le fédéralisme n'est qu'une des applications, et qui consiste dans le respect, le maintien et le développement des forces et des cellules naturelles de la société.

La brochure du P. Hulstaert est un modèle dans son genre.

E. Boelaert.

V. DRACHOUSSOFF : L'Afrique décolonisée. A. R. S. O. M. Mor. Pol. XXIII, 1. 150 p. Bruxelles 1960. 175 Fr.

L'objectif et la division sont indiqués clairement par l'auteur : « préciser la notion de sous-développement et les facteurs de croissance des pays économiquement retardés, déterminer ce qui doit provenir de l'effort intérieur des peuples et ce qui peut être fourni par l'aide extérieure, énumérer les modalités d'assistance et les organismes qui s'en occupent, et enfin, définir et justifier la collaboration eurafricaine (6). »

La décolonisation de l'Afrique est ainsi placée dans la perspective européenne. L'Europe divisée, doutant d'elle-même, menacée du découragement par les accusations de ses « amis » comme de ses ennemis et de ses anciens colonisés, pourrait reprendre confiance « en aidant l'Afrique à devenir majeure ». Il n'est donc pas question d'abdiquer malgré « la rancune, l'envie ou la haine des peuples de couleur, la condescendance un peu apitoyée des Américains et des Soviétiques (5) ».

C'est dans une association avec la communauté économique européenne que l'auteur voit l'avenir de l'Afrique le mieux assuré. Cependant, cette association « est accueillie avec hostilité parfois, avec réserve toujours » — ce qui n'est plus vrai pour les territoires ex-français. L'égoïsme des intérêts particuliers, la paresse intellectuelle des colonisateurs, le nationalisme méfiant et les complexes des colonisés s'opposent à son établissement (127). » Pourtant l'auteur croit que l'Europe a un grand rôle à remplir en Afrique décolonisée, non seulement dans le domaine technique et économique, mais encore dans la sphère du spirituel. Car malgré ses défauts et ses injustices, l'Europe « a répandu dans le monde les principes de tolérance, d'équité et d'humanité. Notre devoir envers l'Afrique ne se borne donc pas à l'assister matériellement. Il est *surtout* de l'aider à incarner dans la négritude les valeurs universelles assumées jusqu'ici par la civilisation occidentale (141). » C'est pourquoi il met sérieusement en garde contre l'impérialisme culturel de ceux qui « confondent la civilisation européenne avec une expression passagère de son évolution ; ils buteront, tôt ou tard, sur l'irréductiblité de la culture noire (141). »

Toutefois, l'auteur ne limite pas à l'Europe les possibilités d'assistance. Toute la gamme des instances internationales est citée à côté des organismes mis sur pied par les puissances en vue d'aider au développement de leurs anciennes colonies.

La grosse question n'est cependant pas de savoir ce qu'il faut faire pour aider les nouveaux états africains dans leur lutte pour le développement, mais d amener leurs dirigeants à accepter cette aide spirituelle et surtout de les convaincre de la nécessité irremplaçable d'utiliser eux-mêmes les techniques et les finances mises à leur disposition et de les faire servir au bien commun du peuple. Bien que l'auteur insiste beaucoup sur ces deux derniers points : l'effort intérieur indispensable et le danger de l'égoïsme et du totalitarisme, le point crucial est laissé sans réponse. Il faut reconnaître que l'ouvrage, déjà dépassé par l'évolution ultrarapide, n'avait pu profiter des expériences acquises depuis. Cependant, encore maintenant le problème demeure entier et les hommes politiques tant européens qu'africains n'y ont trouvé de solution, sans doute pour la simple raison qu'ils restent à la surface des choses et ne voient dans l'immédiat que l'économique et le politique.

G. H.

M. STORME : Het Ontstaan van de Kasai-Missie. K. A. O W. Mor. XXIV, 3. 219 bl. Brussel 1961. 225 Fr.

Il a été souvent affirmé que les missions catholiques ont été favorisées de toutes manières par l'administration de l'Etat Indépendant du Congo, au contraire des missions protestantes. La lecture du présent ouvrage laisse une impression très différente. L'auteur brosse un tableau vivant et objectif des débuts très difficiles de la mission du Kasai, appelée dans la suite à l'épanouissement admirable que nous avons tous connu. Ce résultat a pu être obtenu grâce à la littérature publiée, mais surtout sur la base d'importants documents puisés tant dans les dossiers officiels soit du ministère soit de la congrégation de Scheut, que dans les archives familiales de Ramaix et van Eetvelde.

Une distinction nette doit être maintenue — à cette époque lointaine comme dans un passé plus proche de nous — entre Bruxelles et les exécutants au Congo. Les promesses formelles de Léopold II et de ses collaborateurs immédiats restaient souvent lettre morte, soit à causse d'une opposition malveillante sur le terrain, soit par manque de moyens d'action. Le cas était souvent poussé au tragique par le fait que les missionnaires étaient rendus responsables des situations pénibles qui en découlaient. On leur reprochait des retards apportés à la fondation de la mission de Luluabourg, alors qu'ils étaient dus aux difficultés de transport et de ravitaillement d'une part et à la méfiance inspirée par les agissements des agents de l'Etat d'autre part. Tout cela est exposé avec grande clarté dans le livre qui montre ainsi dans un cadre très humain la situation du Congo vers les 1890.

On y voit encore comment les missions catholiques couraient le grave danger de l'immixtion continuelle de l'état. Le gouvernement de Léopold II cherchait visiblement à établir une sorte de patronat, limitant la liberté d'action nécessaire à l'apostolat. L'auteur reconnaît pourtant que l'action de l'Etat poussant les missions vers l'intérieur du pays, tout en leur causant de gros ennuis, a été en fin de compte favorable à l'expansion rapide de l'œuvre missionnaire au Congo. C'était d'ailleurs ce que voulait Léopold II, soucieux de se défendre contre les revendications portugaisses, contre les convoitises françaises et contre les infiltrations des protestants anglais.

V. M.

O. BOONE: Carte Ethnique du Congo I. Ann. Mus. Afr. Centr. Sc. h. 37 271 p. Tervuren 1961.

Le but de l'ouvrage est clairement défini par l'auteur (p. XII). « réaliser un ouvrage qui mette à la disposition de celui qui s'attache à l'étude de l'homme africain — que cette étude soit l'ordre économique, démographique, sociologique, linguistique, anthropologique, ethnologique, peu importe — un instrument de travail permettant de répérer et de localiser un certain nombre de noms ethniques, avec garanties au point de vue scientifique, dans la mesure où les sources l'ont permis. » Un ouvrage antérieur composé par elle même conjointement avec J. MAES, est ainsi mis à jour et amélioré considérablement. L'auteur ne s'est d'ailleurs jamais lassée de continuer ses recherches et ses travaux en vue de ce manuel de base indispensable.

Pour mener cette étude à bonne fin, l'auteur ne s'est pas contentée de fouiller toute la documentation publiée et les renseignements manuscrits conservés au Musée de Tervuren. Un voyage au Congo lui a permis de consulter les riches archives des territoires. Elle est pleinement consciente des défauts et des lacunes de cette source et elle les signale expressément : base administrative des enquêtes, terminologie défectueuse, orthographe souvent fantaisiste, etc. Dans un but pratique le nom choisi est celui qui se présente comme le plus favorable pour l'usage. La côté positif est qu'ainsi est exploitée une documentation considérable et, dans son ensemble, de réelle valeur.

Toutes les tribus du quart sud-est du pays sont passées en revue dans cette première partie. Depuis « Les Peuplades du Congo Belge » (1935) la documentation s'est accrue dans de telles proportions qu'il faudra consacrer quatre volumes à ce qui trouvait naguère place dans un seul tome. Les groupes sont rangés par ordre alphabétique, avec omission des préfixes. Pour chaque groupe sont donnés successivement : les noms, la situation géographique, l'état démographique, la bibliographie ; enfin un résumé présente l'état actuel des connaissances.

Comme la terminologie, est assez vague et que nombre de données manquent encore dans beaucoup de cas, l'auteur ne s'attache pas à préciser s'il s'agit de tribus, de peuplades ou d'autres unités. Bien sûr, il y a là une grande difficulté puisque, à côté de peuplades au sens plein du mot, se trouvent des subdivisions d'extension souvent minime. Tout dépend des sources. Il s'agit de mentionner tous les groupes dont traite la littérature. De toute façon l'ouvrage est établi sur une base ethnique sérieuse.

La carte d'ensemble réflète cette position. Elle est exécutée avec soin et les couleurs sont bien choisies. L'état imbriqué de certains groupes — dont les cas sont particulièrement abondants au Katanga — est également présentée d'une manière expressive.

Un index reprenant tous les noms propres cités : groupements, localités, voire noms des auteurs de manuscrits et informateurs variés, est extrêmement utile pour l'emploi de ce précieux manuel. Nous attendons avec impatience les autres volumes, afin que nous ayions une vue d'ensemble sur la situation ethnique exacte du pays. Mais nous souhaitons que, en guise de conclusion, un essai soit fait pour grouper les diverses petites fractions et présenter des ensembles plus vastes montrant les véritables peuplades, avec leurs sous-divisions, à côté de tribus plus petites. Ainsi le lecteur aura une vue précise de la réalité.

G. H.

E. COLSON : The Plateau Tonga. Manchester University Press. 237 p. 1962. Prix 32/6.

Il avait été demandé à l'auteur, autorité incontestée pour les Tonga de la Rhodésie, de donner une étude d'ensemble sur leur structure socio-politique. Manquant de temps à cause d'une enquête urgente chez leurs cousins du Zambèze (ÆQUATORIA XXV. 2) elle s'est contentée d'unir sept études partielles qui avaient déjà vu le jour antérieurement : les sources sont indiquées en fin du volume. En voici les sujets : les mânes et la structure sociale, les clans et la parenté à plai-

santerie, le rites de la pluie, le contrôle social et la vengeance comme système du maintien de l'ordre, le rôle du bétail, l'instabilité de la résidence et la stabilité du village, l'évolution politique moderne. On voit par cette énumération comment le traitement de ces aspects particuliers peut présenter une vue d'ensemble de la société tonga.

Celle-ci a beaucoup intrigué les Européens et l'administration britannique l'a traitée comme anarchique. S'il est indéniable qu'elle entre dans la catégorie des nombreuses sociétés dépourvues d'organisation étatique (je ne connais aucun mot adéquat pour rendre l'anglais « stateless »), le présent volume la fait cependant connaître comme bien harmonieuse, intégrée, tenue ensemble par les multiples relations de parenté qui se recouvrent et s'interpénètrent de sorte qu'elles lient chaque individu à plusieurs systèmes. Ainsi chaque membre du groupe est obligé de peser les devoirs envers les uns et les autres, et les divers systèmes se contrebalancent ; ce qui maintient l'ordre public nonobstant l'absence d'une autorité formelle.

L'auteur met encore en lumière l'influence du culte des ancêtres et de l'observance des rites performés périodiquement aux lieu sacré du groupe qui peut être une hutte ou un arbre servant de résidence à l'esprit de pluie (et ainsi est justifié le sous-titre : études sociales et religieuses).

Un autre élément contribue à maintenir l'ordre dans la société tonga. Le clan, tout en n'ayant ni prophète, ni chef, ni lieu sacré, ni rites communs, n'ayant donc aucune consistance politique ou religieuse, est cependant la seule entité de la société qui a plus qu'un existence éphémère - car les villages sont composés d'individus appartenant à divers clans en changement de résidence perpétuel. Pourtant chaque clan est lié à certains autres qu'il peut librement critiquer en plaisantant (institution fort répandue en Afrique) et envers lesquels il doit remplir certains devoirs funéraires ; ainsi s'exerce un contrôle indéniable sur la moralité.

On voit par ce résumé l'importance de ce livre qui présente une organisation très particulière. On y apprend à se méfier des catégories sociologiques européennes en voyant qu'une société peut être ordonnée et organisée par des moyens très différents de l'autorité formelle, de la coercition, de la force matérielle.

Un point de détail qui découle de la composition même de l'ouvrage mais qui est est assez gênant est la répétition d'un certain nombre de données générales. Il me semble qu'il y aurait eu avantage à modifier l'introduction de chaque chapitre. Un effort minime aurait permis d'obtenir un meilleur enchaînement de l'ensemble, qui y aurait gagné aussi en valeur. G. H.

C. M. N. WHITE : Tradition and Change in Luvale Marriage. Rhodes Livingstone Papers 34. Manchester University Press. 1962. 39 p. Prix 7/6.

La brochure établit une comparaison entre certaines pratiques traditionnelles concernant le mariage et des changements modernes. A cause de leurs relations étroites avec le mariage les rites de la puberté, ainsi que les comportements et les croyances à leur sujet, forment le thème de deux chapitres, dont le dernier est consacré à l'interprétation des rites, pour laquelle est utilisée la comparaison avec les

Bemba et, à un moindre degré, avec les Ndembu. Les changements modernes décrits dans le troisième chapitre ont un intérêt particulier, parce qu'ils ne sont pas liés à l'urbanisation (comme c'est souvent proposé) mais se manifestent dans une société rurale. Le violent contraste avec les valeurs ancestrales pourrait aider à la comparaison avec d'autres peuplades africaines et intéresser tous ceux qui se dévouent au développement religieux et social. V. M.

R. L. WANNYN : L'Art ancien du Métal au Bas-Congo. Champles par Wavre 1961. 97 p.

Après une succincte histoire du royaume Kongo et une description du style artistique kongo avec ses sous-styles (nommés ici régionalismes), l'auteur déjà connu pour ses études antérieures dans le domaine de l'art des Bakongo, s'attaque à une chronologie dans ce sens qu'il essaie de distinguer les époques dans l'évolution artistique. Il s'arrête plus longuement à l'époque des Mafulamengo dont il tente de préciser l'identité et les origines. C'est à cette époque et à celle qui la suit immédiatement que les autochtones attribuent la majorité des pièces. Le métal employé est surtout le laiton ou le bronze, dans une moindre proportion le fer ou divers alliages.

Le classement adopté est basé sur l'usage : objets religieux, parures, outils et armes, etc. Une description générale présente les divers types avec leurs subdivisions, leurs caractéristiques, leurs usages. Tout cela donne lieu à d'intéressantes considérations générales sur l'origine, les significations, la modification dans l'emploi, l'évolution historique jusqu'à la situation contemporaine. Le livre est donc plus qu'un simple inventaire des productions de l'art métallique des Bakongo.

Trente-huit planches superbement exécutées à partir des photos du spécialiste Dubus du Musée africain de Tervuren illustrent les pièces les plus intéressantes qui sont en même temps décrites minutieusement avec toutes les indications utiles sur la matière, l'origine, etc. (une carte permet de situer les lieux des trouvailles). Les numéros de référence renvoient aux numéros de la collection du musée de Tervuren où ils sont entreposés. Une bibliographie clôture ce beau volume.

L'auteur s'excuse du manque d'unité dans la transcription des noms indigènes ; mais l'orthographe du kikongo n'est pas encore fixée. Il n'apparaît cependant pas pourquoi il écrit deux majuscules, p. e. NGanda, NZambi, etc.

De l'introduction on déduit que le présent ouvrage n'est que le premier d'une série dans laquelle l'auteur se propose de publier des documents originels de toute sorte, donc non seulement les arts plastiques, mais aussi graphiques, style oral, métiers, coutumes diverses (la liste des volumes en préparation est donnée en fin du volume). Comme on le voit un vaste programme, dont l'exécution fera mieux connaître l'importante ethnie Kongo encore trop peu représentée dans la littérature ethnographique.

G. H.

D. BIEBUYCK : Les Mitamba. Système de mariages enchaînés chez les Babembe. A. R. S. O. M. Mém. Sc. Mor. Pol. XXVII, 2. 36 p. Bruxelles 1962. 50 Fr.

A la longue série d'études ethnographiques de grande valeur M. Biebuyck ajoute une nouvelle unité particulièrement intéressante, puisqu'elle éclaire un aspect peu connu du système matrimonial d'un peuple de l'Est du Congo. Nous avons ici l'exposé du réemploi de la dot ou, comme le dit l'auteur, sa « redistribution ». Les valeurs dotales, nommées ici « paiements de mariage » (nous n'aimons guère ces termes et aurions préféré voir employés d'autres plus communément admis et meilleurs) servent normalement à acquérir une épouse au profit d'un des membres du groupe receveur. Il en résulte un complexe de relations que l'auteur décrit dans tous les détails en rapport avec les degrés de parenté et d'affinité.

Ce système de « mariages enchaînés », comme le nomme le Prof. Biebuyck, semble bien être identique dans sa structure avec le système mongo (nkita) quoiqu'il y ait certaines différences dans d'autres aspects du mariage. D'ailleurs il y a similitude encore dans la structure de la parenté et du lignage. Ainsi les liens d'un individu d'une part avec son groupe patrilinéaire et d'autre part avec sa famille maternelle, d'où la possibilité d'incorporation dans le matrigroupe, sont semblables dans les deux peuplades.

L'auteur n'a pas la difficulté d'ethnologues de bureau qui cherchent l'explication dans un passage hypothétique du système matrilinéaire à un système patrilinéaire. Les concepts des Bembe comme des Mongo sur la famille, la classification dans la parenté, la réciprocité des relations, la dot, etc. suffisent amplement. Nous avons donc ici une contribution importante à l'étude du mariage en Afrique centrale, qui pourra servir de guide à des recherches parallèles dans d'autres tribus.

G. H.

Académie royale des Sciences d'Outre-Mer. Concours Annuel 1964.

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.

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.

Les questions suivantes sont posées pour 1964 :

Première question. — On demande une étude descriptive sur le cycle de vie dans une tribu africaine en mettant l'accent sur le rôle des personnes et des institutions qui, aux différents stades de ce cycle, interviennent dans la formation et l'éducation traditionnelles de l'individu.

2e question. — On demande une monographie sur les Missions catholiques ou protestantes en Afrique noire au XIXe ou XXe siècle, traitant soit d'une période limitée, d'une région particulière, d'une œuvre déterminée ou d'un personnage éminent, soit d'un problème de méthodologie envisagé dans ses réalisations passées ou actuelles.

INDEX

Bengala A	Le noble des Booli	103
Boelaert	La Procession de Lianja	1
de Mahieu W	Un cas isolé de click en langue Kongo	19
Emile P.	Paternité et critique	10
Hulstaert G.	La clôture de chasse	12
	L'extraction de l'huile chez les Mongo	41
	Un conte Mongo	101
	Prière païennes	140
Jacobs J.	Enigmes tetela	81
	Les épopées de Soundjata et de Chaka Une étude comparée	121
Meeussen A.E.	L'informateur en linguistique africaine	81
Rood M.H.	Une histoire racontée par les anciens	20
	Contes Ngombe	43
	Lidoko et Mowea	125
Troesch J.	Le Royaume de Soyo	95
Vansina J.	La fondation du royaume de Kasanje	45