

De Prof. msc. P.
Lovanium
Leopoldstad XI

M - H #

1940

AEQUATORIA

INHOUD

TABLE DES MATIERES

Opstel en Beheer.
Katholieke Missie

Rédaction et Administr.
Mission Catholique

AEQUATORIA

III. Année

N° 1

JANVIER
FEVRIER 1940

A NOS LECTEURS.

Cette nouvelle année nous avons voulu que « Aequatoria » se présente mieux encore et mérite encore davantage la faveur de nos lecteurs. Les circonstances actuelles, e.a. le coût sans cesse augmentant du papier, empêchent de lui donner l'extension désirée. Impossible aussi de ne pas en augmenter le prix.

Celui-ci, même au taux actuel, ne suffit pas à couvrir nos frais. Nous osons donc compter sur nos amis pourque, non seulement ils renouvellent immédiatement leur abonnement, mais encore nous en procurent d'autres. Cela nous permettra de continuer, quitte à prendre de l'extension quand les circonstances deviendront favorables.

Aux amis désireux de nous aider plus efficacement encore, nous conseillons un abonnement de soutien.

Des milieux les plus divers on a témoigné à notre revue la sympathie la plus chaude. Un grand merci à tous. A.F.E.R. résume l'impression générale lorsqu'il écrit (n° 18, août 1939, P. 218): « A notre avis Aequatoria est vraiment l'organe qu'il faut pour encourager les études missiologiques et ethnologiques. En même temps il peut servir d'exemple à d'autres missions africaines. »

Forts de la confiance de nos lecteurs, de nos collaborateurs et de nos amis, nous continuerons notre oeuvre d'entraide pour le bien de nos populations et de notre Colonie.

La Rédaction.

AAN ONZE LEZERS.

Met dezen nieuwen jaargang hebben wij aan « Aequatoria » een beter uitzicht willen geven, waardoor het, hopen we, nog zal winnen in de achting van onze lezers. De huidige omstandigheden laten ons niet toe meer uit te breiden, vooral wegens de stijgende kosten van papier, enz. Nochtans hebben we den prijs van het abonnement zoo laag mogelijk gehouden. Hij blijft echter onvoldoende om de onkosten te dekken. We hopen dan ook dat onze vrienden ons zullen blijven steunen door het aanwerven van nieuwe abonneenten, die ons zullen toelaten het tijdschrift op te houden en, wanneer de omstandigheden gunstiger worden, mogelijk uit te breiden.

Sommige vrienden zullen wellicht ook meer rechtstreeks willen steunen, en daarom doen we een voorstel aan degenen onder hen, die het kunnen, om een steun-abonnement te nemen.

We durven dit alles aan omdat we ondervonden hebben hoezeer ons tijdschrift in de meest verscheiden middens gewaardeerd wordt. Van verschillende zijden mochten we blijken van de grootste waardeering ontvangen, waarvoor wij allen oprecht danken. Zij bevestigen het oordeel van A.F.E.R. (N° 18, Aug. 1939, blz. 218): « O. i. is Aequatoria een werkelijk geschikt orgaan om de missiologische en ethnologische studies aan te wakkeren, en tegelijk een voorbeeld voor andere Afrikaansche missies. »

't Is dan ook met volle vertrouwen, dank aan onze lezers, medewerkers en vrienden, dat wij Aequatoria voortzetten tot onderlingen steun, tot welzijn van volk en Kolonie.

De Redactie.

Une Société Secrète chez les Lalia Ngolu

LE LILOA

Le Liloa est connu des Ilongo et des Mpangu depuis l'époque de la poussée intertribale dite du « lokuku ».

C'est une institution qui poursuit entre autres le double but de donner un enseignement de vaillance à ses initiés et de créer des liens de solidarité entre eux.

ENSEIGNEMENT DE VAILLANCE.

Le liloa comporte en effet des danses rudes et compliquées requérant de l'énergie et de la discipline.

Sous la direction d'un chef le « botsiolo » elles s'exécutent avec un ensemble parfait :

1. soit en file au son de deux gongs et de tam-tams spéciaux appelés « lilenga » (longueur 1,75 m. diamètre 0,25 m.)
2. soit en rond au son d'un instrument en bois appelé « lingundju ».

Les danseurs s'enduisent le visage, le corps jusqu'aux hanches et les bras jusqu'aux coudes d'une substance noire appelée « lolina » ou « lolifo », obtenue par le mélange de cendres de feuilles de « bosinasina » et de « beololo » avec de l'huile de palme.

Leur chef seul (le « botsiolo ») se peint la partie droite du visage en rouge (ngola) et la partie gauche en noir (lolina).

Les danseurs parent leur ceinture de feuilles de « botuna » ou de « liamba »

parfois de feuilles de bananiers (malele); ils portent un pagne en écorce de « botsulu » plus rarement en raphia (mpekwa).

Leur chef se pare uniquement de feuilles de bananiers et de peaux de bêtes (yenge, bolende) retenues par une ceinture en nkenge. Il porte en outre sur la tête une coiffe en peau de singe (mpunga) ornée de plumes d'aigle (mpongo) et de perroquet (ekongo).

INSTITUTION DE SOLIDARITÉ.

Le liloa crée entre ses membres des devoirs de solidarité, de vendetta que l'on pourrait comparer à ceux que nous trouvons dans les communautés basées sur la parenté (etshimu, etshuka).

C'est par un serment si bizarre que cela puisse sembler que l'on fait appel à la solidarité des membres du Liloa.

J'ai montré dans une étude sur les coutumes judiciaires le rôle des serments faits par les notables pour mettre une trêve aux guerres intestines qui divisaient les groupements.

Je ne saurais donc trop attirer l'attention sur l'importance de ces serments.

Le serment du Liloa consiste à dire à quelqu'un « Mpong'waliloa ». (Mpengu liloa) (le jour où tu as souffert pour le liloa) accompagne moi nous allons nous battre contre tel village. Celui à qui ce serment a été adressé, ne peut pas se déro-

ber et en réalité n'y songe pas. Prenons le cas où un indigène désire tirer vengeance contre un groupement qui lui a porté préjudice.

Que fait-il? Il adresse des serments liloa à tous les betsiolo (et il y en a au moins un par groupe). Ceux-ci se rassemblent chez le botsiolo le plus influent où le cas du lésé est examiné. Si c'est à la légère qu'il a lancé ces serments, on le passe une seconde fois au «lole» (befenge ndjambo). (voir initiation)

S'il a raison, un plan de vengeance s'établit, auquel tous indistinctement participeront.

Un autre exemple au sujet de la force du serment.

« Si tu me fais telle chose, Mpengu liloa, je te tue ou je te fais telle chose ».

Les Ilongo citent ainsi le cas d'un nommé Bafaka qui a tué son père Boleki auquel il avait dérobé une lance. Son père l'ayant injurié en voulant reprendre son arme, son fils s'enfuit en disant : « Mpengu liloa, si tu me suis je te tue ».

Le père ayant poursuivi son fils fut tué par lui avec une flèche empoisonnée.

Un serment de ce genre qui ne serait pas tenu serait sanctionné par un nouveau passage au «lole» (voir plus loin initiation).

HIÉRARCHIE.

On distingue :

1° le «botsiolo» c'est le chef; c'est lui qui tranche les différents qui surviennent au cours et à l'occasion de la danse. C'est une fonction qui est héréditaire.

2° le «lisonge»

3° le «mbuki»: ce sont les adjoints du

«botsiolo»

4° le «bofe enge» (traduction littérale : chien) il est toujours armé d'une lance et d'un bouclier. Sur l'ordre du «botsiolo» il cherche des vivres pour les danseurs. Il menace de sa lance qui oserait s'opposer à ce qu'il emporte les bananes, les cannes à sucre qu'il a coupées, les poules, les chiens qu'il a attrapés, la chikwangue qu'il a enlevée.

Il remet le butin de ses expéditions au «botsiolo» qui en effectue le partage entre les assistants.

Le «bofe enge» assurera aussi un rôle de police: il veille notamment à ce que pendant les initiations personne ne trouble le silence et à ce qu'aucun intrus ne vienne surprendre les secrets de liloa.

INITIATION.

Celle-ci a pour but, semble-t-il, de faire mourir symboliquement les individus pour les faire renaître. A cet effet, on enfonce dans les oreilles de celui que l'on va initier des feuilles de «bosinasina» ou de «beololo» préalablement enroulées sur elles mêmes; on le saisit et on le porte à dos dans le «lole» où il sera frappé.

Le «lole» est un chemin de 3 m. de large environ et d'une longueur variant de 60 à 80 mètres qui se termine par un emplacement ombragé. Il est coupé par trois rideaux de feuilles de bananiers suspendues à une liane, de façon à empêcher le regard des femmes et des non-initiés (lonega) d'y plonger librement.

L'initié, le corps entouré d'une liane de «bosinasina», pour indiquer l'emplacement réservé aux coups (bas du dos) est frappé en tout premier lieu par le «botsiolo»

Celui-ci frappe au moyen du « lokolia », c'est un bâton en bolinda, boléli ou mbeo, recouvert en partie par de l'écorce râpée de l'arbre laka et par quelques feuilles de lifomahoma. le tout est entouré de feuilles de bosinasina lesquelles sont maintenues à leur tour par la liane beololo.

Le botsiolo frappe à deux mains, le sol d'abord puis le dos de l'initié. Celui-ci est alors introduit dans le « lole » où chacun des assistants qui y sont échelonnés le frappe successivement au moyen du « bombe-ka », c. à. d. d'une tige souple en « besakesake » ou en « bekako ».

Arrivé à l'extrémité du « lole », il est jeté sur le sol, parfois évanoui par la douleur causée par les coups qu'il a reçus.

On lui introduit alors dans les yeux du « moko », c'est une poudre qui a été obtenue en mélangeant du ngola, du pili-pili, de l'écorce râpée de l'arbre bosole et de la liane kaho.

A ce moment où l'initié souffre à la fois et des yeux et du dos, un des assistants frappe avec un petit bâtonnet sur les rouleaux de feuilles enfoncées dans les oreilles et sous la menace de lui enlever la cervelle (bongo) avec un bâtonnet, dont on lui fait tâter la pointe aiguë « boseke », on lui fait jurer (serment honteux sur les parties sexuelles de ses parents) qu'il ne dévoilera rien de ce qui vient de se passer.

Le serment prêté, on s'efforce alors de calmer la douleur qu'il éprouve aux yeux en introduisant dans ceux-ci, un peu de jus de canne à sucre.

Toute cette scène se passe dans le plus grand silence.

Les individus à initier ont été intro-

duits les uns à la suite des autres dans le « lole ». Lorsqu'ils ont tous repris connaissance, un coup de tam-tam en avertit l'assistance. On leur enduit alors le corps jusqu'aux hanches et les bras jusqu'aux coudes de « lolima » et on leur ceint le front d'un morceau de la liane « beololo ».

Puis on les fait sortir du lole et les danses commencent.

Les initiés, le corps toujours endolori n'y prennent généralement pas part.

Le soir ils regagnent chacun le village de leur parrain qui les héberge. Chaque initié s'est choisi un parrain dont il reçoit généralement avant l'épreuve un cadeau (yelo) appelé lisongya.

Le lendemain retour au lieu de l'initiation - danses - puis retour au village du parrain.

Ce n'est que trois ou quatre jours plus tard après qu'on lui a préalablement enlevé le lolima dont il était enduit, que le nouvel initié peut regagner son domicile.

Pendant son séjour chez son parrain, l'initié a été instruit des prescriptions alimentaires du liloa et la défense formelle de parler de son initiation lui a été plusieurs fois répétée.

Son parrain lui a fait également une amulette appelée « likoko ».

Pour cela il lui a coupé les ongles des mains et des pieds ainsi qu'une mèche de cheveux, il a enfermé le tout avec de l'écorce râpée des arbres besemu-laka ou botahitshi dans un sabot (limate) de l'antilope (mbuli) ou dans une corne (nsea) de l'antilope « nkulufa ». Le « Likoko » a liloa n'est remis à l'initié qu'après paiement au parrain d'une dizaine de valeurs indigènes. Il est suspendu à un collier que l'initié se met au cou.

Il a pour rôle de protéger celui-ci contre les chutes malencontreuses, contre les effets des violations involontaires des interdits de l'institution, etc.

Nous avons dit qu'après trois ou quatre jours de séjour chez son parrain, l'initié regagnait son domicile.

Les danses durent encore quelques jours, l'initié y participe régulièrement.

Pendant toute cette période au lieu de l'initiation, tous les affiliés au « liloa » anciens et nouveaux ne peuvent faire usage que du langage spécial à cette institution.

Celui qui est enduit de « Lolima » est astreint à la même prescription en quelque lieu où il se trouve.

L'initié après avoir regagné son village, remet à son parrain un cadeau d'une dizaine de valeurs indigènes (lance, couteau, etc). Ce cadeau s'appelle « lokenga ».

Les danses terminées, le nouvel initié enlève la liane « beololo » dont on lui avait ceint le front et à cette occasion remet à son parrain un nouveau cadeau.

Puis commencent les leçons d'idiome « liloa ». L'initié est enfermé dans une case (lolu) et se met à manger un écureuil « epehe » qui lui a été préparé.

De l'extérieur et dans l'idiome en question, on se met à l'interroger :

D.- Que mangez-vous ? Yokomifi yoki ?

R.- Je mange un epehe Nalifi magendju

D.- Quelle partie de l'e-

pehe mangez-vous ? Alifi yoki ?

R.- Je mange la tête Nalifi maneka

D.- Quelle partie de la tête mangez-vous ?

R.- Les yeux,

et ainsi de suite pour toutes les parties de l'epehe.

Parmi tous le écureuils l'epehe est celui dont le cri est le plus perçant et l'indigène croit que sa consommation est de nature à faciliter la sortie des mots du gosier de l'initié.

Si l'examen n'a pas été suffisant, l'épreuve est recommencée quelques jours plus tard.

PRESCRIPTIONS ALIMENTAIRES.

Pendant les deux premiers mois qui suivent l'initiation, l'initié est seulement autorisé à manger du singe, de la poule, de l'antilope « boloko » de l'éléphant et des tous petits poissons (mponde menika, tosingi).

Après une période d'environ deux mois il peut manger les antilopes bofala (mengela) et pambi ; après une période d'environ 3 mois il peut manger les antilopes nkulufa et lisoko ; après une période d'environ cinq mois il peut manger les antilopes nkenge et mbolo et le cochon sauvage (nsombo) et après plusieurs années l'antilope mbuli et le poisson nsinga.

La violation de ces prescriptions entraîne si pas la mort du moins de graves maladies.

A titre d'exemple, la consommation avant terme des antilopes bofala et pambi donne la folie (lotoya) ; celle de l'antilope lisoko donne le « lotomia ». (sorte de maladie du sommeil), celle de l'antilope lisoko donne le « lokosu » (plaies sur tout le corps) et celle des antilopes nkenge et mbolo donne le « bolola » (diarrhée sanguinolente).

Pendant toute cette période de prohibition alimentaire, le nouvel initié ne peut rien manger sans y avoir ajouté du « lo-

sondo ». C'est un mélange de feuilles de la liane « likondo » avec de l'écorce râpée des arbres bosemu, bosombo, botolabengela, la liane botsitsi le tout ayant été préalablement écrasé et malaxé avec du sel.

Tous ceux qui font partie de liloa ne mangent généralement pas une sorte de rat appelé « botomba », ni le poisson « nsembe », ni le mbio ni l'écureuil « l'iho ».

L'initié est donc devenu un nouvel homme. Il possède un nouveau nom, il parle une nouvelle langue et est soumis à des prescriptions alimentaires qui le différencient des non initiés.

Il arrive souvent que par gourmandise ou par faim l'initié au « liloa » viole un des interdits, dont il vient d'être question mais généralement, une fois que la consommation de la chose interdite est achevée, l'affilié a peur des conséquences de son acte.

Pour les combattre il a outre son « likoko » différents moyens à sa disposition :

1. **Litshuli** (lavements)

Infusion d'écorce râpée de l'arbre botoabengela : lorsqu'il a consommé de la bofala ou de la pambi.

Infusion d'écorce râpée de l'arbre bosombo : lorsqu'il a consommé avant terme du sombo, et les poissons singa et sembe.

Infusion d'écorce râpée de l'arbre lodende : Nkenge - mbolo - mbuli.

Infusion d'écorce râpée de la liane mobende : nkulufa - lisoko.

2. **Likemo** (infusion que l'on boit)

Infusion d'écorce râpée de l'arbre bofeko : lorsqu'une violation d'un interdit alimentaire l'a fait maigrir (mokeke)

3. **Boloi** (instillation dans l'œil) liane bololo - arbre lo : lorsque la violation d'un interdit lui occasionna des maux de tête

4. **Ikoma**. (aspiration par le nez) cendres liane lohongo. Pour les maux de tête également.

5. **Nsengo** (liniment)

Pendant une semaine environ après l'initiation, l'initié doit s'abstenir des relations avec ses femmes. S'il viole cette défense, il éprouve des douleurs au bas du dos qu'il fera partir en s'enduisant le bas du ventre d'un liniment fait avec de la sève ou du jus du fruit de la liane bolokoloko.

Tant que l'initié n'a pas mangé de l'antilope bofala, on ne peut pas faire une allusion si indirecte qu'elle soit à ses yeux, ni à ses oreilles tant qu'il n'a pas mangé de l'antilope « nkulufa » ; ni à son dos tant qu'il n'a pas mangé du cochon.

Cela tient à ce que pendant l'initiation il a souffert aux yeux aux oreilles et au dos.

Celui qui méconnaît ces défenses formelles est passé dans le « lole » où le il est batonné comme il a été dit plus haut, même s'il avait été déjà initié antérieurement.

LANGUE.

Ceux qui font partie de liloa parlent une langue spéciale, propre à cette institution. Cette langue diffère totalement de celle qu'ils parlent journallement.

Ci-dessous quelques mots de leur vocabulaire particulier :

	LILLOA	LALIA
bête	loma	nyama
case	mokofe	botsumba

lit	ifandalo	ntange
sol	konge	loko
poisson	ngese	nse
feuille	nkufe	baundja
chikwangue	lofose	lomata
canne à sucre	ngeo	bosongo
bananier	maboru	bakondo
banane mûre	boleluma	ntela
oiseau (poule)	batsuneke	mpulu
eau	boyonga	
	boyambuo lose	
singe	loma lomagendju	nkema
tête	boneha	bote
oreille	balofe	litoi
yeux	mase	liso
nez	nkuka	bolo
bouche	bofefila	bonywa
dents	tonketshi	baino
langue	losuma	lolemu
cheveux	tonungo	lio
cou	seka	nkingo
dos	mbuke	bokongo (mbusa)
ventre	malingi	litema
poitrine	kakanu	ntolo
entrailles	totsheomba	besofo
derrière	efofa	basoko
cuisse	mpuhu	ihelo
genoux	magongo	liongo
mollets	mekwembe	bokolo
pieds	bayenga	bakaka
doigts	tosakwa	yo
bras	mepowpow	lo
mains	matoko	nto
c'est fini	aongolo	amosila
homme	motofe	boro
femme	boindiki	boyoto

enfant	isefelefe	bona
gens	liolo	
feu	betuwe ou	
	ndjondjo	
	naliolomongo	
vous avez		
compris?	omolahe?	
je n'ai pas		
compris	saolo talahe	

RENSEIGNEMENTS DIVERS.

Un mot encore au sujet de la périodicité des cérémonies.

Celles-ci se font lorsqu'il y a des enfants à initier. Tous les deux ou trois ans environ.

Autrefois lorsque les groupements voisins ne connaissaient pas le liloa on se rendait chez eux et on les initiait éventuellement de force.

Signalons encore que lorsque les affiliés du liloa allaient en guerre, ils ornementaient leur tête d'une forte touffe (liembe) de plumes de poules - de lokulakoko - de lokanga et s'armaient de boucliers «lokuku» et de lances «ngombe» ou «bokeka» ou «likanga».

Mondombe, le 14 mai 1930.

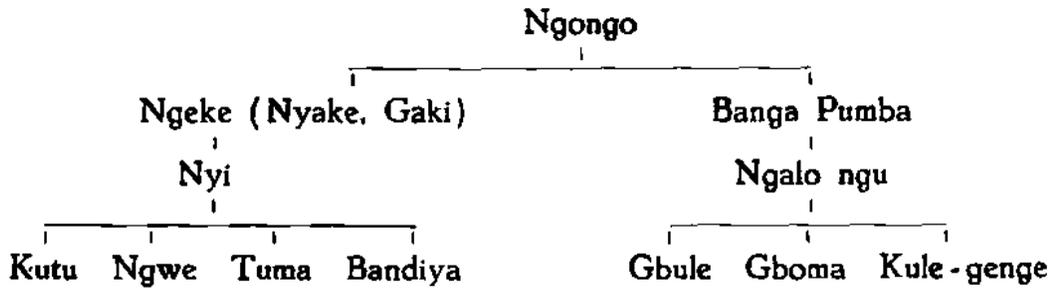
M. De Ryck.

Commissaire de District
Costermansville.

DE BANDIYA

In de Geschiedkundige Bijdragen, (Inleiding, bl. X) staat het verband uit-

eengezet dat, volgens mij, bestaat tus-
schen de Bandiya en de Ngbandi:



Daaruit blijkt dat de Bandiya tot de afstamming van Ngeke ¹⁾ hooren, terwijl de Ngbandi de kinderen zijn van Banga Pumba. Ondereen zijn zij verwant, en de Bandiya zijn de oudsten. Zooals het hierboven te zien valt, zal eenieder het met mij eens zijn om te verklaren, dat het in die omstandigheden onjuist is ronduit te bevestigen, zooals ik meermalen gedrukt zag ²⁾, dat de Bandiya voortspruiten uit de Ngbandi. Wat daarentegen wel mogelijk is, is dat de voorvader Ngongo en zijn nakomelingen

vroeger de Ngbandi-taal spraken, en in dien zin is het heelemaal juist dat de Bandiya vroeger (zooals nu nog) de taal bezigden, die wij nu de Ngbandi-taal heeten, evenals het volk dat wij heden kennen als zijnde het Ngbandi-volk.

DE NDUNGA.

Laat me beginnen met te doen opmerken, dat vele van mijn inlichtingen, bij de Ngbandi ingewonnen, de Ndunga in een ietwat minderwaardigen toestand schetsen. Ik geef die bijzonderheden zooals ze me werden meegedeeld, bekeken door den bril der Ngbandi. Die kleine kant weglatend, houd ik eraan te verklaren, dat de Ndunga volgens mij een prachtvolk waren.

Wie zijn die Ndunga? Ze zijn Abandiya, afstammelingen van Nyi, evenals de Kutu, de Ngwe, de Tuma, die zoo talrijk in het Evenaarsgebied leven.

Nog ten huidigen dage regeeren de Ndungu over een gedeelte der Nzakafa. Tot dien tak behoorde Bangaso, die vroe-

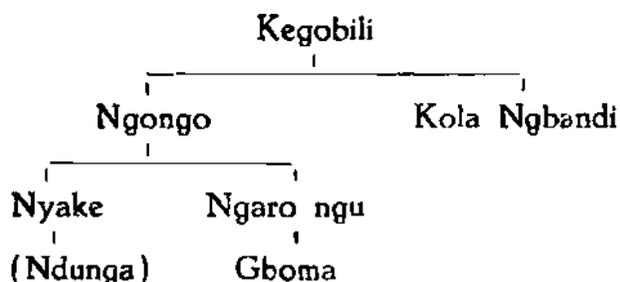
1) In Aequatoria, Fbr. 1939 blz. 16, hebben wij meegedeeld dat Ngeke, volgens Van den Plas, de oudste broer was van Ngula (stamvader der Zande). Zie daarover: Geschiedkundige Bijdragen, blz. 32-33, waar vermeld staat dat op de vier oudere broeders van Ngula, drie teruggevonden werden. De vierde: Kigobele zou misschien te vinden zijn in den persoon van den voorvader der Góbó in Neder-Uele (Monga).

2) Zie o. a.: Les Abandia, Simples notes à l'usage des écoles de Bondo, 1936, blz. 4 en 5.— Van der Kerken, in Kongo-Overzee, Dec. 1938, blz. 269 en vlg.

ger, als de eerste blanken kwamen, den scepter zwaaide in de streek waar de Mbo-mu hare wateren voortrolt niet ver van hare samenvloeiing met de Uele. Die naam Bangaso vindt ge op de landkaarten, juist buiten de Noordergrens onzer kolonie, en wijst eene stad aan, gelegen tegenaan de monding der Mbari-rivier in Fransch Equatoriaal Afrika.

Over die Ndunga heb ik het niet, maar wel over hunne broeders, die meer zuidwaarts in onze Kolonie wonen.

Vooreerst een deel van het schema, dat ik gaf in de Geschiedkundige Bijdragen (bl. 32) om de verhoudingen aan te toonen van de Bandiya met de Ngaro ngu en de Kola Ngbandi. Die schets is noodig om het volgende te belichten.



Ndunga had zijn stamgenooten verlaten en leefde bij Kola Ngbandi, die toen heel machtig was. Daar de tak der Nyi ouder was dan die der Kola Ngbandi, omdat hun voorouder eerst geboren werd, mocht Ndunga in den vollen zin van het woord de oudere broer van Kola Ngbandi genoemd worden.

De legende, die nog levendig bewaard is gebleven bij de huidige Ndunga uit het gebied Abumombazi, verhaalt dat Ndunga en Kola Ngbambi samen op reis waren. Ndunga was een lang mensch en Ngbandi een korte. ³⁾ Aan een diep water-

tje gekomen, gaf Ngbandi zijn kleederen aan Ndunga: dank aan zijn lange beenen en armen kon deze veel gemakkelijker alles droog houden. Ndunga had zonder argwaan de kleederen aanvaard. Na den overtocht, begon Kola Ngbandi zijn ouderen broer uit te lachen en zei: « Gij zijt mijn knecht geweest; van nu af beschouw ik u niet meer als mijn oudere! » Hoe belachelijk het ons ook moge voorkomen, het schijnt toch op die wijze te zijn dat Ndunga zijn eerstgeboorterecht verbeurde, zoodat hij naderhand heelemaal na Kola Ngbandi gerekend werd en in de geschiedenis die hierna zal volgen, niet meer als oudere maar als jongere broeder aangezien wordt, en van de Ngaro ngu, en van Kola Ngbandi.

Ziehier de legenden waarin we zien, dat Gboma (van de Ngaro ngu) Ndunga als zijn nakomer bejegt.

Ngbandi was oud geworden en lastig. Voor een nietigheid, voor gemis aan verschuldigden eerbied, werd Mbambu, evenals Ndunga een afstammeling van Nyi, gestraft. Hij had aan Kola Ngbandi een onrijpen tros palmnoten gebracht. Vergramd beval de oude Ngbandi dat Mbambu dien tros op zijn hoofd moest houden, totdat al de noten rijp zouden zijn.

Groote ontevredenheid heerschte in het dorp. Mbambu en Ndunga vluchtten bij de Ngaro ngu. Daar bleven zij wonen ook na den dood van Ngaro ngu, en sloten zich aan bij de verhuizing van de groote massa volk, die bij de afstammelingen van Ngaro ngu was. Gekomen aan den rechteroever der Ubangi-rivier, enkele uren beneden de samenvloeiing van Uele en Mbo-mu, ⁴⁾ vluchtten zij op den linkeroever.

3) Zie: Geschiedkundige Bijdragen, bl. 105.

4) Zie: o.c. blz. 46-48.

Ndunga was bij hen gebleven. Onderweg veroorloofde hij zich te baden in een plas water, vooraleer Gboma, de oudste de Ngaro ngu, aangekomen was. Toen deze eindelijk aangekomen was, vroeg hij bij het zien van het slijk dat opwelde uit de sloot: « Wie heeft gebaden? » Iedereen zag op naar Ndunga. Gboma begreep en verwenschte Ndunga, omdat hij niet gewacht had naar de komst van den oudste.⁵⁾

Na die nieuwe vernedering van Ndunga, ging een deel der Ndunga den Noordwest-kant uit. Zij verspreidden zich nadien in de streek der Mbomu en Likati-rivieren. Ndunga zelf bleef nochtans in de streek. Wij weten dat hij met het volk dat niet wegging, gewoon heeft naast de Ngaro ngu, over de Kengo-rivier (rechteroever) op de grasvlakte Do. Daar bestaat nog ten huidigen dage de « bron Ndunga », in de nabijheid der waters Pitapi en Bazua. Ndunga dronk het water van die bron.⁶⁾

Ndunga woonde in de nabijheid der Tongu, ook Bandiya.⁷⁾

De Tuma en Koya woonden bij de Ndunga. Ndunga had een dochter, Walo, die zijn oudste kind was en uit wie Gugo geboren werd, de stamvader van den Gugostam uit de streek Abumombazi. Later zijn de afstammelingen van dien oudsten tak der Ndunga verhuisd bij de Kando van Gboma (Ngaro ngu) en zij wonen er nog.

Vóór de komst der Blanken, woonden er van die Ndunga, die hun stamvader

5) Zie: o.c. blz. 64-65.

6) Zie: o.c. blz. 105-106.

7) In « Congo » nov. 1938 schreef ik dat Tongu misschien Bantu was. Hier is de definitieve oplossing: Tongu en Ndunga waren broeders en dus beiden Bandiya.

verlaten hadden, in enkele dorpen bij de Likati rivier. Zij spraken de Ngbandi-taal en hadden veel betrekkingen met het volk, dat meer ten Noord-Oosten verbleef en de Libati-taal gebruikte. De hoofdman dier Ndunga heete Ngwata. De mannen van Ngwata kwamen in geschil met de Ngbandi-sprekende naburen. Daarom is het volk van Ngwata meer naar het Westen opgeschoven; het maakte zijn dorpen in het binnenland van den rechteroever van de Legbala (Ebola of wit water) in Ubangi, ongeveer waar nu de Gboze en de Vango wonen en de usine van de Cotonco staat.

De oorlogen met de andere Ngbandi duurden maar immer voort. De stoutste mannen van Ngwata hielden het op die plaats vol, maar de andere gingen heen. Deze laatsten doorwaadden ietwat ten Westen de Legbala ter plaats Kpwele, nu nog goed gekend en die steeds nog een overzetplaats is. Zij gingen diep het Zuiden in, tot dicht bij het dorp Bongolu aan de Lua (Dua of Zwart water).⁸⁾

Wat later waren de op den rechteroever der Legbala achtergebleven Ndunga ook verplicht te vluchten met hun hoofd Ngwata. Zij staken de Legbala over en vestigden hun verblijfplaats op den linkeroever dezer rivier, waar nu de Mbuy wonen. Maar daar zaten zij in volle bosch en leden gebrek aan water, zoodat zij genoodzaakt waren het water te zoeken in de slingerplanten. Nauwelijks hadden zij hun huizen opgetrokken, of de pokziekte brak uit. Velen stierven, ook hun hoofdman Ngwata die opgevolgd werd door Kingisa.

8) Zie: o.c. bl. 106-107. De Ebola en de Dua vereenigen zich nabij Businga, om de Mongala te vormen, die te Mobeka in den Kongostroom uitmondt.

Een der mannen was op jacht gegaan en vond water, op de plaats waar nu het dorp Mukua ligt. Hij deelde het nieuws mede aan Kingisa en na beraadslaging trokken allen er heen. Naderhand vernamen zij dat ze niet ver woonden van hunne broeders, die hun dorp hadden nabij het Zwart Water. Maar zij wilden er niet bij gaan, omdat, zoo zeiden zij, het bangerikken waren, die hen vroeger in den steek gelaten hadden op den rechteroever der Legbala, uit vrees voor de oorlogen.

Op deze plaats werden zij aangevalen door de Abiba, en zij trokken zich terug, dieper het bosch in, in de streek waar in latere jaren het dorp Bahuma lag, in de richting van Mombongo.

In de eerste jaren dezer eeuw zijn die Ndunga van nabij Mombongo verhuisd

naar den post der Blanken Mogbogoma, waar zij verbleven tot in 1912, om dan te komen op de groote baan Abumombazi-Dundusana, waar zij nu nog wonen.

De andere Ndunga, die nabij het dorp Bongolu woonden, vluchtten in de richting van het Zwart Water. Een eerste groep ging diep het Zuiden in, en hield stand ten Noorden van Lisala; het zijn de Gali. Een tweede groep bleef hangen tegen Dundusana; hun hoofdman was Makeba. Een derde koos verblijf ook rond Dundusana; hun hoofd heette Ndoko.⁹⁾

11.2.39.

† fr. Baselis Oktaaf TANGHE,
O.M.Cap.
Apost. Vikaris van Ubangi.

Résumé

Les Bandiya sont les aînés des Ngbandi. Un groupement de ces Bandiya, les Ndunga, habite en partie dans l'hinterland de Bangasou, en partie dans la région de l'Ebola. Quoique étant les aînés des Ngbandi, ils sont passés à l'arrière-plan. L'auteur donne des légendes expliquant cette perte de l'ainesse. Il décrit leur histoire d'après

les renseignements des Ngbandi. Les Ndunga étant Bandiya sont d'origine soudanaise comme les Ngbandi, les Ngaro ngu, et les Tongu. Ils descendent, comme les Kutu, les Ngwe et les Tuma, de Nyi (voir *Aequatoria*, 1939, n° 2, p. 16).

9) Nog elders wonen families van die Ndunga; zie o.c. bl. 107.

INLANDSCHE ZANG EN ONDERWIJS.

Uit de « *Courrier d'Afrique* » van 12 Mei jl. vernam ik met voldoening, hoe het Fransche bewind in Zuid-Kameroen het opneemt... niet voor de verfransching van het onderwijs aldaar, maar voor de opvoedkundige waarde van de streektaal, althans wat betreft de keus der zangstukjes, de voordracht en de muziek.

Ik vind het schrijven van dien bevoegden Franschman waard te worden onderstreept, vooreerst omdat het wijst op een kentering in de veelal geldende opvattingen op gebied van beschaven der « onbeschaafde » volken — cfr. het moedig optreden van een Wilbois, die in zijn boeken en bijdragen groote tekortkomingen van het Fransch koloniaal beheer aan de kaak stelt — alsook om de les, die wij er kunnen uit halen.

« Il ne faut pas hésiter à recueillir les chants indigènes dans nos programmes... Il n'est pas douteux qu'un recueil de chants indigènes constituerait un matériel ethnographique de grande valeur, mais ce qui doit attirer surtout notre attention, c'est l'intérêt qu'il y a, et c'est le leitmotiv de notre formule d'éducation, à lier de plus en plus l'école à la vie indigène, à en faire une véritable école africaine... Il est permis de penser que très vite nous pourrions redonner vie à un théâtre indigène, qui a toujours plus ou moins existé... »
Laten wij dan niet katholieker willen zijn dan de Paus, niet Franscher dan de Franschen!

Ik wil niemand de les spellen... Naar het schijnt, wordt in de Nkundo-missiegebieden niet alleen de streektaal, maar ook de inlandsche muziek en het inlandsch tooneel in eere gehouden. Moge men er daadwerkelijk naar streven om zulks overal te bekomen. In Kasai heb ik menig feestje bijgewoond, naam of welkomfeesten, ja priesterfeesten en jubilea: uitsluitend of bijna heelemaal in het Luba, soms op z'n echt Luba'sch. In Mayombe ken ik missieposten, waar paters en schoolbroeders, onderwijzers en leerlingen samenwerken om inlandsche zangen en zelfs inlandsche tooneelstukjes op te voeren, — tooneel waarin vooral de rol van den fetisjeur telkens een reuzesukses is.

En er wordt ernstig voortgewerkt in die richting.

Mag ik hier terloops wijzen op het nut van een verzameling als mijn *Woordkunst der Bayombe?* (in de Historische Bibliotheek van Godsdienstwetenschappen, Standaard, of Dekker & van de Veght, Nederland). Daaruit werd, voor een goed deel, een handboekje samengesteld: *Bidebula*, fabeltjes en spelen, ten dienste van de schooljeugd; daaruit werd reeds voorgedragen, werden voor het toneel bewerkte dierenfabels genomen — denk aan Reinaart de Vos — zonder te gewagen van alles wat er nog op touw staat: oorspronkelijke gedichten, aanpassingen van Mayombsche woordkunst, aanwending van inheemsche zangwijsjes voor spelliederen en zelfs voor godsdienstige vergaderingen. In onze kortelings te verschijnen liederenbundels, één voor de kerk en één voor de school, hoop ik een aantal zulke wijsjes opgenomen te zien, in afwachting van meer en beter, want in den smaak vallen zal het zeker!

En waarom zouden we, in dezen, niet radikaler, niet heel en gansch consequent zijn? Het beginsel der opvoeding volgens den aard en den aanleg van den kweekeling is toch onomstootbaar. Passen we het toe, overal waar het gevoeglijk kan. Een lingua franca, of hoe men dat noodmiddeltje ook noeme, kan geen kultuurtaal zijn, 't is een fiasco gebleken; Fransch bovenaan, in het kommando, in onze « bonjourkens », en streektaal... als uit compassie voor de stommerikken, is een oplossing half-en-Nolf. Terwijl wij de schatten, die God zelf in de ziel van onze menschen heeft neergelegd, zouden onontgonnen laten, en intusschen, bewust of onbewust, medehelpen aan een onzinnige, een verderfelijke sctijnbeschaving?... 't En zal!

Ik ben overtuigd dat *Aequatoria*, en *Brousse* van Léo, goed werk kunnen verrichten, door hun lezers in te lichten over de verwezenlijkingen en over de toekomstmogelijkheden der « opvoedende » inlandsche voordracht- en muziekunst.

Leo Bittremieux C.I.C.M.
Abenge (Mayombe)

WOORDVORMING in het MBANZA

ALGEMEENE BEMERKINGEN.

1. De woorden der Mbanza-taal zijn in groot getal éénklankgrepig.
2. De meerklankgrepige woorden zijn ontstaan uit éénklankgrepige, hetzij door verdubbeling, hetzij door samenstelling.
3. Al de woorden of klankgrepen hebben den vorm: klinker alleen of medeklinker plus klinker. Nooit zal men een woord of klankgreep vinden door een medeklinker besloten.¹⁾

1) Wegens gebrek aan speciale letterteekens, vervangen wij hier, na afspraak met den schrijver, de door hem gebruikte phonetische schrijfwijze volgens het Internationaal Afrikaansch Instituut, op de volgende wijze:

- ε (kursief) = de halfopen middenklinker (ongeveer als de <offe> ε in <de vader>);
- zj = palatale stemhebbende fricatief, die beantwoordt aan j in het Fransche jour;
- dzj = de corresponderende affricaat (als j in Eng. journey);
- sj = palataal-alveolare stemlooze fricatief (als in Nederl. sjouwen);
- tsj = de daaraan beantwoordende affricaat (ongeveer als ch in Eng. church).
- ⁿ = bovenaan achter een klinker beduidt de nasalsatie.

Wegens het gebrek aan klinker-typen met middel-toon-teekens is hier en daar de tonaliteit tusschen haakjes aangeduid, als volgt:

- laag punt (.) = lage toon;
- hoog punt (') = hooge toon;
- streepje (-) = middeltoon.

In de overige gevallen zijn de onbetoonde klinkers laag uit te spreken.

(N. v. d. R.)

I. HET WERKWOORD.

1. Het grootste deel der werkwoorden zijn éénklankgrepig.

Voorbeelden:

á, opgaan	lí, binnen gaan
bi, slaan	mó, lachen
dé, kappen	nó, omdraaien
fé, pellen	s, uitjouwen
gé, sluiten	pé, twisten
gbá, rot zijn	té, ondersteunen
kpwó, sterk zijn	tó, uitschudden

2. Al de tweeklankgrepige werkwoorden (op enkele uitzonderingen na) bestaan uit een verdubbeling van den klinker der eerste klankgreep ingeleid door medeklinker.

3. Deze medeklinker is in het grootste getal woorden de l of haar gelijkwaardige r.

Voorbeelden:

ára, vergrooten	góro, aanraken
bála, beschuldigen	gbili, beraadslagen
d're, overtreffen	kó'lo, plukken
dóro, verwenschen	miri, smelten
dzjiri, hooren	mb'rr, doen
fó'lo, omkeeren	pála, smelten

De bediening of de beteekenis dezer verdubbeling is moeilijk te achterhalen, daar er onder de nog bestaande éénklankgrepige werkwoorden weinig zijn die hun verdubbelde tweeklankgrepige vorm hebben.

Bij de werkwoorden waarvan twee vormen bestaan treft men meestal een heel ander, niet te herleiden beteekenis aan.

Voorbeelden:

bé, springen	gó, flauw schijnen
b'rr, druppelen	góro, verjagen

bá, overhellen kó, verstuiken
bála, beschuldigen kóro, opendoen

Enkele hebben dezelfde beteekenis in de beide vormen.

b. v. fɔ en fɔɔ, omkeeren
dzji en dzjiri hooren

4. Andere medeklinkers welke de tweede klankgreep inleiden zijn nog : nd, ng, t, mb, k.

Voorbeelden :

met nd : bóndo, twijfelen
tsjónɔ, roemen
yénde, vragen
zénde, opgaan

met ng : gánga, rondloopen
vwánga, overeenliggen
vwánga, schuddebollen
yánga, schokken

met t : gbéte, knielen
gbóto, aftrekken
vwáta, uitvinden
vwáta, opentrekken

met mb : támba, probeeren
tímbi, beginnen

met k : gbáka, leenen

5. Andere tweeklankgrepige werkwoorden waar de klinker der eerste klankgreep in de tweede niet herhaald wordt, zijn blijkbaar samenstellingen van een éénklankgrepige werkwoord met een naamwoord. Maar de beteekenis van het werkwoord of van het naamwoord is verloren gegaan.

Samenstellingen met het naamwoord sá of sɔ, manier, wijze.

Voorbeelden :

kósa, weigeren ; van kó, ? en sɔ.
yisa, toonen ; van yi, houden en sɔ.

Samenstellingen met ndá of ndɔ, spoor, omgeving van iemand.

gindá, willen ; van gi, (? weg doen) en ndá
móndá, zeggen ; van mó, ? en ndá.

6. Infinitief-vorm.

De infinitief, benevens zijn gewone vorm, welke is de stam van het werkwoord met een lage toonhoogte, kan ook gevormd worden door samenstelling.

a. Door vóórvoeging van a met hooge toon gevolgd door de stam van het werkwoord met lage toon.

Voorbeelden :

áde, kappen
áfe, pellen
áfu, schoon zijn
áni, storten ; enz.

b. Door vóórvoeging van middeltonige ke, gevolgd door den stam van het werkwoord hoogtonig.

De *e* van *ke* kan door assimilatie veranderen in den klinker van het werkwoord. Dit kan geschieden als de klinker van het werkwoord u of i is.

Voorbeelden :

kená (- ·) gaan
kebɔ (- ·) of (- ·) kibɔ, slaan
kogɔ (- ·) sluiten
kɔgɔ (- ·) zaaien
kɔgó (- ·) kloppen ; enz.

II. HET NAAMWOORD.

1. Alle naamwoorden zoowel éénklankgrepige als tweeklankgrepige, kunnen drie verscheiden vormen hebben ; nl. den enkelvoudigen vorm en 2 samengestelde vormen.

De samengestelde vormen worden gemaakt door vóórvoeging

a. van den klinker van het woord
b. van den medeklinker en den klinker.

De toonhoogte van den klinker in het voorvoegsel is dezelfde als die van den klinker in het woord. Uitgenomen in

de tweeklankgrepige woorden; als daar de klinker in de eerste klankgreep hoogtonig is, dan is die in het voorvoegsel middeltonig.

Voorbeelden:

ma	mond	kanga (- -)	schouder
àmà,	..	akanga (- - -)	..
màmà	..	kakanga (- - -)	..

be (-)	stroo	kabi (· ·)	kroon
ebe (- -)	..	akabi (- · ·)	..
bebe (- -)	..	kakabi (- · ·)	..

ks,	vel	loba (· ·)	kleed
sk,	..	oloba (- · ·)	..
ksks,	..	loloba (- · ·)	..

kägà,	berg	kwulu (· ·)	doos
akägà,	..	ukwulu (- · ·)	..
käkägà,	..	kwukwulu (- · ·)	..

Bemerk de samenstelling van het meerklankgrepige:

kékélè,	mand
kélè kélè	..
èkè kélè	..

2. Een groot aantal naamwoorden zijn éénklankgrepig. Het zijn meest woorden van voorwerpen der naaste omgeving en het meest in het dagelijksch gebruik.

Voorbeelden:

da (·)	voet	tu (-)	oor
gè (-)	nek	du (·)	lans
la (·)	gezicht	gò (-)	dorp
ma (·)	mond	lò (·)	zon
nwo ^a (-)	neus	nda (·)	huis

3. Het meerendeel der tweeklankgrepige naamwoorden bestaat uit een verdubbeling van den klinker der eerste klankgreep ingeleid door een medeklinker.

a. Deze inleidende medeklinker der tweede klankgreep is in menig geval de l of haar gelijkwaardige r.

Voorbeelden:

buru (- ·)	vlek	mbala (· ·)	olifant
kélé (· ·)	overkant	mbele (- -)	hertegeit
kere (- -)	naam	goro (- -)	hol
kwara (- ·)	aardnoot	guru (· ·)	top

b. Andere medeklinkers welke de tweede klankgreep inleiden zijn meest: ng, nd, mb, k, en nog andere.

Voorbeelden:

b'ngè,	lange stok	dambè,	koekoek
g'ngè,	zweer	kamba,	mes
dzjende,	groente	timbi,	tong
kndè,	planting	féke,	reukwerk

Het is moeilijk de functie of de beteekenis van deze verdubbeling te verklaren.

4. Andere tweeklankgrepige naamwoorden, waar de klinker der eerste klankgreep in de tweede niet herhaald wordt, zijn waarschijnlijk samenstellingen van twee woorden. In menig geval kan men nog de herkomst van deze deelen der samenstelling aanwijzen.

Voorbeelden:

goyé (· ·) keelappel; van gè (-) keel en yé?
 gbaru (-) vracht; van gba (-) veel en ru, zaak.
 kógbà (· ·) zolder; van kó, plaatsen en gba
 veel.

kofe (- -) schoonvader; van ko (-) man
 en fe (-)?

mawo (· ·) blaaspijp; van mà mond en wò,
 vuur.

ngówà (· ·) rook; van ngó? en wà of wò,
 vuur.

tsjáfè (· ·) reuk; van tsjá? en fè, rieken.

yazu (- -) slaaf; van ya (-)? en zu (-)
 mensch.

R. Mortier, O.M.C.

Businga.

Mission et Divertissements Populaires

Nous présentons ici à nos lecteurs la traduction d'une conférence faite à la SEMAINE de MISSIOLOGIE de LOUVAIN en 1938.

Partout la Mission rencontre le problème des divertissements populaires. Elle ne saurait l'éviter. Comment le résoudre ?

Supprimer radicalement ? Aucun catholique sérieux n'y songe ! Nous ne sommes pas des puritains. Par la grâce de Dieu notre vie est joyeuse, notre joie n'est pas individuelle mais collectivement elle se manifeste dans notre vie sociale. La récréation sociale est un besoin que nous ne pouvons contrecarrer. Le voudrions-nous que nous n'y parviendrions jamais.

La question est donc : Comment insérer les divertissements dans notre Conception catholique de la vie ? Comment les mettre et les maintenir en fonction du but surnaturel ? Satisferons-nous ce besoin de divertissements chez nos peuples à christianiser, en important nos formes européennes ? Prendrons-nous ce qui existe sur les lieux à l'exclusion de tout apport européen ? Ou mèlerons-nous les deux, en tenant compte de l'utilité et de l'évolution dans le temps et dans l'espace ?

Quelques considérations générales fourniront les principes d'une solution rationnelle.

CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES

Comme toute manifestation humaine les divertissements populaires empruntent

des formes diverses, correspondantes aux qualités générales des peuples qui les ont inventés. En soi donc ces formes, nées du peuple, seront les plus adéquates pour atteindre le but poursuivi.

Les divertissements d'un peuple sont un élément de sa culture. Respecter la culture du peuple à évangéliser, tant qu'elle n'entre pas en conflit avec des lois supérieures, est non seulement exigé par l'éthique, c'est encore un devoir que nous imposent les directives formelles de l'Église. Tout n'y sera pas parfait, surtout sous le rapport des divertissements. Cela n'infirme en rien la valeur du principe. Nul fait purement humain n'est parfait. Chaque culture a ses lacunes. Ni les défauts ni les manifestations répréhensibles ne sont une raison pour rejeter en bloc.

Dans les divertissements, on doit distinguer l'esprit animateur et les formes extérieures. Chez un peuple païen l'esprit sera païen. Le peuple devenant chrétien, petit à petit l'esprit qui inspire ses divertissements se christianisera. Comme le but de la Mission est de faire pénétrer l'esprit chrétien dans le peuple, inévitablement elle aura à s'occuper de la question divertissements.

Durant la période de christianisation l'esprit païen peut rester agissant e.a. dans les divertissements. Chacun sait le danger qu'ils constituent alors pour la pénétration des idées surnaturelles. Loin donc de se tenir à l'écart, il est de l'intérêt de la mission d'influencer chrétiennement ce qui tou-

che de si près à ces peuples. Aucune activité ne peut échapper à son action civilisatrice et christianisante.

Les formes extérieures des divertissements, comme tous les actes humains, peuvent être bonnes ou mauvaises. Posons comme règle générale que partout elles sont mêlées; cela correspond à la nature humaine telle qu'elle existe de fait. Dans un même divertissement parfois il y aura du bon et du mauvais. En plus, chaque peuple a différentes sortes de divertissements de valeur morale inégale.

Condamnerons-nous le tout à cause des éléments mauvais? Non! Cherchons plutôt à remplacer ce qui est mauvais, améliorons encore ce qui est bon, surnaturalisons-le. S'abstenir, rejeter « in globo » ne peut que nuire à notre œuvre. Un peuple n'est pas un couvent. Vouloir lui imposer un règlement de religieux est un nonsens. Du reste, même la communauté religieuse n'a-t-elle pas besoin de récréation en commun? Si la mission se désintéresse des divertissements à cause de leurs défauts, ne se tourneront-ils pas contre elle? Dans la lutte contre la nature la violence est vouée à l'échec. Dieu lui-même respecte la nature. Le surnaturel ne se dresse pas contre elle; il doit s'y greffer pour en augmenter la croissance en améliorer les fruits.

Détruire est contraire à l'esprit catholique. Dieu et l'Eglise sont constructeurs; ils achèvent. Où il faut changer, nos efforts ne peuvent être destructifs; ce serait contre nature. Remplacer lentement, systématiquement n'est pas détruire.

Rares sont ceux qui oseraient encore prétendre, qu'il n'y rien de bon dans les divertissements païens. « Respecter la coutume indigène? Jamais... nous ne pou-

vons respecter ce qui n'est pas respectable » est un propos vieux-jeu ne démontrant tout au plus qu'une ignorance grossière!

Par contre on entend souvent que c'est chose infaisable de séparer l'ivraie d'avec le bon grain dans les coutumes et divertissements indigènes. Sans doute, au début ce n'est pas facile; mais à la longue on y parvient, à condition d'employer les moyens appropriés, de ne pas reculer devant l'effort, d'y mettre le temps voulu.

Si la mission combat les divertissements existants, elle doit, pour le moins, les remplacer par autre chose. Ces nouveautés auront-elles autant d'attrait? ou, du moins, influenceront-elles les populations jusqu'à les faire abandonner les divertissements anciens? Dans certains milieux le nouveau, peut être, remplacera l'ancien. Mais dans la masse cela nous paraît impossible. Des groupes entiers resteront fidèles aux divertissements coutumiers qui continueront à attirer même les milieux apparemment gagnés aux formes nouvelles. Peut-être la jeunesse montrera-t-elle quelque dédain pour les us anciens; elle est travaillée par le désir des nouveautés et le désir aussi de faire comme le Blanc; elle croit, de la sorte, faire figure de civilisé, en imposer aux congénères et aux étrangers. Mais d'après moi la réaction ne saurait tarder, si le nouveau et l'ancien existent simultanément. L'histoire du folklore européen nous enseigne que les divertissements populaires sont profondément ancrés dans la mentalité du peuple; et par l'expérience nous savons qu'il est très difficile de remplacer l'ancien par quelque chose de meilleur et de durable.

Et puis, n'oublions pas que nos divertissements européens n'ont pas que de

bons côtés. Ils ont leur esprit, et l'esprit européen moderne est en plusieurs points tout autre que chrétien. En ne prenant que des formes qui, pour nous, seraient inoffensives, rien ne dit qu'elles seront telles pour nos Noirs, voire même qu'elles ne pourraient avoir des effets franchement mauvais, quoique insoupçonnés.

Et quand même les divertissements importés seraient meilleurs que ceux de l'endroit, à mon avis les derniers sont encore à préférer, parce que plus adaptés à la mentalité indigène, plus efficaces et plus indiqués pour le relèvement du peuple évangélisé. Nous ne pouvons rester indifférents aux divertissements : comme toute activité sociale ils doivent servir au développement harmonieux de la communauté, à son relèvement culturel, à l'édification d'une civilisation catholique.

Le Christianisme et l'Eglise sont au dessus des peuples et de leur culture ; ils n'y peuvent vivre en étrangers, ils doivent s'y intégrer, en devenir des parties essentielles, la partie « informante », l'âme. On doit construire la nouvelle société chrétienne avec les matériaux locaux ; à ce prix seul, et avec la grâce de Dieu, on peut espérer un édifice qui résistera aux siècles. C'est le cas d'appliquer ici les belles paroles de Mr. Sohier : « Dans tous les domaines, faire confiance à l'indigène, respecter, utiliser ses coutumes comme fondement de la société nouvelle, est la vraie politique coloniale. » C'est la seule façon pour nous de développer organiquement la société indigène dans un sens chrétien. Pas de changements superficiels, mais un développement croissant dans le peuple même, par la mentalité qui pénètre toutes les manifestations sociales et ennoblit les couches les plus étendues et les plus pro-

fondes de la population.

Faut-il donc proscrire les divertissements importés ? Nullement. Les apports étrangers enrichissent une culture en l'élargissant. Mais les nouveautés doivent se baser sur des situations réelles. Certaines formes de gymnastique et de sport sont indiquées pour la jeunesse congolaise. Elles doivent être adaptées, assimilées organiquement. Cela ne va que lentement ; le temps ne respecte pas ce qu'on a voulu faire sans lui. L'apport nouveau ne peut creuser des abîmes, sous peine de briser l'unité, de faire naître un dualisme, funeste dans ses effets. L'histoire européenne devrait nous ouvrir les yeux. Plus grande est l'unité que nous obtenons dans la culture imprégnée de catholicisme, et plus notre œuvre sera solide. Notre responsabilité envers les peuples et les individus confiés à nos soins est telle, que nous devons employer et épuiser tous les moyens pour éviter scrupuleusement tout dualisme dans la culture et arriver à une unité organique.

APPLICATION AUX NKUNDO.

Les Missionnaires du Sacré-Cœur du Vicariat Apostolique de Coq. se sont basés sur ces principes. Chez les Nkundó-Mongo nous rencontrons plusieurs formes de divertissements populaires : danse, style oral sous diverses formes, tournois de lutte, d'aviron etc. Tenons nous en à la forme la plus répandue et la plus discutée : la danse.

La danse et le chant, chez nos peuples, vont de pair ; danseurs et danseuses chantent. On danse et on chante à toute occasion : récréation, naissance, travail, déposition du deuil, consultation du nkanga,

décès même. Les danses, conçues comme divertissement pur et simple, généralement sont des pièces de théâtre.

L'art et le divertissement, se couvrant ainsi, leur influence est énorme. Nous ne pouvions rester indifférents: tout n'est pas irréprochable, mais inutile de vouloir rejeter en bloc.

Nous avons fait plus que, « permettre ». Nous voulons influencer ces manifestations artistiques: elles servent à illustrer nos fêtes; nous les développons en sens chrétien, en adoptant la musique dans nos églises, écoles etc. Il va de soi que chaque missionnaire ne saurait composer des chants et des jeux, d'inspiration indigène, comme le firent chez nous les RR. PP. Jans et Walschap. Mais chacun peut prendre la chose à cœur et diriger quelque indigène catholique, capable de christianiser ces manifestations populaires et d'en faire un moyen d'apostolat. Il faut pour cela des principes sains et du tact. Quelques uns de nos moniteurs noirs s'y mettent, leurs missionnaires les y encouragent; leur succès ne saurait que tourner à l'avantage de leurs congénères.

Nous ne sommes qu'aux débuts. Que signifient quelques années avec toutes les vicissitudes de la vie missionnaire: besogne écrasante, déplacements, etc.? Il nous est donc impossible de formuler un jugement définitif. La lenteur, du reste, est inhérente à tout développement organique; il faut du temps pour la pénétration et l'assimilation. Cependant nous pouvons être contents quand nous voyons l'intérêt éveillé chez nos chrétiens. Ils aiment ces fêtes; ils se sentent plus chez eux dans nos églises; des fragments de jeux liturgiques se répandent et restent dans le peuple, même

chez nos petits Batswa les plus sauvages. Quoi d'étonnant? Tout cela correspond tellement à leur mentalité; ils le comprennent et le goûtent. Par ces formes extérieures, comprises et assimilées, petit à petit l'esprit nouveau les pénètre. Et les divertissements deviennent une forme d'apostolat; ce qui n'est que logique.

A Coq, à de grands match entre clubs différents, à côté de nombreux Européens, comme élément noir on ne voit généralement que quelques parents et de jeunes filles. Mais à une centaine de mètres plus loin, la masse des indigènes assiste aux danses et s'y complait. On voit donc où va l'intérêt des Mongo, et on comprend que la danse et le chant peuvent être un moyen puissant en faveur ou en défaveur de la religion.

Personne ne nie le danger inhérent à ce besoin de danse. Non seulement par l'esprit païen et les paroles et les gestes obscènes, mais encore par l'attrait des danses importées. A mon avis on peut combattre ce péril en développant les danses indigènes, en rehaussant leur valeur esthétique et sociale. C'est la besogne du missionnaire, surtout du spécialiste.

Osons utiliser la musique et la danse indigène dans certaines cérémonies religieuses p. e. les processions. Nous tirerons les gens de leur somnolente passivité. Peut-être y aura-t-il un peu plus de bruit que ne plaît à notre tempérament d'occidentaux nordiques. Mais ne l'oublions pas: l'hommage rendu ainsi à Dieu et à la Vierge par ces indigènes, est devenu plus naturel et plus spontané, et leur piété en est accrue. La religion pénètre davantage dans leur âme et dans leur vie. Notre point de vue, nos réactions ne peuvent être que se-

condaires. Le seul intérêt qui compte est celui des indigènes. Pourquoi leurs manifestations d'amour de Dieu et de foi doivent-elles être aussi « collet-monté » que chez nous ? Et encore ; nos méridionaux sont-ils moins bons catholiques, parce que plus exubérants dans leur foi et leur dévotion ? Le Bon Dieu les en estime-t-il moins ?

CONSEILS PRATIQUES.

Avant de finir nous nous permettons de donner quelques conseils d'utilité pratique immédiate.

1° Rassembler les documents, cataloguer les divertissements existants. Ne pas croire trop facilement qu'on possède tout. De grandes surprises sont possibles ; certains divertissements sont tellement effacés, qu'on ne les remarque qu'après des années ; très souvent par hasard.

2° Interpréter, rechercher l'esprit qui anime ces divertissements. On se basera sur l'explication fournie par les indigènes, on les raisonnera dans le cadre de la culture et du caractère de la race. Ceci est très délicat et demande une forte dose de compréhension, de perspicacité et d'esprit synthétique.

3° Etudier l'influence qu'exercent les différentes sortes de divertissement sur le développement corporel, intellectuel, moral et religieux des individus et de la masse. Cette étude est à faire séparément pour chaque espèce, dans son ensemble et dans ses détails, tenant compte des circonstances diverses.

4° Chercher le moyen efficace de remplacer ce qui est moins bon, de supprimer, s'il le faut, certaines parties et de développer les autres au profit de la communau-

té et de l'individu.

5° Rechercher la possibilité d'utiliser la totalité ou une partie des divertissements populaires comme moyen d'apostolat et de développement surnaturel de la société et de ses membres.

Il n'est pas donné à tout le monde de créer des formes nouvelles ; cela exige des personnes à formation spécialisée. Rares cependant sont les missions dépourvues de quelque talent de l'espèce, capable d'entreprendre telle besogne.

Comme toujours le surcroît de besogne constitue un obstacle. Mais nullement infranchissable, à notre avis. Il faut une saine compréhension chez les supérieurs, et une coopération bien organisée de la part des confrères. Et plus, tout ne se fait pas en un jour. La chose vaut bien le temps qu'on y consacrera.

Tout le monde peut coopérer, même pour rassembler les matériaux, ne fût-ce qu'en communiquant des découvertes ou en signalant des choses intéressantes que les spécialistes mettraient au point.

Et surtout nous pouvons donner des directives, après examen sérieux et approfondi. La part la plus importante doit être laissée aux indigènes eux-mêmes. Ils savent le mieux nous renseigner sur ce qui existe, en donner l'interprétation et son influence sur le peuple. Après avoir été formés sérieusement, ils nous aideront à juger de la valeur morale et avec nous ils chercheront les moyens efficaces pour ennobler et faire œuvre d'apostolat.

Voilà donc un vaste champ ouvert aux laïques, un des points capitaux de l'action catholique où ces laïques, bien formés, auront la plus grosse besogne. Il va de soi que le missionnaire conserve la direction ;

surtout au début; il ne peut se tenir à l'écart. Mais une fois que les Noirs sont bien formés il faut leur faire confiance, les laisser juger, car ils connaissent mieux les besoins et la mentalité, ils apprécieront plus adéquatement la valeur culturelle et apostolique d'un divertissement déterminé.

Au début on se heurtera peut-être à de la résistance et de l'incompréhension. Il se peut que nos catholiques indigènes, moniteurs, catéchistes e. a. soient pleins de préjugés, que les décisions de certains de nos confrères ou prédécesseurs soient enracinées en eux et devenues un puritanisme formaliste au point de poser en principe: que tout ce qui vient des ancêtres

est mauvais. Dans ce cas une mise à point sérieuse s'impose. Il faudra leur faire comprendre quelle est la doctrine exacte de l'Église en fait de divertissements populaires. Ce sera le point de départ d'une nouvelle action. Joignant à cela une formation sérieuse, indispensable à toute forme d'action catholique, on aura des indigènes qui, avec nous, entreprendront la tâche et la mèneront à bonne fin.

Ne serait-ce pas le moment de se mettre à l'œuvre?

Cela ne vaut-il pas la peine?

G. Hulstaert M. S. C.

YA - NAMEN

In de streek die reikt van de Uele en Aruwimi tot de Lomami, Opper-Lopori en Opper-Tshuapa, treft men heel veel namen van dorpen aan die beginnen met ya (vóór een klinker geëlideerd tot y). Mr. Possoz (Aequatoria, 2, 10-11, bl. 131) tracht de beteekenis van dit prefix terug te voeren tot een matrilineale afstamming. Die namen zouden dus beteekenen: dorp, clan, familie, enz. afstammend van vrouw X.

Het is onbetwistbaar dat vele clan-namen in de streek der Môngo en andere N. W.-Bantoevolkeren patronymen zijn. Maar zijn er ook specifieke «matronymen»? Deze bestaan ook, vooral in sommige groepen, zoals de Bakutu van bij Boende en zouden wellicht mede een bewijs kunnen leveren voor overblijfselen van matriarkaats, of van matriarkale invloeden.

Om die matronymen te bewijzen mag men echter niet argumenteeren uit termen zoals Likundú (abdomen en, «per extensionem»: groep afstammelingen), ndôngo (harem), en dgl. Die woorden kunnen gevolgd worden door namen zoowel van mannen als van vrouwen. Likundúa-

le = afstamming van den man Eale, bestaat naast Likundúameke = afstamming van de vrouw Eméke. Ndôngokwa is de harem, de familie en, na uitbreiding van de bevolking, de heele groep afstammelingen van den voorvader Lokwa. De Bongili hebben naast de groepen: Baséká Iloko (afstammelingen van den man Iloko) en Baséká Bokungú (afstammelingen van diens broeder Bokungú), ook een groep Baséká Ambá (afstammelingen van Ambá, hun beider zuster). Dergelijke feiten kan men overal vaststellen.

Argumenteeren uit het woord ya (ia, nya) = moeder, is op zich beschouwd logischer. En het is best mogelijk dat de feiten bij sommige volkeren deze redeneering wettigen. Wij hebben echter geen voldoende gegevens om dezen uitleg te bewijzen.

Verder blijft de vraag open, of de ya-namen waarover het hier gaat, in feite en werkelijk «matronymen» zijn. De woorden ngóya (mijn, ons moeder) en nyangó (moeder in het algemeen) en die beide uit dezelfde elementen bestaan, enkel in verschillende orde geplaatst, la-

ten dezen uitleg tonetisch toe. Bij het woord *ya* (1α) dat dialektisch naast *ngóya* voorkomt, stooten wij echter op een tonetische moeilijkheid. In de namen waarover het hier gaat, is de *ya* steeds laag, terwijl het woord waarvan men dit prefix wil afleiden, hoogtonig is. Alles wat we tot nu toe weten over de tonetische regels in de groep der N.-W. Bantu-talen, verzet zich tegen de identiteit van het prefix *ya* met het woord *ya* (moeder). Apodiktisch is deze bewijsvoering wel niet, want de vorming met prefixen zou kunnen ontleend zijn aan andere talen, waarin het woord *ya* moeder = laagtonig zou voorkomen. Verder is een tonetische evolutie niet uitgesloten, zooals taalvergelijking trouwens aantoon. Zoodat ook de klankgreep *ya* in *ngóya* en *nyangó* etymologisch zou kunnen geïdentificeerd worden met *yá* (iá). Onze kennis der taalkundige feiten is echter op dit gebied nog al te zeer beperkt om deze kwestie te kunnen uitmaken, ware het ook maar met eenige waarschijnlijkheid.

Volgende feiten maken de mogelijkheid van deze afleiding nog problematischer:

1° De « *ya* - groepen » komen slechts voor bij enkele Môngo-stammen nl. die van het N. O.: *Bongandó*, enkele naburige *Bosaka*-groepen en *Bambale*. De verder Noord-Oostwaarts wonende Bantu-stammen bezitten ze eveneens. De vorming is dus zeer gelokaliseerd. Zij kan in deze Môngo-groepen oorspronkelijk zijn ofwel ontleend aan naburige volkeren. In beide gevallen blijkt zij, ten minste bij deze stammen, betrekkelijk recent de zijn.

2° De jonge oorsprong wordt verder aangeduid door het feit dat de *ya*-vorming zelden voorkomt bij namen van meer uitgebreide groepen. De *Bambale* bezitten enkele *Yα*-hoofdijen. Bij de *Bongandó* komen er ook enkele voor zooals (*Yαforó*, *Yóyé*, enz.) De namen der grootere groepen, die hoogstwaarschijnlijk de oudste zijn, zooals natuurlijk en normaal is, zijn geen *Yα*-namen: *Liondo*, *Mpangó*, *Bɔɔndɔngɔ*, *Bowanga*, enz.

3° Onderzoeken we de *ya*-namen geschiedkundig, dan vinden wij dat de persoonsnamen meer op mannen duiden dan op vrouwen. Men vergelijk de voorbeelden en genealogiën in het interessante werk, *Les Lalia-Ngolu*, van den Heer Distrikts-

kommissaris Mr. De Ryck.

Al deze feiten duiden er op dat de uitleg van den heer Possoz niet gewettigd is, ten minste voor wat het Môngo-gebied aangaat. Bij andere volkeren is het echter wel mogelijk dat de feiten hem in het gelijk stellen. Maar daarvoor zouden wij een dokumentatie moeten bezitten die ons nu ontbreekt. Zou niet de een of andere lezer een onderzoek willen instellen om deze kwestie te helpen opklaren?

Kan ondertusschen geen andere uitleg voorgesteld worden? Zou bv. het *ya* niet eenvoudig het bezits- of genitief- partikel (α) zijn met het prefix *y* (1)? In de Môngo-dialekten is de toon van dit partikel laag, wanneer het prefix een klinker of halfklinker is. Dat nu door inclisis de toon dalend wordt bij volledige vocalisatie van het prefix, is een bijkomstige euphonische aanpassing die niet als tegenbewijs kan gelden. Evenmin als het verschil in toon van het prefix *al* naar gelang het een klinker of halfklinker is, want dit is een normaal dialektisch verschijnsel.

Dit genitief-partikel moet dan terugslaan op een onderverstaan zelfstandig naamwoord. Het prefix duidt de klasse aan, waartoe dit naamwoord behoort. De tonaliteit duidt erop dat het een enkelvoudig woord is en behoort tot de klasse *e-bi* (li) of tot de klasse zonder prefixen.

De woorden die voor de hand liggen zijn: *esé* = klan; *etúká* of *etúlúká* = groote familie; *etsimo* = idem; *ekanga* = groep. Wellicht komen dialektisch nog andere woorden voor.

Bij de *Budja* kan volgens een schrijven van P. G. Lootens, het woord « dorp » niet onderverstaan zijn, daar dit in hun taal *moki* heet. Zouden daar echter, dialektisch of archaisch, geen andere woorden bestaan, die een of andere groepeerings aanduiden? Hetzelfde zou dienen te worden onderzocht bij andere stammen die dezelfde namen-vorming bezitten. Dit onderzoek kan wellicht nog interessante gegevens verstrekken voor de geschiedenis der verhuizingen of onderlinge betrekkingen dezer stammen. Mogen we het dan ook aan onze lezers aanbevelen?

LA QUESTION DE LA DOT

Nous donnons ci-dessous une étude juridique qui peut paraître trop théorique ou abstraite, mais que nos lecteurs n'en trouveront pas moins très intéressante et fort utile à tous ceux qui se vouent à l'évolution harmonieuse des populations congolaises et africaines.

(N. d. I. R.)

Faute d'avoir jamais entendu parler de la théorie de l'obligation ou de celle des sûretés, parmi lesquelles on trouve la preuve, on en arrive à dire que le mariage nègre ou oriental n'est plus un mariage mais une vente, un prêt, un usufruit, un gage, que sais-je ; et de même parle-t-on ainsi, sinon du mariage lui-même, du moins de la forme juridique dans laquelle il est constaté, constitué, rendu visible.

Cestes, un prêt ressemble à un nantissement, etc... mais mariage est mariage et forme est forme. Que la forme nègre ou orientale soit inconnue de l'Europe moderne, c'est possible ; qu'il faille lui rendre son nom ancien, c'est juste ; mais qu'on choisisse un nom proche, au premier regard, sans aucun examen juridique sérieux, voilà qui est intolérable.

Expliquons donc pourquoi nous disons que le mariage des Noirs, des Orientaux et des primitifs se contracte sous la forme d'une obligation et quels sont les effets de cette forme.

ACTE DE CONSTITUTION.

La formation d'un contrat exige une forme extérieure.

Lorsqu'on forme un contrat, on se contente en effet rarement d'un simple ac-

cord de volontés. Consensus facit contractus, le consentement forme la convention, dit l'adage ; mais ce consentement nu (nuda voluntas) n'est presque jamais réalisé sans rien d'extérieur. Souvent les deux contractants ne se quittent que pour aller exécuter leur accord et emportent chacun un objet en main ; parfois un seul emporte un objet, l'autre se contente d'un droit.

Cette forme est la livraison d'une chose.

CONTREVALEUR OU SURETES.

Cette chose livrée peut avoir deux significations : ou bien elle constitue déjà une partie de ce que les contractants ont voulu, une part d'exécution de leur volonté commune. Le lien s'est déjà dénoué d'autant. L'objet délivré est une contrevaletur. On peut parler pour autant d'extinction de l'obligation et de paiement,

Ou bien cet objet est une sûreté du contrat. Il constitue alors un lien. C'est un moyen accessoire de lier les volontés. Il forme la loi des parties. C'est un moyen extérieur qui corrobore ou confirme le lien intime de la volonté libre. Il assure ou garantit la bonne fin de l'exécution. Il ne peut former paiement car, au lieu d'éteindre, par son exécution même, l'obligation à peine née, il lui assure une durée, une stabilité et lui fournit comme un gage d'avenir, une preuve qu'elle sera, plus tard, exécutée.

Dans le mariage, le titre de fiançailles

met en demeure et oblige le constituant à former titre de mariage: cette obligation de contracter selon les règles est accessoire et préparatoire aux obligations à exécuter durant le mariage même.

SURETES.

Il existe des sûretés que le Droit donne aux contractants en particulier ou à ceux envers qui quelqu'un a une obligation ou même en général à celui qui possède simplement un droit, fût-il «de paternel» ou de puissance paternelle.

Parmi ces sûretés, qui affectent les droits et les renforcent, on peut distinguer:

1. Les sûretés qui s'ajoutent à tout droit quelconque et notamment les peines et les mesures d'exécution, qui sont de deux sortes :

a. Une sanction dans le droit sacré, que le français moderne appelle morale, mais qui dans le droit des primitifs répond à une action exercée contre eux par les ancêtres, intermédiaires entre eux et le Créateur. Cette sanction, en droit primitif, est généralement non pas peine mais une mesure d'exécution sur la personne du débiteur, une contrainte exercée sur la volonté, par le moyen d'une violence exercée sur le corps et qui tend à faire reconnaître, par cette volonté débitrice, le bon droit du créancier, et cela va jusqu'à l'anéantissement de l'âme, de la substance humaine, de l'être dans le « fas ».

b. Une sanction dans le droit qui consiste dans le fait que les tribunaux peuvent baser un jugement sur ce bien qu'on appelle un droit. Cette sanction s'exerce par la contrainte des lois.

La contrainte ou violence légale s'exerce des manières suivantes :

a. Par corps. La contrainte par corps c'est l'exécution du droit sur la personne du débiteur. Le créancier nègre se saisit de la personne de son débiteur, et le contraint par la force à exécuter son obligation. C'est l'une des mesures de l'exécution des droits.

Depuis 1871 on ne peut plus en Belgique contraindre par corps pour une obligation de fait: il faut une obligation de somme. Au Congo le tribunal indigène peut ordonner la contrainte pour une obligation de faire tout aussi bien que pour une obligation de donner.

Chez le primitif, il y a aussi la saisie de la substance du débiteur, opérée magiquement par la prise d'appartenance ou résidu du corps du débiteur.

La contrainte physique est illimitée et peut aller jusqu'à la mise à mort corporelle par torture ou question.

b. La contrainte par corps peut encore s'exercer sur une personne qui dépend du débiteur ou lui est attachée autrement que par sa dépendance. C'est l'otage.

c. La contrainte par corps peut s'exercer sur une personne qui se livre spontanément au pouvoir du créancier, tandis que dans la prise d'otage il y a capture par la force.

d. La contrainte peut être aussi exercée sur les biens. Elle est de divers genres :

1. Elle peut être purement comminatoire, consister en une simple menace et lorsque le juge la prononce, on l'appelle astreinte.

2. Elle peut être à la fois destructive et comminatoire: on détruira par ex. la bananeraie pour faire restituer la femme.

3. Elle peut former saisie-conservatoire des

biens et ressemble alors à la prise d'otage.

4. Elle forme saisie-exécution lorsqu'on vend l'objet saisi pour se payer sur le prix.

5. Elle forme saisie-arrêt lorsqu'on arrête entre les mains d'un tiers, débiteur du débiteur, un bien que le tiers devait au débiteur principal.

A côté de la contrainte par corps, exercée par un particulier, nos lois connaissent la *manus militaris*, par ex. pour amener un témoin devant le juge, et au Congo, un indigène comme défendeur, pour la sauvegarde des droits en justice. (P.B. N° : c.p.c. n°9)

II. A côté de ces violences légales, garanties de tout droit quelconque, il y a des sûretés spéciales aux contrats.

a. La première sorte est la sanction contractuelle et on l'appelle clause pénale : Elle détermine ce à quoi sera tenu accessoirement celui qui ne remplit pas son devoir principal. Par ex. 100 frs. par jour de retard ; la mort pour rupture de mariage.

b. Il existe un autre genre de sûretés des droits et qui s'appellent les preuves. Elles sont des divers genres : authentiques, solennelles, écrites, instrumentales, testimoniales, judiciaires, extra-judiciaires, etc. . .

c. Enfin, il existe des sûretés qui s'ajoutent aux preuves des contrats. Ce sont les sûretés proprement dites.

1. Les sûretés réelles, par lesquelles un bien est affecté à la garantie de l'exécution de l'obligation principale. Les sûretés réelles connues du droit européen sont : le gage, l'hypothèque, le privilège, l'antichrèse, le cautionnement, le nantissement, et aussi le droit de suite et le droit de rétention.

2. Les sûretés personnelles. Ce sont les cautions ou personnes qui s'engagent à exé-

cuter l'obligation du débiteur s'il ne l'exécute pas lui-même. Citons le contrat de garantie.

Sans ces divers ordres de sûretés des droits, l'ordre public n'est pas assuré ; les droits seraient lettre-morte, l'une fois faute d'exécution, l'une fois faute de preuve, l'autre fois faute de solvabilité du débiteur. Un corps de droit, coutumier ou légal, ne peut exister sans que cet ensemble de sûretés ne fonctionne aisément et couramment

ETAT DE LA QUESTION.

La question se pose donc à nous : Lorsque le Noir ou l'oriental en vue de son mariage remet au père de sa future un objet, est-ce une sûreté de son mariage et laquelle ? Si ce n'est pas une sûreté, disions-nous, c'est que c'est une contre valeur.

Mais on peut penser aussi que, pour l'esprit global du primitif c'est à la fois une contre valeur et une sûreté, parce que dans son esprit l'analyse des deux notions ne s'est pas faite. Nous avons à examiner comment se présente l'opération juridique lorsqu'elle forme une synthèse, et comment elle se présente lorsqu'elle devient analysée ; comment elle se présente lorsqu'elle n'est plus considérée que comme contre valeur ; comment elle se présente lorsqu'elle n'est plus considérée que comme sûreté.

Dans ce dernier cas nous obtenons le système européen de preuve. Mais lorsque la société est purement clanique, comme le reste encore le droit des royaumes ou sultanats orientaux et africains, alors la forme de constitution des contrats offre elle-même une complication formaliste qui précède, aux yeux de tous et de plusieurs manières, la valeur de l'objet livré lors de

la formation d'un contrat.

C'est ce que nous allons brièvement montrer.

L'OBLIGATION.

Le mariage exogamique ou interclanique se conclut sous la forme d'une obligation juridique.

L'obligation semble la forme primitive de tous les contrats et ceux-ci semblent nés de relations entre clans, c'est-à-dire entre étrangers, de relations internationales. Dans le droit interne du clan un contrat est juridiquement impossible puisque, même si l'on est jumeaux, tout individu y est aîné ou puîné, c'est-à-dire juridiquement « père » et « fils ».

L'obligation se contracte en deux moments :

Le premier est l'engagement, le second est le devoir.

1. L'engagement consiste à mettre en mains du futur créancier une personne ou une chose. C'est à proprement parler « appartenance », c'est-à-dire un déchet ou résidu du corps débiteur, tel que ongle, cheveu, râclure de crasse, bout de vêtement, de case, ou un objet familier tel que couteau, flèche etc. . . Pour le primitif qui ne peut s'emparer de votre personne physique, il suffit de posséder une « appartenance » de votre corps, pour avoir en sa possession la substance même de votre personne, votre « espèce » ontologique ou juridique, votre nom, votre honneur. Vous avez commis un crime, vous vous échappez ; il se contente de la personne d'un des vôtres ou de toute autre chose qui est vôtre : il vous tient par là. C'est vous, votre âme, dit-on en mau-

vaise traduction européenne, qu'il va manger, détruire, absorber.

Comme dit le Môngo : nkókola lombindo (lombindo=appartenance) lëndé nyáká ale ngólé lotájá lókawé : acquérir une appartenance bien identifiée c'est comme posséder ta preuve, ta marque, ton image, ton double.

On peut ou bien se saisir clandestinement ou bien ouvertement d'une appartenance ou bien la recevoir spontanément du débiteur. A quel titre ?

Avec une appartenance en main on peut, disions-nous, détruire la substance, l'être de quelqu'un. C'est ce qu'on appelle ensorceler, « loka » en lomôngo. La sanction de l'inexécution du devoir sera ainsi la mise à mort magique, par un effet du droit sacré, nous dirions de la morale, car pour le primitif Dieu agit dans la magie.

2. Le second moment de l'obligation c'est le devoir.

Par l'acceptation d'un menu objet, le créancier a en mains une reconnaissance de dette, et moyennant la maîtrise effective sur la substance personnelle du débiteur, ainsi obtenue, il lui fait confiance ou crédit. Le devoir est alors devenu une partie de l'obligation, qui repose sur la bonne foi. Alors que la remise d'un objet, engagé au pouvoir du créancier, fait l'office de versement d'un acompte ou d'un gage (ndanga), le devoir restant ne se termine que par la remise d'un objet d'importance : par l'engagement le débiteur est lié ; si sa personne physique est dégagée, la substance de sa personne ne l'est pas ; par la satisfaction du devoir, sa personne est entièrement dégagée du pouvoir du créancier.

L'OBLIGATION. FORME OBLIGATOIRE DU CONTRAT.

Voilà la théorie de l'obligation expliquée selon les auteurs du droit romain antique, ou du moins, esquissée et résumée très fortement.

Tout contrat des primitifs se présente avec un caractère de formalisme accentué. Sans forme d'obligation, pas de contrat valable. Tout vrai contrat est alors solennel, c'est-à-dire la nullité de la forme entraîne la nullité du fond. Et il ne se conçoit pas sans un objet de valeur livré pour la constitution même. En droit romain antique il fallait le peser.

Or le contrat solennel se définit aussi : celui dont l'existence est soumise à l'accomplissement de certaines formalités extérieures auxquelles on ne recourt qu'à titre de preuve dans les autres contrats. En l'absence des solennités le contrat n'existe pas et le consentement des parties ne produit que le néant aux yeux de la loi. (C. Civ. Belge, art. 1339; P. B. v° contrat, n° 113).

Il va de soi que lorsque l'obligation, telle que décrite, devient la forme requise pour tout contrat, ce sera aussi la forme de constitution du mariage. Il va de soi, d'autre part, que dans ces conditions, lorsqu'on constitue un contrat à longue durée et qu'une partie doit exécuter durant tout un temps, l'obligation, telle que décrite, ne sera que la forme juridique nécessaire à la constitution de la convention et que la livraison de l'objet, qui lie les parties au fond, ne peut dégager la personne entière du débiteur.

Examinée sous cet angle, la forme de constitution de mariage n'est exceptionnelle en rien et suit le droit commun de tout autre contrat qui emporte une obli-

gation de faire et continue. D'autre part, ainsi entendue, la forme de constitution des contrats est l'une des sûretés des contrats elle fait office de sûreté précisément par la fonction qu'on appelle preuve.

CONTREVALEUR MAIS D'ORDRE PLUSIEURS FOIS SECONDAIRE.

Ainsi, lorsque les peuples Africains et Orientaux exigent, pour la constitution du mariage, livraison d'un objet, de valeur dans leur société familiale dénuée de vie économique notable, c'est parce que cette constitution doit se faire sous la forme d'une obligation et si, dans celle-ci cet objet est une contrevaletur, c'est parce qu'elle titre. En effet, dans toute société primitive, l'objet remis lors d'un acte juridique opère la reconnaissance d'un droit et sa valeur représente ce droit lui-même, c'est-à-dire titre une paternité ou une « paternisation » nouvelle. Le « ndanga » est livré comme engagement à reconnaître et c'est un petit objet ; le « losilo », le « bosongo » est ensuite remis à titre de reconnaissance même et c'est pourquoi il compte.

Aussi dès que ces principes fondamentaux cessent de dominer les consciences, que la vie économique absorbe les volontés, supplante l'idée du droit, dès aussitôt le caractère juridique de preuve titrante de la valeur familiale cède le pas à une contrevaletur marchande. Ce phénomène-là lorsqu'il est subit, vénalise le mariage et libère la femme de l'ordre établi, la livre elle-même à l'amour vénal et dépeuple en peu de temps la contrée que l'Européen croyait pouvoir civiliser sans intelligence du droit.

Dans le droit civilisé à tout le moins, c'est bien en preuve que doit se transformer l'objet étudié.

E. Possoz.

EPISTOLARIA

In deze nieuwe rubriek geven wij korte mededeelingen, geput uit de briefwisseling van medewerkers en vrienden, en waarin vaak belangrijke gegevens of gedachten worden vooruitgezet. Wij hopen dat onze lezers deze nieuwe rubriek interessant zullen vinden. En vragen aan onze correspondenten ons algemeen verlof te willen geven tot het publiceeren van dergelijke algemeene uittreksels uit hun brieven. Aan allen op voorhand van harte onzen oprechten dank.

TAAL EN ONDERWIJS.

MGR. TANGHE aan P. HULSTAERT, 21-2-39.

Wij voeren stilaan het lingala in voor normaal- en landbouwschool. U weet dat ons principieel altijd het eenig-gezonde is geweest: moedertaal-voertaal; maar nu staan we ineens voor de vraag: Welke taal moeten we nemen als voertaal in die mengelmoes-scholen, waar er jongens zitten uit alle hoeken van Ubangi. We hebben eigenlijk en hoofdzakelijk drie talen, het Ngbandi, het Mbanza, het Ngbaka, buiten het lingala, dat te Libenge van den beginne af in voege was, om reden van de groote verscheidenheid van talen aldaar. Welke taal zou voertaal worden in de middelbare scholen? Nota bene dat de EE. BB. van Oostakker heelemaal van ons gedacht waren, en nu ook gewaar worden dat er eene beslissing diende genomen in tegenovergestelde richting. Uw toestand heel anders zijnde, versta ik uwen strijd; 't ware zonde uw Nkundo-taal prijs te geven, en ik ben bereid uw zienswijze te helpen verdedigen. Wat zoudt u me aanraden alhier?

P. S. Het spreekt van zelf dat we in het lager onderwijs aan ons principieel houden; moedertaal, met in den 2en graad, het aanleeren van lingala als bijtaal. Uitzondering voor Libenge zooals gezegd, en voor Bosobolo, waar we bij de Ngombe het Ngbandi als voertaal namen.

P. HULSTAERT aan MGR. TANGHE, 15-3-39.

Betreffende taalkwestie: Ik begrijp ten volle, dat het in zoo'n gevallen zeer lastig moet zijn om de principieel vol te houden. We moeten

dan zeggen, dat ofwel de principieel niet deugen, ofwel dat we ze onmogelijk kunnen toepassen en ze dus praktisch moeten verloochenen, 't geen soms niet anders kan. Maar toch blijft er m. i. iets haperen: ofwel zijn wij, missionarissen, onvoldoende op de hoogte van onze taak, ofwel is de kerkelijke indeeling niet aangepast en ware een herziening wenschelijk, in zooverre zij nuttig kan zijn om de principieel toe te passen. Altijd in de veronderstelling, dat die principieel juist zijn; en ik meen dat de H. Kerk ze zelf huldigt. Indien de hoogere Overheid kon gewaarschuwd over het feit, dat de huidige grenzen soms de toepassing der principieel al te zeer bemoeilijken, ware er wellicht iets te bereiken.

Is nu het lingala een geschikte taal voor het onderwijs? Met vele anderen, missionarissen en « leeken », meen ik van niet. Zelfs in zijn meest verrijkten boekenvorm lijkt het me heel wat minder waard dan de minste volkstaal in Uw Vikariaat (Zie de veel sterkere uitdrukking van J. Whitehead in Africa, I, blz. 379). Niettegenstaande de vele, ijverige pogingen van verschillende zijden raakt het lingala immers niet los van zijn gebreken van handelstaal. En al kan een handelstaal op sommige gebieden uitstekende diensten bewijzen, toch is ze als opvoedingsmiddel ongeschikt. En ik meen aldus op het lingala te mogen toepassen hetgeen Mr. E. De Jonghe schrijft over sommige verbasteringstalen van Europeeschen oorsprong: « Les populations qui en sont affligées sont irrémédiablement vouées à la médiocrité culturelle. » (Congo, Nov. 1933, p. 512).

Indien het lingala voor onderwijs gebruikt wordt is het toch als middel voor opvoeding, voor algeheele verheffing van enkelingen en gemeenschap, voor echte kultuur. En van welke kultuur is lingala drager? (zie résumé van het artikel van P. G. v. Bulck, in Aequatoria, Juli 1939, bl. 84).

De armoede van het lingala steekt schrijnend af bij den rijkdom en de fijne nuanceeringsmogelijkheden van echte, volksche talen. Die armoede om gedachten en gevoelens in schakeeringen weer te geven heeft onvermijdelijk een slopenden

invloed op het intellect (ik gebruik dit woord opzettelijk, in tegenstelling met kennis) en op de echte fijngevoeligheid. Er is immers een nauw verband tusschen taal en verstands- en gevoelsleven. Gebrek aan oefenings-mogelijkheden ontnemt de lenigheid aan de ledematen. 't Is ongetwijfeld daarop dat Mr De Jonghe en anderen hun afkeurend oordeel over dergelijke talen baseeren. En het is ook enkel om die reden dat ik zoo bang ben van lingala, evenals van fiote, kituba, en dgl.

Zoodat ten slotte zich aan sommigen een Europeesche taal opdringt als een noodzakelijkheid. En ik moet bekennen, dat in mijn oordeel, Fransch bv. beter is dan lingala, en dgl., omdat het ten minste een kultuurtaal is, al is het ook ongeschikt als gansch vreemde taal.

Daarom zou ik, zelfs al werden er in één Vikariaat 7 verschillende talen gesproken (en ik bedoel niet dat soort waarop de legende der 200 talen in Kongo steunt), nog het gebruik van lingala voor onderwijs-opvoeding afkeuren, wijl het voor het beoogde doel ongeschikt lijkt, - om niet meer te zeggen.

In dergelijke ingewikkelde gevallen ware het m. i. te verkiezen dat men :

1° trachte te studeeren hoe de talen er feitelijk in elkaar zitten, waar haar grenzen liggen, welke gemeenschappelijke elementen zij hebben en welke de voorname of bijkomstige afwijkingen zijn. Dit is een studie die goede linguïsten vordert in voortdurend contact met de inlanders. Maar die heeft U, God dank!

2° Nagaan of twee of meer talen niet kunnen samengaan in letterkundige werken, klas, enz. Zijn de verschillen bv. tuschen Ngbandi en Mbanja van dien aard, dat zij zich niet van éézelfde letterkundige taal kunnen bedienen? Dat kan geen Europeaan alleen, of geen inlander alleen uitmaken.

3° Indien dergelijke oplossing niet mogelijk is, dan ware het nog best één der talen zooveel mogelijk te verspreiden door het onderwijs. Daar is heel veel takt en werk voor noodig, doch het doel is de last waard. Welke kiezen? De beste, de meest-gunstige, meest verspreide, enz. Volgens de omstandigheden het opleggen. En daarbij dienen we natuurlijk ook buiten het Vikariaat te kijken, rekening te houden met deelen van stam of taal die buiten ons gebied liggen. Op de lagere school, in katechismus, enz. zou dan de moedertaal blijven. In-

dien daar een stevige basis is gelegd, kan het maar half kwaad, dat de middelbare school in een andere taal gegeven wordt- al is het verre van ideaal. Men zou er dan voor dienen te zorgen, dat de terminologie en dgl. ook in de overige talen worde gezocht en aangeleerd, opdat de volleerden ook bij machte wezen in hun eigen taal verder te leeren. Ik weet, dat dit veel eischen stelt aan het onderwijzend personeel. . . . Maar deze zaak is ook van zoo'n overgroot belang!

MONGO

P. J. VESTERS, *Baringa* 26-2 -39

Betreffende den naam Nkôle heb ik het heele binnenland afgevraagd. Niemand wil van Nkôle weten als stam- of plaatsnaam. 't Eenigste wat ik er kon uitkrijgen (en dat herhaaldelijk) is, dat Nkôle staat tegenover Baénga. « Tofee basi, la ntsin'ea tole Nkôle = wij zijn niet thuis op het water, omdat we Nkôle zijn. Daarmee is voor hen alles gezegd.

Daarom komt de voetnoot van *Aequatoria*, I, n° 8, blz. 12: « Baénga, voorouder der Nkôle (Lofonge, Mombeka, Baénga) me zoo vreemd voor. Dat het als naam voor minderwaardig beschouwde groepen zou doorgaan, is mogelijk. Maar dan in zooverre als het riviervolk altijd de anderen als minderwaardig beschouwde: hetgeen m. i. meer voortkomt uit de trots van het riviervolk, en in het geheel niet op feiten behoeft te berusten, welke de minderwaardigheid der binnenlanders (Nkôle) zouden bewijzen.

Het is echter ontzettend moeilijk om uit al die verschillende legenden, gegevens, enz. wijs te worden, omdat men nooit de hoofdlijn te pakken krijgt.

Vóór de komst van Boilinga en Baringa zouden hier de Yunji gewoond hebben. In de oude papieren hier op de missie vind ik dat het Pygmeeën waren die hier eerst waren. Nu zijn de Yunji alles behalve Pygmeeën!

De Baringa zouden 't eerst van af de Lokomo Lokomo hierheen gekomen zijn. Zij riepen de hulp in van de Boilinga (feitelijk geen Baénga, maar Nkôle) tegen de Yunji. De Baringa stammen af van Lokindola.

De voorouders der Boilinga waren Lika-

katando en Likumba; hun ouders: Mpombo (Bonngwalanga) en Bowela. Zij zijn verwant met de Bolaka, Bonongo, Bokanga, Bocke, Yete, Bolima, Ntomba en Lokasa. Zij staken de Luo over bij Banganya, wegens den oorlog van « Lonkeji ».

Ondertusschen zijn de Boilinga en Baringa samengegroeid en zijn de Boilinga thans meer Baénga dan Nkóle.

De Boyela welke hier zitten opgepropt tegen den hoek waar Lomako en Luo samenvloeiën, verklaren zich verwant met de Lombeolo-Bosak'a Nkombe.

TAAL. Met recht wil U den naam Lomongo voor heel het taalgebied gebruiken. Zelfs verschillende ouderlingen hier in het binnenland verklaarden tot mijn verwondering dat ze lonkundo spreken. Ik had de taal in Basankoso nog nooit als lonkundo hooren vernoemen en meende dan ook dat meer specifiek het Wangata ermede bedoeld was.

De Loma-Nsongo-Boyo hier spreken van *attkenda* (hij is niet gegaan) en voeren dit in alle personen en werkwoorden door. Zoo zeggen zij ook: *attki eko* (hij was er niet). Dit geeft misschien den sleutel van het infix *tsi* voor den eersten persoon van sommige vormen, in plaats

van *ta*, dat wellicht niet de oorspronkelijke vorm is geweest. Die Loma en Nsongo-Boyo zijn steeds geïsoleerd geweest nabij de bronnen van Lomako en Lokomo.

P. HUIJSTAERT aan P. VESTERS, 10-3-39

TAALEENMAKING: Hoofdzaak is 1° zooveel mogelijk overeenkomst te bereiken over het heele Nkundo-Mongo-gebied; 2° een zeer groot dialect te nemen als basis der letterkundige taal; 3° de schrijfwijze eenvormig maken; 4° dialectische verschillen in klanken en vormen tot het minimum herleiden; 5° dialectische woorden zoo ruim mogelijk laten en opnemen. Wij kunnen niet een of ander dialect tenvolle opdringen aan de menschen; zij blijven ten slotte meester van den toestand. Zoo moeten wij niet gaan zoeken, waar het *beste* Lomongo gesproken wordt; want elk trekt zijn eigen dialect voor. Ook niet zoeken welk het *zuiverst* is wiji het *oudst*. Dat kan ook niemend oplossen. Wel kan men zeggen, dat een dialect *rijker* is in woorden of in vormen dan een ander. Ook dat het bv. *regelmatischer* is in zijn Grammatica. Van logisch standpunt uit, is dát dan te verkiezen. Maar wij zullen daarbij nog steeds rekening moeten houden met de spontane evolutie.

COMMUNICATION.

Nos lecteurs prendront sans doute intérêt à la communication que nous trouvons dans Africa, XII, oct. 1939, p. 471, au sujet des résultats du concours de littérature en langues africaines. Le lonkundo-lomongo avait été choisi (avec le Bemba d'entre Tanganyika-Moero) pour l'année 1938. 7 manuscrits avaient été envoyés. Les deux indigènes qui ont obtenu un prix sont Isuke Jos. (second prix, et prix spécial pour livres. — le 1er prix n'étant presque jamais attribué) et Bamala Louis.

Le premier, ancien élève au petit-séminaire de Bokuma et actuellement élève de l'école moyenne de Coquilharville, avait présenté une autobiographie romancée: *Emi la Fafa = moi et mon père*. Le second, moniteur à la même école, a écrit le prologue de l'épopée « nationale » des Mongo: *Bankoko ba Lianja = Les aïeux de Lianja*.

Bien que le nombre des compétiteurs n'ait pas atteint le chiffre du Bambe (19), il est de loin supérieur à celui atteint par les autres langues congolaises, mises à l'honneur précédemment (kikongo: 1; tsbiluba: 3; ruanda: 0).

Les compétiteurs et spécialement J. Isuke et L. Bamala méritent nos félicitations, et l'Institut international des Langues et Civilisations africaines nos remerciements pour le précieux encouragement donné à l'épanouissement des littératures indigènes.

Bibliographica

J. VANHOVE. - *Éléments du droit privé coutumier du Congo Belge. Extrait des « Nouvelles », 29 pp., Bruxelles 1938.*

En 13 pages cette étude passe en revue tout le cadre du droit et donne par là une idée élémentaire du droit coutumier.

Appliquer le cadre des concepts juridiques à des institutions est un effort nouveau. Beaucoup d'auteurs ont fait de la monographie juridique comme M. Jourdain faisait de la prose.

En outre c'est habituellement considéré comme une gageure que d'élaborer déjà une coutume qui s'étendrait à toute la Colonie. Et en cela les éléments réunis par M. Vanhove sont habilement choisis.

Ensuite, cinq pages sont consacrées à l'évolution de la coutume et à l'heureuse influence de l'Etat sur cette évolution.

Les idées de l'auteur sont celles qui ont généralement cours et qui ont été mille fois exposées. Néanmoins un mérite à cet égard est que le collectivisme trop vanté chez le Nègre est ici réduit à des propositions juridiques.

On peut attendre avec quelque impatience une étude juridique de la coutume nègre qui nous débarrasse enfin de tout l'à peu près ou du faux qui nous est si communément servi à la place du vrai Droit indigène.

M. Vanhove donne aussi quelques renseignements bibliographiques où manquent d'excellents ouvrages.

E. Possoz.

A. SOHIER. - *Les Tribunaux Indigènes au Congo Belge. Extrait du « Droit du Congo Belge », - 28 pp. - Bruxelles 1939.*

Cette étude doctrinale, très fouillée est méthodique et claire, comme c'est l'habitude de l'auteur. Elle rendra de grands services à ceux qui sont préposés à l'organisation et surtout à la direction des tribunaux indigènes. Les « profanes », qui s'in-

téressent à l'évolution harmonieuse des indigènes, surtout les missionnaires, feront bien d'en prendre connaissance eux aussi. Ils y verront mieux le rôle capital que les juridictions indigènes sont appelées à jouer dans une société toute basée sur le droit.

G.H.

O. BOONE. - *Les Xylophones du Congo Belge. - 72 pp.; 67 fig.; 5 cartes - Tervuren, 1936.*

Ce fascicule des Annales du Musée du Congo Belge nous donne non seulement une description minutieuse et claire de divers types de xylophones, mais encore leur répartition géographique. L'auteur place ensuite l'instrument dans le cadre de la vie indigène, décrit la façon de le jouer et l'accord des touches, et termine par une hypothèse sur l'origine et l'évolution du xylophone. Une abondante bibliographie clôture cet intéressant travail, dont nous félicitons vivement l'auteur.

V.M.

P. SCHEBESTA, S.V.D. - *Die Bambuti-Pygmäen vom Ituri, I. Band. - Institut Royal Colonial Belge, Bruxelles, 1938. - in 4°; XVIII 440 pp.; 97 photographies; 1 carte; 16 figures, 11 diagrammes. - 250 fr.*

Ce volume est le premier d'une monographie d'ensemble sur les Pygmées d'Afrique et d'Asie visités par le P. Schebesta, dans laquelle l'auteur synthétise les résultats de ses recherches étendues et approfondies.

Le présent volume traite de l'histoire, de la géographie, de l'habitat, de la démographie et de l'anthropologie des Bambuti, nom sous lequel le P. Schebesta range tous les groupes Pygmées du Centre africain. La majeure partie du volume est réservée à l'anthropologie s.s. Bien que les Bambuti de l'Ituri soient traités en lieu principal, les groupes Batswa de l'Equateur et d'autres

«Bambutides» sont pris en considération.

Tout en basant son étude principalement sur ses recherches personnelles, le P. Schebesta résume et critique les données réunies par d'autres auteurs pour arriver à une synthèse. Il utilise aussi les documents de ses collaborateurs, parmi lesquels notre ami, le Dr. J. Jadin, tient une place d'honneur.

Les conclusions de l'auteur sont des plus intéressantes. Elles montrent toute la valeur de ses recherches et nous font voir l'énorme progrès réalisé, grâce au P. Schebesta, dans le chemin vers la solution du problème pygmée.

En attendant avec impatience les volumes suivants, nous lui présentons nos félicitations pour ces brillants résultats et nous lui exprimons notre reconnaissance et notre admiration pour l'infatigable application avec laquelle il n'a cessé de se donner, sans se ménager — nous pouvons l'affirmer en connaissance de cause — à cette tâche gigantesque. Nous formons des vœux pour que Dieu accorde au P. Schebesta la santé et le courage — malgré le coup terrible que vient de lui infliger la politique européenne — de réaliser tous ses grands projets.

G. Hulstaert, M.S.C.

Malcolm GUTHRIE.- Grammaire et Dictionnaire de Lingala; 191 pp.; 30 fr.

Dictionnaire et Manuel de Conversation Lingala; 105 pp.; 6 fr.—Publiés pour le Conseil Protestant du Congo, par Heffer Sons, Cambridge. 1939.

Ces deux livres, dont le second reproduit intégralement les 2^e et 3^e parties du premier, sont, sans contredit, le meilleur apport à l'étude de la langue commerciale du Congo occidental.

La langue qui y est donnée se tient tout près de la langue telle qu'elle est parlée par les indigènes. Toutefois l'auteur enrichit beaucoup le vocabulaire, au moyen d'emprunts locaux qu'il a appris de la bouche des indigènes ou puisés dans les publications précédentes. La grammaire est tenue simple; seulement les formes verbales ont été augmentées plus que dans la langue vivante. L'auteur y ajoute même des formes ngombes, comme le suffixe « ni » du pluriel de l'impératif.

L'étude est basée sur le dialecte de Léo-

poldville et sur celui de Lisala. L'introduction confirme grandement l'existence de la confusion couverte par le terme «lingala».

Des points de vue phonétique, tonétique et orthographique ces livres sont de loin supérieurs à tout ce qui a été publié sur le lingala. Il convient de féliciter l'auteur de ce qu'il a courageusement appliqué les principes simples, à la fois scientifiques et pratiques, de l'Institut International des Langues et Civilisations africaines. La tonétique, particulièrement, reçoit la place qui lui revient.

Même dans la forme présentée ici, le lingala reste très inférieur comme langue culturelle. Mais cela n'est pas imputable à l'auteur. On peut, toutefois, regretter qu'il n'ait pas voué ses talents, sa formation linguistique très sérieuse et son temps à l'étude d'une vraie langue tribale culturelle.

G. Hulstaert, M. S. C.

C. VAN LOON, miss. de Scheut.- Dessins Bibliques.- éd. Sodalité de S. Pierre Claver, Rome.- 60 pp.- 5 fr.

Ce livre contient un recueil de croquis simples pour aider les instituteurs et catéchistes à rendre plus vivantes les leçons de religion et d'histoire sainte.

Comme les lignes sont conservées simples, les moniteurs indigènes pourront facilement s'initier à leur emploi et ils parviendront même à les affiner, s'ils sont un peu guidés.

On peut regretter que certaines parties capitales de l'enseignement ne soient pas représentées (prophètes, leçons sur l'humilité, promesse de l'Eucharistie, institution de l'Eglise, désignation de S. Pierre comme chef visible, etc.). Je crains aussi que les dessins de face ne soient obscurs pour les indigènes et qu'en général l'adaptation aux Congolais et à leur art ne soit insuffisante.

Mais ce sont là des imperfections qu'une réédition pourra corriger et qui ne nuisent pas à la grande utilité de cette intéressante initiative qui sera, nous n'en doutons pas, très appréciée par le personnel enseignant au Congo et rendra de grands services pour faire mieux goûter la religion et la vie chrétienne.

M. S. C.

LINGALA

Le lingalá est une des langues commerciales du Congo belge. On a cru un certain temps qu'elle deviendrait bientôt la langue indigène officielle de la Colonie. A présent on laisse de plus en plus tomber cet espoir. Car l'avance du lingalá se ralentit dans plusieurs régions, et là où il progresse encore il est concurrencé par le français qui, surtout dans les centres, a toutes les chances de l'évincer. Même dans la Force Publique qui est depuis longtemps un facteur important de l'expansion du lingalá, le français s'implante de plus en plus.

D'autre part, de nombreux missionnaires par leur contact direct avec les indigènes et par l'enseignement favorisent encore le lingalá. Leurs efforts pour l'enrichir tant grammaticalement qu'au point de vue du vocabulaire et pour produire une « littérature » religieuse et classique, constituent un puissant moyen de propagande. Et il faut en dire autant ou plutôt davantage de l'autorité gouvernementale, particulièrement par l'intermédiaire des fonctionnaires et agents de l'administration qui, pour leurs relations avec les indigènes moins « évolués », font un usage exclusif du lingalá, mais dans sa forme la plus rudimentaire. Ils sont activement aidés par les Noirs à leur service, surtout soldats et policiers.

Les Noirs qui ne savent pas le fran-

çais se trouvent ainsi dans la nécessité, du moins dans une très grande partie de la Colonie, de connaître la lingua franca de la région, afin de pouvoir s'expliquer aux Blancs. L'organisation des tribunaux indigènes dont les registres doivent être tenus dans une langue que les fonctionnaires comprennent (français ou lingua franca) et dans lesquels l'Administrateur Territorial a le droit de siéger comme président, augmente même pour les purs indigènes la nécessité absolue d'apprendre une langue commerciale.

Le lingalá étant une langue commerciale, une langue passe-partout, ne possède qu'une grammaire rudimentaire. Les accords p. ex. sont régulièrement ou transformés ou simplement omis. Ainsi on dit banto ou batu mitano (5 hommes) ndako óyó (cette maison), etc. D'après les auteurs, le lingalá de l'Uele en est même arrivé à employer le substantif au singulier malgré le nombre pluriel; p. ex. monoko minei = littéralement: quatre bouche!

La plupart de ces cas d'abâtardise a déjà été décrite par Mgr Thange, dans Congo, 1930, II, p. 341. Il est donc superflu de nous y attarder ici.

Les ouvrages qui, à ma connaissance, se rapprochent le plus du lingalá tel qu'il se parle, sont:

A, Courboin, « Bangala », Langue commerciale du Haut Congo, 1938; G. M. Guthrie, Grammaire et Dictionnaire de Lingala, Leopoldville 1939.

Le premier ouvrage réduit la grammaire plus que ne le font les indigènes — excepté dans l'Uele — et se rattache davantage au langage des Européens. Par contre il étend le vocabulaire.

Le second, sans négliger la tonétique et la transcription phonétique exacte ¹⁾, est grammaticalement excellent, il donne la langue telle qu'elle est. Mais lui aussi a enrichi considérablement le vocabulaire. Une grande quantité de mots ne sont pas en usage, bien qu'ils soient localement introduits dans la langue commerciale par ceux qui les connaissent dans leur langue maternelle.

Les efforts des missionnaires pour éliminer par l'enseignement et par les livres les anomalies grammaticales ne semblent guère avoir beaucoup de succès parmi la population qui fait usage du lingalá. Cela tient, à mon avis, tant à l'influence du français qui occupe, dans l'enseignement, une place prépondérante voire exclusive, ou à peu près, dans certains centres — qu'au fait que le lingalá demeure une langue commerciale qui, pour conserver sa valeur de langue passe-partout, doit rester simple. Mr. l'Inspecteur O. Liesenborghs entend sans doute donner la même explication au phénomène identique observé dans la question kingwana-kiswaheli (Kongo-Overzee, Dec. 1938, p. 248).

Comme une bonne langue commerciale est une mauvaise langue culturelle, et inversement, il est vain de vouloir trans-

former le lingalá en langue de culture. Car comme il est suffisant pour le besoin qui l'a fait naître, la loi du moindre effort s'oppose aux tentatives d'amélioration nombreuses et menées avec beaucoup de talent et de zèle.

En outre, le prestige des Blancs, qui en grande majorité ne parlent qu'un lingalá des plus rudimentaires, y est sans aucun doute pour beaucoup (de nombreux indigènes pensent encore que le lingalá est la langue maternelle des Blancs !)

Enfin, pour pratiquement tous les Noirs, ce n'est pas la langue maternelle ²⁾. Si le lingalá était leur langue à eux, ils feraient des efforts pour la parler plus convenablement; de fait elle reste un pur moyen de communications commode. ³⁾

Les attaches indigènes du lingalá n'en sont pas moins indéniables. Non seulement la majorité des mots, mais aussi les grandes lignes de la grammaire sont d'origine bantoue. Toutefois, la jeunesse des grands centres y mêle volontiers des mots français plus ou moins déformés, mais nullement adaptés au génie de la langue.

Une attache nettement indigène qui mérite l'attention est la conservation de la tonalité des mots. L'influence délétère des Européens n'a jusqu'à présent eu aucun effet sur ce point capital. Ce qui est, à mon avis, une preuve de la grande valeur que les Africains attachent à cet élément linguistique. Aussi peut-on se demander quelle valeur scientifique on doit attribuer aux vocabulai-

2) Voir la note exclusive dans *Aequatoria*, II, 8, 1939, p. 87.

3) Nous ne parlons pas de la différence entre bangala et lingala, parce que la démarcation entre les deux termes est des plus confuses.

1) cfr. la recension dans *Aequatoria* 1940 pag. 32

res et aux grammaires lingalá qui ignorent complètement l'existence des tons. ⁴⁾

L'orthographe du lingalá laisse beaucoup à désirer. Ceci n'est, il est vrai, pas très important, puisqu'il n'est pas une langue culturelle. Mais aussi longtemps qu'il est enseigné dans les écoles, la question de l'orthographe doit se poser et être résolue dans un sens favorable pour les indigènes.

Quoique l'orthographe ne soit pas l'imitation pure et simple d'une orthographe européenne, elle n'a que des attaches fort lointaines avec une orthographe fondée sur des bases scientifiques. Ainsi les phonèmes o et ɔ d'une part, et e et ε d'autre part, ne sont pas distingués. Une grande confusion règne dans la transcription des sons o et u. L'affriquée alvéolaire ou post-alvéolaire sonore, qui ne constitue qu'un seul phonème, est représentée tantôt par dj, tantôt par z. On écrit encore libwα au lieu de liboa (neuf). La nasale palatale est souvent rendue par ni. Etc.

Le lingalá vivant peut être étudié aisément par le contact avec ceux qui le parlent. C'est cette méthode qui m'a fourni les données sur la langue « populaire ». Le lingalá « littéraire » au contraire ne peut être puisé que dans les livres écrits par des Européens (c fr. *Aequatoria*, II, n° 8, p. 86).

Il existe des études originales, basées sur les grandes lignes d'un idiome indigène, ou plutôt d'un mélange de dialectes plus ou moins apparentés. Telles sont la grammaire du P. Cambier, celle de Mgr. De Boeck, et le vocabulaire des Missionnaires de Scheut de Nouv. Anvers.

La langue de ces livres s'écarte notablement du lingalá vivant, de ce qu'on nomme encore « la langue du Fleuve ». On n'y trouve p. ex. pas des mots caractéristiques comme : kufα = mourir ; njete = arbre, bâton, etc. ; mbisi = poisson ; fanda = demeurer, habiter, rester ; bien que un nombre important de mots d'introduction moderne y soit inclus.

Des livres pareils sont une des preuves nombreuses de l'équivoque couverte par le terme « lingala ». Ainsi le vocabulaire mentionné ne donne pas du tout la langue commerciale parlée par les Noirs, ni le lingalá des livres de diverses régions, mais un mélange de plusieurs dialectes de la région de Nouv. Anvers, tels ceux des Libinja, des Balói, etc. qui y sont bien représentés par une quantité de mots à côté des dialectes des Riverains.

C'est sur les études mentionnés que se basent les autres auteurs, qui y ajoutent quelquefois des remarques au sujet de la langue vivante ou des compléments empruntés à un idiome apparenté de proche ou de loin (Ibongo, lingombe, libinja, etc.) ou à la langue régionale (comme dans les Uele, le Bas-Congo, etc.) que les auteurs ne paraissent connaître qu'approximativement.

Le lingalá soi-disant littéraire est donc de fait une construction de l'Européen au moyen de matériaux indigènes, ce qui est tout autre chose qu'une langue indigène. Le mélange artificiel de mots et de formes grammaticales, ainsi que la construction de la phrase souvent nettement européenne, se retrouvent chez la plupart des auteurs et dans beaucoup de manuels classiques.

Il n'est pas vain de citer le jugement, déjà ancien mais toujours actuel, de

4) Une exception heureuse est faite par la grammaire citée de Guthrie.

Mgr. A. De Clercq: « Néanmoins on considère ou, plutôt, on essaie de considérer cet argot comme une langue en formation; .. vers le haut on est devenu encore plus audacieux: la soi-disant langue commerciale des Bangala, appelée aussi Lingala, ou, en français, « la langue commerciale du Haut-Fleuve » a obtenu l'honneur d'être décrite dans des livres, ⁵⁾ et sert de langue véhiculaire de l'enseignement à Nouvel-Anvers, à Umangi, et dans la mission de l'Uele. Il va sans dire que ce lingala - langue véhiculaire de l'enseignement a été assez bien purifié et orné et présente même un air assez convenable; formes, mots et constructions sont des mots et formes bantous, mais cueillis ci et là dans diverses langues selon l'utilité ou les besoins. Toutefois, il demeure une langue artificielle et européenne, sans âme nègre, et ne peut être utilisé pour les prières ni pour le texte officiel du catéchisme (Onze Kongo, I, 1910, p. 10).

ORIGINE DU LINGALA.

Les diverses études rattachent l'origine du lingalá à la tribu des « Bangalá ». L'extension de ce nom varie d'auteur à auteur. Il semble même être en évolution constante. Le nom est aussi appliqué à tout l'ancien district des « Bangala », ou même aux populations chez lesquelles les Blancs font usage du lingalá.

5) Ce sont notamment les ouvrages de Courbin, de Stapleton, et la « Grammaire et vocabulaire du Lingala » (1904) du R. P. Eg. De Boeck. Ce dernier ouvrage est bien conçu. Cependant l'auteur dit dans sa préface: « on peut dire que c'est la langue universelle des gens du blanc, des Bambote comme on les appelle par opposition aux indigènes de la contrée. »

Il est presque certain qu'il n'a jamais existé de tribu « Bangala ». Ce nom dérive probablement du mot bongala ou mongala, = bras de rivière. A présent le nom est communément employé pour désigner les tribus riveraines en amont de Coquilhatville: Eleku, Bolóki, Iboko, Mabale, Bapoto, etc., ainsi que pour d'autres tribus voisines (Libinja, Mónyá, Balói, Bamwê, etc.). Certains auteurs suivent l'exemple officiel et étendent le nom à un nombre variable de tribus de l'intérieur, comme les Ngombe. Ainsi dans ses excellentes « Leçons Pratiques de Lingala » le R. Fr. E. Rubben F. E. C. (1928) parle non seulement de « dialectes du Haut », mais cite encore des formes purement Ngombs.

Toutes les petites tribus énumérées en premier lieu parlent des idiomes apparentés. Mgr. De Boeck écrit dans son Cours théorique et pratique de Lingala (1920) que leur langue est « sensiblement la même » (Préface, p. 7). Or, dans ces conditions il aurait pu y ajouter les Môngo-Nkundó, dont le dialecte Nord Ouest est certainement plus apparenté au « lingala » que ne l'est p. ex. l'idiome des Libinja. Sans parler d'autres dialectes comme le lontombá de Bikoro, le lonkole, etc. qui s'en approchent encore davantage. Aussi ne puis-je pas souscrire à l'affirmation de Mr. Tanghe excluant le môngo du groupe linguistique des idiomes riverains d'en amont de Coquilhatville (a. c. p. 343). Nous manquons de renseignements suffisants sur tous ces dialectes, mais cette conclusion est imposée par la comparaison du lingalá tel qu'il est parlé par les Noirs ou décrit et employé par les auteurs, ainsi que du boloki de Weeks, avec les documents que je possède sur le loléku, le lolóki du « Ruki », le libinja, le mónyá, le ba-

loi ⁶⁾ et sur de nombreux dialectes connus sous le nom commun de *lomongo*.

Aucun auteur, à l'exception du P. Cambier, n'indique le dialecte sur lequel il a fondé sa grammaire ou son vocabulaire. Toutefois il est clair que la grammaire de Mgr. De Boeck s'appuie sur les dialectes parlés à la mission de Nouv. Anvers et par les tribus voisines; la langue de ses manuels est tenue très proche de ces idiomes; sans que pourtant ceux-ci soient spécifiés. Les autres auteurs se bornent tout au plus à affirmer qu'ils se basent sur les dialectes des « Bangala » ou sur les idiomes de la région de Nouv. Anvers. Nous avons vu que ces termes sont plus que vagues, et nous devons regretter que personne n'a pris la peine de donner une étude sur ces dialectes ou sur l'un de ceux-ci tels qu'ils sont parlés par les autochtones. L'article cité de Mgr. Tanghe constitue un essai très louable, mais il ne contient que des renseignements peu nombreux et ne traite que de quelques éléments de la langue.

Le lingála provient indiscutablement du groupe d'idiomes bantous cités communément par les auteurs et en particulier par Mr. Tanghe dans l'article mentionné; mais nous devons y inclure le *lomongo*. Comme ces idiomes, tous fort apparentés entre eux, ont en commun une grande quantité d'éléments phonétiques, tonétiques, lexicographiques, grammaticaux et syntactiques, on peut dire qu'ils constituent ensemble la base du

lingála. du « vivant » comme du « littéraire ».

L'opinion de Weeks que le lingála — langue commerciale — est composé d'un mélange de lingála, — dialectes riverains vers Nouv. Anvers — de *lobangi*, et de *lolo* (= *lomongo-lonkundo*) est donc certainement plus proche de la réalité que l'explication des auteurs qui le critiquent. Car tous ces dialectes sont très étroitement apparentés. Les listes de Stapleton ne prouvent rien contre notre opinion. Car beaucoup de mots cités comme appartenant aux dialectes « ngala » sont communs à de nombreux dialectes de la cuvette centrale. De même plusieurs mots cités par Mr. Tanghe (a. c. p. 247 s.) existent non seulement en « bangi » et en « ngombe », mais aussi dans les dialectes *mongo* proprement dits. Par exemple :

« bangi » : *mwási* (*mwáli, wáli, wáji*), *moningá* (*boningá*), *talatála*, *ebale*, *bwálé* (*wálé, yálé*), *bobesu*, *tika* (*tsika*), *kánga*, *tekisa* (*tekyá*);

« ngombe » : *bosó* (*libosó, liosó, josó*), *mokongo* (*bokongo*).

Cette remarque doit même s'étendre à certains mots « swahili », comme : *litofé*, pl. *batofé*; *nkámba*; *lála*; — et « kongo » : *nsinga*, *likambo*, *túta*, *lala*. ⁷⁾ Le fait que l'auteur cite un mot *mongo* pur tel que *likambo*, comme emprunt déformé du *kikongo* : *diambo*, nous cause plus qu'un simple étonnement!

Il n'y a donc une nécessité de recourir, pour expliquer les éléments de base

6) J'ignore le nom que portent chez les indigènes ces dialectes. Je l'ai vainement cherché. Mes informateurs sont peut-être trop jeunes, quoique à leur âge les *Mongo* savent très bien cette formation à l'aide d'un préfixe approprié. Il est probable que pour ces dialectes ce soit le préfixe *bo*.

7) Plusieurs mots ont passé de ces langues dans le *lomongo* comme dans d'autres idiomes congolais. Tels sont : *mpúnda*, *mposó*, *ítambála*, *bosumáni*, *ifungóla*, *litungúlu*, *sandúku*, *patáki*, *mbílika*, *sukáli*, *báangi*, *lisási*, *lininisi*, *mbalasáni*, *bondóki*, *saáni*, *káwa*, *balútsi*. Et : *ngómbe*, *bondélé*, *bonkandá*, *banja*.

du lingála, aux dialectes « Bangala » ou « riverains du Haut Congo ». Les dialectes lobangi, losakanyi-lolóki, lonkundó et bleku fournissent, avec quelques apports de kikongo et de kiswaheli, une explication suffisante.

L'influence des langues européennes n'est pas négligeable. Le portugais a fourni au lingála, comme à de nombreuses langues congolaises, plusieurs mots pour désigner des objets d'introduction. L'apport de l'anglais est minime. Par contre l'influence du français est relativement considérable. De nombreux mots sont empruntés à cette langue, plus ou moins adaptés au parler indigène, et souvent curieusement transformés dans leur signification. Les noirs des centres, particulièrement les évolués, tâchent par ces emprunts de remédier — dans une mesure qui demeure minime, leur capacité de distinction intellectuelle étant déjà gravement atteinte — à la pauvreté excessive du lingála, en y trouvant en même temps un moyen pour se donner un air de supériorité.

Parmi les dialectes riverains ce sont le bolóki de Nouv. Anvers, le lobangi, le bleku et l'iboko qui se rapprochent le plus du lingála, sans toutefois se confondre avec lui. Quant aux dialectes de l'intérieur, le lingála se rattache, selon les éléments, tantôt à ceux-ci, tantôt à ceux-là. Les plus apparentés me semblent être le lontómbá du Lac Tumba, le lonkole du Ruki et de la Lokoló, le lompongó de la Loilaka; bien que, dans une question complexe comme celle de la parenté de dialectes très rapprochés l'un de l'autre il soit plus que difficile de donner une opinion décisive.

En examinant le vocabulaire lingála publié par les Missionnaires de Scheut de Nouv. Anvers et édité par Proost de

Turnhout, on est frappé par la quantité considérable de mots mungo qu'ils contient. Je l'évalue à 75 %, ce qui est énorme pour les parlars bantous, du moins dans cette région.

Comment le mélange de ces dialectes s'est-il produit et à la faveur de quelles circonstances ?

D'aucuns ont pensé que le lingála existait avant la colonisation, parce que ces tribus riveraines avaient entre elles des relations commerciales suivies. Ces relations sont un fait indéniable. Les indigènes de la région de Coquilhatville, p. ex., descendaient le fleuve jusqu'à Tshumbiri, qui était le grand lieu de marché entre le Bas Congo et l'Equateur. Mais cela n'implique nullement l'existence d'une « langue commerciale ». La parenté des dialectes et la facilité avec laquelle les indigènes s'assimilent les différences entre idiomes rapprochés suffisent amplement à expliquer la possibilité de ces relations. La comparaison avec ce qui a lieu ailleurs entre dialectes différents mais apparentés confirme notre opinion. Ainsi la symbiose des Batwá avec leurs « maîtres » Nkundó n'a pas produit un mélange des deux dialectes. Des emprunts se font, mais lentement et dans une mesure restreinte. Il en est de même entre « riverains » (Elingá, Baénga) et leurs voisins de l'intérieur. On connaît très vite les différences principales de l'idiome du voisin et, chacun parlant son propre dialecte, on se comprend sans peine. ³⁾

De fait, l'origine du lingála remonte aux premiers Européens et à leurs auxiliaires africains. Dans la dernière décade du

8) Constatations qui peuvent être faites également en Europe aux frontières linguistiques.

siècle précédent on employait encore très peu le terme « lingala »; on parlait le « bo-bangi » ou « kibangi », mais déformé et mélangé, se rapprochant déjà beaucoup du lingala actuel.

Il est d'ailleurs naturel que les premiers Européens notaient des mots et des expressions au hasard de leur avance le long du Fleuve. Les haltes et les postes fondés apportaient dans des mesures variées de nouveaux éléments.

Ceci explique la présence en lingalá de mots tels que *kufa* = mourir, et *njeté* = arbre, bâton, etc. Ce dernier est un pluriel qui a été compris comme étant un singulier. *Fa* (*wá*) = mourir, a incorporé définitivement le préfixe *ku*, ce qui a donné naissance à un nouveau radical : *kuf*.

Les postes d'Irebu et d'Équateurville (Coquilhatville) et les centres de commerce avoisinants, ainsi que celui de Nouvelle Anvers ont beaucoup contribué à la formation du lingalá, par l'influence du *lo-tekú*, du *lonkundó* et de quelques petits dialectes de l'amont.

C'est parce que la population des environs de ce dernier poste et jusque vers Coquilhatville était dès le temps de Stanley appelée *Bangala*, que le nom de lingalá a été peu à peu appliqué à la langue-passe-partout du Fleuve.

Le lingalá a reçu sa forme actuelle et s'est répandu grâce surtout à l'influence politique de ces trois postes. L'enseignement de la Mission de Nouv. Anvers, aussi, a beaucoup contribué à l'expansion du lingalá, mais a eu moins d'influence sur la formation de la langue.

Les auxiliaires soi-disant *Bangala* ont certainement joué un grand rôle dans l'extension du lingalá, mais ils semblent

avoir pris une part réduite dans sa formation. Ils ont simplement adopté le langage des Blancs et des premiers auxiliaires de ceux-ci. Ils y ont sans doute introduit quelques éléments de leurs idiomes et des dialectes locaux, mais dans une mesure restreinte. Ce qui est tout naturel, psychologiquement. Car non seulement ils se sont entièrement soumis aux Blancs, mais leur origine sociale les conduisait à adopter tel quel le parler de leurs maîtres.

En effet, ce n'étaient pas la haute classe, les hommes libres, les vieux gardiens de la tradition ancestrale, les chefs qui ont pris les premiers contacts avec les Européens ou se sont mis à leur service. C'étaient des orphelins, des jeunes désirent se libérer de l'autorité, des esclaves, des relégués, des otages, des criminels de droit indigène, des hors-la-loi, des sans-famille, en un mot des individus qui ne savaient pas bien leur propre langue, qui n'étaient pas attachés aux traditions ou qui n'en avaient pas, qui ne sentaient pas le stimulant de la noblesse qui, chez les Noirs, comme chez les Blancs, oblige.

LINGALA ET LOMONGO.

Il peut paraître à certains lecteurs étrange que nous ajoutons le *lomongo* à la liste des dialectes-mères du lingalá. Que ceci n'a pas encore été fait précédemment provient sans doute de ce que les auteurs ne connaissent pas cette grande langue du centre congolais. Ce qui n'est pas étonnant quand on sait qu'ils n'ont pas étudié les dialectes indigènes vivants ni établi entre ceux-ci une comparaison suffisante. ⁹⁾

9) Pourtant déjà dans *Onze Kongo*, II, 1911, p. 238, Mgr. De Boeck écrivait : Les *Bangalas* ont

Ceux qui ont pris connaissance du lomongo ne l'ont fait qu'à travers des listes fort incomplètes comme celles de Johnston et de Stapleton, ou de livres ne traitant que d'un dialecte déjà plus ou moins fixé dans la « littérature ». ¹⁰⁾ Or, une étude comparative doit prendre en considération les idiomes tels qu'ils existent en pleine vitalité et réalité, et cela dans tous leurs éléments et dans leurs variations dialectales.

En outre, les « linguistes de brousse » sont généralement trop peu préparés pour faire une étude scientifique des problèmes de comparaison dialectale. Comme leurs connaissances se restreignent souvent à un ou deux idiomes, leur horizon demeure borné. Leurs critères sont empruntés aux langues européennes qu'ils ne considèrent que dans leur forme littéraire, faisant donc abstraction des variations dialectales, réalités pourtant primordiales dans un problème de ce genre. Ce fait, comme celui d'être Européens, leur rend très ardue la compréhension du point de vue indigène, qui est cependant le premier à entrer en ligne de compte.

La tendance très commune à séparer des idiomes qui pourraient aisément se servir d'une même langue « littéraire », « culturelle », est explicable par ces faits, mais elle n'en est pas pour autant justifiée, surtout dans une matière d'une importance ca-

de tout temps entretenu des relations intenses à l'Est avec les Motembo (= Bapoto ?) et jusque près de Basoko, vers l'aval avec les Nkundu (Bakolo) et les Bobangi. Toutes ces tribus appartiennent à une même famille et leurs langues diffèrent l'une de l'autre comme le néerlandais et l'allemand.

10) Tous les livres traitant du Ionkundo-lomongo ont d'ailleurs, à l'exception de deux, été écrits en anglais, ce qui peut aussi expliquer beaucoup.

pitale pour l'avenir des peuples africains.

En étudiant d'un côté le lingalá et, de l'autre, les dialectes de la cuvette centrale, on est frappé par leur étroite parenté. Cette conclusion est encore corroborée par la comparaison avec les autres langues bantoues, qui, on le sait, forment un des groupes linguistiques les plus homogènes. Plus cette étude, à la main d'abondantes données sur les divers dialectes, est poussée, plus on est convaincu de l'impossibilité de séparer sur des bases scientifiques le lingalá des autres idiomes du groupe mongo. On doit, par conséquent, déplorer que leur évolution a été, et est encore toujours, dirigée vers la diversification plutôt que vers l'unification, et qu'ainsi la « confusion linguistique » de la Colonie est augmentée.

Les différences entre lomongo et lingalá ne sont, certes, pas négligeables, mais elles sont — à part pour ce qui regarde la pauvreté ou la richesse de moyens d'expression — généralement exagérées et n'empêchent nullement l'union. Les tribus qui peuvent faire usage du lingalá pour l'enseignement et le développement culturel général peuvent aussi facilement adopter à ces fins le lomongo, qui, comme langue purement indigène et riche à tous points de vue, présente des avantages considérables sur le lingalá même « littéraire ».

Il n'est, sans doute, pas dépourvu d'intérêt de noter ici les principales différences entre le lomongo et le lingalá, tel qu'il est décrit dans les livres récents.

Une différence considérable se constate dès le premier aspect : l'absence en lingalá d'une conjugaison négative. Dans la préface de son Cours théorique et pratique, Mgr. De Boeck écrit que : « la conjugaison négative . . . est perdue dans la langue telle qu'elle s'est généralisée. » Ce

texte veut-il insinuer qu'elle existe dans les dialectes indigènes de Nouv. Anvers? Quoiqu'il en soit, elle se trouve, d'après Mr. Tanghe (a. c. p. 353), dans le dialecte des Mbale. Il en est de même du libinja et du mónyá, comme de tous les dialectes de la cuvette. Les Balói possèdent une conjugaison négative réelle, mais relativement simple, c.à.d. constituée d'éléments assez homogènes. D'autre part, le lóleku n'a que quelques formes, tandis que d'autres sont remplacées par une sorte de périphrase ou de locution verbale, à l'aide d'auxiliaires. Cette dernière formation se retrouve aussi en lobangi qui, d'après Whitehead, n'en possède pas d'autre, à l'exception de l'impératif.

Certaines formes négatives, dans les dialectes indigènes, peuvent avoir échappé à l'attention des chercheurs, à cause de leur ignorance des tons. En libinja et en mónyá, p. ex. l'affirmatif et le négatif de quelques formes se distinguent uniquement par la tonalité.

L'absence de conjugaison négative, si elle constitue une facilité pour l'Européen, n'en est pas moins, comme le remarque encore Mgr. De Boeck, une lacune qui, du point de vue indigène est regrettable (E. Rubben, o.c. p. 47).

Les autres formes verbales, aussi, ont été réduites en lingálá au minimum absolument indispensable. Le lingálá littéraire tente de remettre en vogue quelques formes supplémentaires. Malgré tout, il reste très inférieur aux moyens d'expression variés et circonstanciés des idiomes indigènes qu'on essaie alors de périphraser tant bien que mal ou qu'on néglige purement ou simplement.

Le causatif est formé en lingálá par

le suffixe *isa* qui, en *lómongo* est réservé à certaines formes. Le suffixe habituel en *lómongo* est *ya*, qui, par euphonie, peut devenir: *eya*, *sa* ou *ja*.

Les éléments formatifs des verbes diffèrent en partie de ceux employés en *lómongo*; mais comme ils sont d'une variabilité étonnante de dialecte à dialecte, ce sont des caractères de moindre importance pour l'indigène.

Le « verbe » être se rend en lingálá par le radical *jal* ou *yal*. Au présent il prend la forme stativale se terminant en *i*: *jali* ou *yali*. Certains livres y ajoutent le radical *lo* employé e. a. dans les dialectes des Libinja, des Mónyá, des Balói, des Nkole de la Lokoló. L'usage de forme stativale pour exprimer le présent est rare (p. ex. *lobangi*, *lontómbá*, *losakanyi*, *lokutu*, *loyongo*, quelques groupes Mbólé). La plupart des dialectes la réserve au statif proprement dit et emploie pour le présent le radical *le* (ou, après élision du *l*, *e*). Le radical du passé *liki* ne se trouve que dans les rares dialectes (*lontómbá*, *lóleku*, (*iki*) et, pour le relatif, dans le *lónkole*). Ailleurs on entend soit le radical simple *ki*, soit la formation « régulière » avec *yala* ou *yaa*.

Les différences phonétiques sont, pour l'indigène comme pour le linguiste, minimes.

Le lingálá emploie fréquemment *m* au lieu de *b* de la plupart des dialectes *mongo*. De même il a souvent *p* ou *mp* au lieu du *f* de beaucoup de dialectes.

Le lingálá est resté plus archaïque que la plupart des dialectes indigènes. Ainsi il a conservé le *p* rejeté par presque tous les *Mongo* (*mosapi* - *bosai*, doigt; *nkapi* - *nkai*, pagaie; *nkopi* - *nkoi*, léopard, etc.). Il en est de même, quoique dans une pro-

portion moindre, pour le **b**. Dans cette dernière évolution le lingálá, à l'imitation du lobangi, du libinja, du bolóí, se trouve au stade le plus primitif, puis viennent successivement: le lotswá, le lokutu, le lokonda, le byembe, le lontómbá, le losakanyi, le lóleku, le lokengo, le byongo, etc., tandis que le lonkundó s. s. (dialecte principal ou du N. O.) est le plus avancé. Comparez: **biso** et **iso** (nous), **bino** et **inyo** ou **ino** (vous), **libala** et **liala** (mariage), **liboso** et **joso** (premier) **boso** (devant) **ntaba** et **ntaa** (chèvres), etc.

Ce caractère archaïque du lingálá est confirmé par plusieurs autres phénomènes phonétiques. Telle est la terminaison de certains verbes en **o** ou **e**, dont le lonkundó ne montre que de très rares exemples pour cette dernière voyelle, tandis que les dialectes des Bolóki, des Ekonda, des Nkole, des Mpóngó Imoma, des Ntombá se rapprochent davantage du lingálá.

Telle encore la présence dans beaucoup de verbes d'un **l** ou d'un **Y** initial, rejeté par la plupart des dialectes (lontómbá de Inongo ayant conservé quelques cas du **y**). Le rejet du **l** initial s'étend dans une mesure variable selon les dialectes, au préfixe nominal **li**.

La majorité des tribus môngo répugne à la prononciation de deux **l** consécutifs et en expulse un. P. ex. **soola** = conserver, pour **solola** (lingálá, lokonda, etc.); **koola** = raser, pour **kolola**; **keela** = faire pour quelqu'un, au lieu de **kelela**; etc. ¹¹⁾

Plusieurs dialectes môngo ont de même éliminé le **k** initial de certains verbes, tandis que d'autres l'ont conservé comme le lingálá des livres. La présence ou l'absence de ce **k** constitua presque l'unique

différence entre certains sous-dialectes. Ainsi on trouve:

áma = **káma** = presser en tardant;

engela = **kengela** = veiller à inspecter;

ífa = **kífa** = étouffer;

omba = **komba** = **kombó** = balayer;

onda = **konda** = **kondó** = maigrir;

baála = **bakála** = charbons; etc.

En lingálá on trouve parfois **b** au lieu du lomongo **f** (**p**). P. ex. **kaba** pour **kafa** = partager; **kiba** pour **kífa** = étouffer.

La permutation entre **l** et **b** est très rare dans les dialectes môngo. Elle se trouve dans le préfixe nominal **li** pour **bi**. ¹²⁾ Le préfixe verbal de la 2^e personne pluriel est presque partout **lo**, tandis que **bo** se rencontre en lingálá littéraire (comme dans certains dialectes), à l'imitation du libinja, du mónyá, du bolóí, du lóleku, du lobangi, du lontómbá, du losakanyi, du lónkole, du lomoma.

Pour les autres préfixes pronominaux il n'y a de variation qu'à la première personne du singulier. Le lingálá emploie **na**, comme le lobangi, le lóleku, le lontómbá, le lonkole, le lomóngó, le libinja, le mónyá, le bolóí, le libale, etc., tandis que la majorité des dialectes (et précisément les plus grands) s'en tient à la nasale syllabique simple. Pour la 2^e personne du pluriel on entend et lit aussi **bo** à côté de **lo**.

Les infixes régimes ne sont pas employés en lingálá parlé, à part peut-être dans quelques écoles ou missions. Les livres les ont empruntés à l'un ou l'autre dialecte indigène du groupe môngo. Les voici (les variantes entre parenthèses):

<i>Singulier</i>	<i>Pluriel</i>
1. n (m , nj)	to

11) Cfr. Praktische Grammatica, p. 24.

12) Cfr. notre Praktische Grammatica, p. 23.

2. ko (o) lo (bo, o, ko).

3. o (w, bo, vo, mo) a (ba, va, ka).

La forme lo pour la première personne du pluriel, donnée par les auteurs, ne se trouve qu'en lobangi et en libinja et quelques autres dialectes peut être de la région de Nouv. Anvers (comme en lingombe)¹³⁾

Pour l'infixe réfléchi, qui n'est pas usité dans le lingalá parlé; les livres donnent mi des Balói, des Libinja, etc. Dans tous les dialectes de l'intérieur on emploie ya ou a.

Les pronoms personnels du lingalá se rattachent au lobangi. Comme ce dialecte et ceux des Ntombá de Bikoro, des Eleku, des Libinja, des Balói, il emploie pour la troisième personne du pluriel un pronom démonstratif.

La classification des substantifs ne diffère de celle du lomongo que par des détails phonétiques et par la présence d'une classe bo-ma (qu'on ne retrouve que dans le lobangi, le lontombá de Bikoro et le l-leku, comme d'ailleurs aussi en lingombe) et l'absence de la classe des diminutifs i-to, phénomène qui se constate aussi dans le l-leku, le lontombá de Bikoro, le lolóki du Ruki, le l-nkole, le lompongó.¹⁴⁾

Les pronoms-adjectifs démonstratifs sont, en lingalá, réduits à deux : yo ou ye, et na, ce dernier n'étant même pas employé dans la langue courante, qui distingue les distances en ajoutant à yo les adverbes de lieu awa (ici) et kuna (là). Cette pau-

vreté se retrouve en libinja. Les Eleku et les Balói possèdent trois pronoms. Tous les dialectes de l'intérieur en ont 5 (voir notre *Praktische Grammatica*, p. 44), à l'exception du lontombá de Bikoro et, selon la Grammaire du P. Gilliard, celui du Lac Léopold II, qui n'en ont que 4.

L'indigence dans les moyens d'expression est d'ailleurs un défaut auquel le lingalá se heurte dans tous les domaines. Ainsi les onomatopées, cette catégorie de mots si caractéristique des langues bantoues, si extraordinairement riche pour exprimer les nuances d'idées et de sentiments, si utile pour donner au style sa beauté, sa finesse et sa vivacité, n'existent pratiquement pas en lingalá, ni dans sa forme « populaire » ni dans les livres.

Il en est de même des locutions figurées, des paraboles, des proverbes, etc. qui foisonnent dans les langues indigènes et qui, en leur communiquant une beauté généralement insoupçonnée des Européens, constituent une véritable mine de fine sagesse, d'humour, etc. et une source de jouissances esthétiques qu'on devrait regretter voir disparaître sous l'influence des langues commerciales intertribales.

En résumé, le lingalá est une construction artificielle au moyen de mots et de formes indigènes. Il apparaît nettement comme une déformation abâtardie du lomongo, comme une sorte de pidgin-lomongo ou de « broken » lomongo.

(à suivre)

G. Hulstaert, M. S. C.

13) Le lingombe, comme le duala et l'ewondo du Cameroun, change fréquemment t en l.

14) En kikongo aussi, certains dialectes ont pour les diminutifs, au lieu de préfixes spéciaux, la particule wa (Laman. *Grammar of the Kongo Language*, 1912, p. 239, 240, et: *Dictionnaire Kikongo-Français*, 1936 p. LXVIII, n° 140)

AUTOUR DE LA DOT

Autour de cette institution il y a évidemment quelque chose, et la remise de ces valeurs ou emblèmes a certainement une importance juridique dans la formation du mariage, mais l'importance que certains lui donnent ferait accroire que cette dot, c'est toute l'institution du mariage, qu'après avoir payé la dot plus d'autre obligation n'existe; d'autres ravalent ces paiements au prix d'achat de la femme. La dot ne mérite ni cet excès d'honneur ni cette indignité. Cependant la commercialisation de la dot et les multiples abus commis sous le couvert ou par cause de la dot prouvent le danger que les facteurs économiques font courir à cette institution et montrent le sens de l'évolution qui se dessine.

Peut-on lutter encore contre le déchéance de la dot? et comment? Certes nous avons le droit et même le devoir de diriger l'évolution de la coutume en imprégnant les esprits de vérité et de civilisation: la coutume évoluera alors d'elle-même par persuasion sans qu'il soit besoin d'en devancer l'évolution par pression. Pour que l'évolution se fasse en sens unique, nous devons avoir des idées précises sur la dot et sur le mariage. Et il faut donc avant tout déterminer la place exacte qu'occupe cette dot dans le mariage.

Et d'abord puisque unanimement on admet que le vocable « dot » est faussement attribué à cette institution, qu'un autre versement matrimonial, (le Nkumu des Nkundus) correspond à la vraie définition mais qu'on est obligé de l'appeler contre-dot ou

douaire parce que la place est prise par un usurpateur, soyons honnêtes et francs, et ne favorisons pas l'usage de faux noms: provisoirement faute de mieux, appelons fausse dot le paiement fait au pater familias; la vraie dot étant par définition la contribution aux charges du mariage.

La fausse dot est évidemment un élément du mariage, mais de quelle nature, de quelle importance?

Le mariage est à la fois un acte et une institution: L'acte c'est le fait juridique plus ou moins cérémonieux qui fait adhérer à l'institution.

L'institution c'est l'état de mariage, la situation qui perdure entre les époux et envers la société. Cette institution est immuable; son degré de perfection seul varie dans le temps. Aussi la définition du mariage « institution » reste-t-elle la même et dans le droit naturel, et chez Portalis et actuellement; « c'est la société permanente et naturelle de l'homme et de la femme ordonnée par l'auteur de la nature pour la procréation et l'éducation des enfants et pour le secours mutuel des époux. »

Issu du droit naturel le mariage institution indigène sera donc dans son essence conforme à l'institution universelle. Car le droit naturel ainsi que le soulignait Portalis, dirige les lois, les commandent, il sert de boussole, les lois de compas. Et donc si la fausse dot était un élément de l'institution du mariage nous perdriions notre temps en envisageant son évolution possible.

Mais à côté de l'institution du mariage, du statut des gens mariés, il y a l'acte

d'adhésion, ou le contrat par lequel on s'engage à vivre selon les lois qui règlent l'institution, comme le religieux par ses vœux embrasse la vie monastique.

Cet acte est essentiellement variable dans ses formes. Il a varié dans le temps, il varie encore dans l'espace mais le fond juridique c'est toujours le consentement. Et de tous temps, droit civil et ecclésiastique ont reconnu la définition « *Nuptias consensus et non concubitus facit.* »

Tout au plus a-t-on admis que le consentement consacre le mariage et que la cohabitation le consomme.

Le moyen d'aboutir à ce consentement fut le rapt, fut l'achat ; chez nous le consentement est donné en présence de l'officier de l'Etat Civil ; chez d'autres le sacrement que les époux s'administrent eux mêmes à l'église vaut mariage légal, ailleurs le mariage au temple vaut acte d'état civil.

Le consentement, tout en étant essentiellement libre, peut donc être obtenu par pression. Celle-ci est assez vive dans le rapt et dans l'achat. Puis lorsque le mariage est moins une affaire individuelle qu'une affaire clanique, que plus d'intérêts donc entrent en jeu, il est naturel que le consentement des uns subisse encore la pression des autres, comme dans une assemblée la minorité se rallie à l'avis des autres. Chez nous dans le but de mieux assurer la pleine liberté du consentement le « *Oui* » sera prononcé devant le prêtre ou l'officier d'état civil. Mais là encore le consentement pourra être donné par obéissance ; cette obéissance si elle est raisonnée reste libre et ne saurait vicier le consentement.

La conception juridique de l'acte varie aussi.

On conçoit d'abord que le consentement doit être acheté (ex. la loi Mosai-

que, le code d'Hamurabi, les anciens Germains, la *coemptio* des Romains) puis l'on arrive à la théorie du contrat librement consenti. Mais devant l'argument des partisans de l'amour libre : « le consentement mutuel dénoue ce qu'il a noué » l'on en vient de nos jours à la théorie de l'adhésion ; Le mariage est considéré comme une situation institutionnelle qui prend naissance dans un contrat. L'on ne pourrait mieux caractériser la théorie qu'en comparant le mariage au statut des fonctionnaires d'un état. En effet comme le mariage - institution, le statut c'est l'ensemble des droits et des devoirs. Le statut fait l'objet de dispositions législatives. On y adhère ou on n'y adhère pas. Mais l'on n'a aucun droit d'en discuter les dispositions, d'en admettre une partie, d'en rejeter ce qui déplaît. Et de même le statut du mariage est fixé par la loi ou la coutume ne varietur pour tous.

En principe n'importe comment l'adhésion au statut est donnée, de quelle façon le consentement est exprimé et ratifié, le contrat existe, les rapports naissent entre époux et vis-à-vis de la société. Mais si des formes sacramentelles d'expression de consentement et d'acceptation sont prévues par la loi ou la coutume, ces formes évidemment seront seules habiles à créer le contrat. Ainsi dans la société indigène pour créer le mariage il faut que le consentement soit échangé entre époux et ratifié par l'autorité coutumière.

Ici intervient la dot, mais la dot en soi n'est rien. Ce n'est pas un fait juridique, ce n'est pas acte, c'est un objet inerte. Comme le bloc de marbre du bon Lafontaine « sera-t-il Dieu, table ou cuvette ? » c'est par sa destination en effet que cet objet acquiert le caractère de dot, et le fait juri-

dique sera donc la « remise de dot » un geste et non une chose.

Cette remise de dot est certainement un des moyens conventionnels d'exprimer le consentement indispensable et sa ratification. Mais on peut concevoir bien d'autres modes d'expression du consentement, et l'on peut concevoir donc bien d'autres actes que la coutume pourrait adopter comme tels.

La dot n'est pas le seul et unique mode possible. Aussi dans chaque région la dot a-t-elle une importance variable et nulle par autant qu'on nous le dit ici. Dans bien des régions il est possible de se marier sans dot. Voir Bulletin Jur. Ind. 2^e année p. 149 p. 51 id. 216-55-64-148 Jur. Ind. p. 294 id. 219-1937 p. 163 p. 30. Et il est des formes de mariage qui ignorent la dot tel le Lusalo (Voir Rev. Jur. Ind. p. 261 étude du R. P. Louillet et jugement d'Ankoro id. 1939 p. 95). C'est un mariage monogamique par échange de sang. Ce mariage dit l'auteur est empreint d'une telle beauté morale qu'on peut faire un rapprochement entre Lusalo et mariage chrétien.

Et la forme du mariage chrétien, son cérémonial peuvent très bien aussi témoigner du consentement, et être admis par la coutume à titre d'acte de mariage. Ce n'est qu'une question d'évolution de la coutume. A titre transitoire il se conçoit fort bien qu'on ajoute au cérémonial religieux la formalité laïque de remise de dot. En effet l'évolution de la coutume n'est pas encore assez expresse et l'évolution politique et sociale de la chefferie n'est pas encore assez marquée. A côté du contrat entre époux, la mentalité indigène par tradition attache encore grande importance au contrat avec le clan, et à la ratification du chef. Tant que

cette autorité du chef restera effective il faudra compter avec elle. Mais cette autorité est déjà bien faible.

A quelle institution cet acte d'adhésion va-t-il s'appliquer? Au point de vue de la morale et de la conscience les époux seront liés à l'institution du mariage religieux avec ses conséquences d'indissolubilité complète. Mais au point de vue civil ce cérémonial ne pourra lier qu'à l'institution de droit civil, car il n'y a pas de religion d'état chez nous: la liberté des cultes, garantie par la charte coloniale, assure à chacun le droit de pratiquer sa religion d'une manière complète, comme contre partie la religion ne peut prétendre à voir ses prescriptions sanctionnées par la loi civile P.B.V^e Religion 2. 3. et cultes. Et donc au point de vue civil cette adhésion ne saurait lier qu'à l'institution du mariage civil. Or le droit civil, écrit ou coutumier, autorise le divorce de tous; les convictions religieuses ne sauraient être opposées par celui aux griefs de qui le divorce est demandé et le juge du divorce n'a pas le droit de rechercher si à côté du mariage civil il y a un mariage religieux; le droit écrit, la coutume fixent les causes du divorce; et si l'une de celles-ci est établie le juge doit appliquer le droit et prononcer le divorce.

Depuis notre arrivée ici la fausse dot a considérablement évolué et elle évoluera encore. Jadis les multiples paiements que fait l'indigène, pour cause de mariage, étaient bien distincts, et chacun avait sa raison et sa signification propre. Et parmi ces multiples paiements, il y avait une véritable dot; contribution aux charges de mariage, ce que l'ethnographe est obligé d'appeler contre dot. Mais par ignorance ou par paresse nous avons confondu tous ces paye-

ments sous le faux vocable de dot. Et les indigènes eux mêmes n'attachent plus d'importance à tous ces paiements divers. Seul le chef de famille a su garder ses prérogatives, seule la fausse dot subsiste mais tend de plus en plus à devenir un réel prix d'achat, achat non pas de la femme car le code pénal le défend (art. 12) mais achat de la ratification que le chef de famille doit donner. L'accord avec le clan passe au tout premier plan, tandis que l'union des époux reste dans l'ombre et la vraie dot tombe en désuétude. Seuls subsistent les abus du commerce de dot, les ruptures par cascade; le bonheur des époux ne compte plus pour les parents mais seulement le bénéfice qu'ils peuvent tirer du mariage d'abord, d'une rupture et remariage ensuite.

La caractèrè du noir et la pression des facteurs économiques mènent à ces abus de la dot.

Partout dans toutes les sociétés le facteur économique joue son rôle dans le mariage. L'homme doit vivre et cette nécessité le pousse à l'association. Evidemment ce n'est pas un idéal que le mariage pour motif économique, mais c'est un fait à constater. Et même chez nous la vraie dot provoque des marchandages entre familles. Mais là l'intérêt des parents n'est cependant pas entièrement mercantile, ils veulent que la situation économique de leurs enfants soit un gage de la solidité de l'union.

L'influence économique a gâté la dot. La dot est commercialisée. Et nous ne saurions reagir contre le mal qui a été fait. Il faut en cela être réaliste et non utopiste. Il ne faut pas demeurer fasciné devant la dot de jadis mais considérer ce qu'elle est devenue actuellement car la civilisation indigène évolue même si l'on n'est pas satisfait

de certains côtés de cette évolution. La situation n'est plus celle d'avant notre occupation et il est impossible de faire machine arrière. Donc il ne reste qu'à canaliser l'institution dotale vers un moindre mal, et vers une forme qui cadrerait beaucoup mieux avec le mariage chrétien et tâcher de faire de la fausse dot une vraie dot, une contribution aux charges du mariage: une communauté de biens à côté de la communauté des corps et des âmes, de façon à créer l'intime communauté. Car la vie commune restera vide de sens si elle n'embrasse pas aussi les intérêts. Tandis que la fausse dot détruit la personnalité de la femme, elle remplace même la femme dans la conception indigène (mariage par remplacement) et par l'abus du commerce des dots, elle ne saurait que diviser les ménages.

La fausse dot correspond à une situation sociale et politique. La famille patriarcale formait jadis un véritable état, et le chef possédait tous les pouvoirs qu'un état partage entre divers organismes, donc il devait intervenir dans le mariage institution publique pour le sanctionner. Mais actuellement l'autorité du chef s'intègre dans l'organisation politique générale et c'est l'état qui doit sanctionner l'institution. Néanmoins le paiement au chef de famille se maintiendra par la force acquise par tradition tant que se maintiendra l'autorité du pater familias. Celle-ci ébranlée ou les enfants soustraits à cette autorité en travaillant dans les centres ou dans les camps, la fausse dot, expression du consentement du chef dans le contrat clanique, prix de la ratification du contrat civil par l'autorité publique, n'aura plus de raison d'être. Comme chez les Germains, chez les Romains, chez les Babyloniens, chez les Juifs l'évolution

de la dot doit se faire avec la disparition de l'autorité patriarcale. Car c'est bien l'autorité politique du chef qui intervient ici et non le droit paternel. Le consentement de parents n'est pas une condition essentielle du mariage. Le droit canon l'a toujours affirmé, et les législations modernes attachent de moins en moins d'importance à ce consentement.

Mais là bas, l'évolution fut lente et naturelle. Ici elle sera rapide et artificielle; par l'apport de notre civilisation nous brusquons leur évolution et celle-ci risque de devenir chaotique. Plutôt que de tomber dans le désordre, ne vaut-il pas mieux tendre à remplacer cette fausse dot par autre chose, pousser l'évolution dans le sens suivi par tous les peuples civilisés, et donner à la vraie dot l'importance qui lui revient, importance qui doit rester secondaire cependant, l'importance primordiale restant au consentement.

Il n'est évidemment pas question de bouleverser les institutions coutumières. Ce n'est pas notre rôle. Mais notre rôle est de guider l'évolution et « de ne modifier les institutions que pour assurer le respect des règles essentielles que nous estimons nécessaires pour ménager à l'autorité européenne la direction et le contrôle indispensable. (Nouvelles Procéd. Cong. T. III N° 890 par M. Schier) » L'achat du consentement du père de famille ne se justifiant plus, la sottise vanité de la femme tière de la somme payée pour elle, peut trouver aliment dans la dot contribution aux charges. Et chaque fois que le paiement au chef de clan s'avère impraticable ou impossible, parce qu'en fait les futurs n'ont plus de chef de clan, pourquoi ne pas tendre à faire admettre sur le même pied la dot véritable et faire des paye-

ments matrimoniaux une communauté entre époux. Et de fait les chrétiens groupés autour des missions vivent séparés de leur clan. Une coutume peut se former considérant le mariage sacrement comme suffisant à titre d'acte d'adhésion à l'institution civile du mariage.

Mais pour permettre cette évolution, gardons nous de donner une importance trop grande à la fausse dot. Ne nous obstinons pas à prétendre que la dot est le titre du mariage, mais essayons de comprendre que jamais un morceau de fer ne saurait créer un droit. Et ce morceau de fer ne saurait pas davantage être une preuve, car à défaut de preuve littérale, seuls l'aveu et le témoignage peuvent prouver. C'est le geste de la remise de dot qui peut seul avoir une signification juridique, et ce geste aussi sera prouvé par l'aveu ou le témoignage.

Mais, expression du consentement, ce geste est susceptible d'être remplacé par tout autre acte d'adhésion à l'institution. Et contre la théorie qui prétend qu'il n'y a pas de mariage possible sans dot opposons la théorie actuellement admise en Europe et qui doit être admise au Congo aussi: « Dès qu'il y a célébration du mariage ou simplement un signe extérieur constituant une apparence de célébration, dès qu'il y a un titre quelconque dont on puisse se prévaloir, on ne peut parler que de mariage annulable. Seule la nullité s'impose et non l'inexistence. » (Nouvelles, du mariage N° 406.) Et l'auteur cite l'autorité de Planiol et Ripert, de Colin et Capitant, de Lochré, de Fenet.

Mais la nullité résultera moins de la forme que des conditions de validité du mariage, moins de la dot que du consentement.

La secte secrète DES MANI A LUKOLELA

Il existe tout le long du Fleuve une association, en partie secrète, en partie et officiellement entraide mutuelle entre les adeptes. C'est la secte des Mani. A première vue, elle ne semble être qu'une association, un syndicat de tout ce qui est un peu évolué, de tout ce qui touche un peu au service du blanc : boys, soldats, clerics, ménagères, etc . . . où les intérêts sont mis en commun. Mais où cette secte devient immorale, nuisible et injurieuse pour notre religion, c'est que cette association est calquée sur des rites, des réunions imitées de la religion catholique, comme on le verra dans l'exposé de ce que nous avons pu savoir de sa marche et de son organisation.

ORIGINE ET HISTORIQUE.

A peu près tout le monde est d'accord pour dire que cette secte vient de l'Uele, de la région des Azande où un certain Bangula l'y aurait fondée vers 1900.

Elle aurait une part de ses origines dans la secte des « Nebedji » de l'Uele et une autre dans celle des « Mbanga » originaire du Lade. Ainsi l'affirme Mgr Six dans sa remarquable étude sur cette secte, étude à laquelle nous aurons fréquemment recours (Cf Revue Congo, juillet 1921, p. 226 - 241).

Cette secte s'est répandue très vite parmi tout ce qui touche à l'entourage du Blanc : matelots, serviteurs, soldats, ména-

gères. Elle serait descendue de l'Uele à Boma et se serait ensuite propagée en remontant le fleuve : Léopoldville, Coquilhatville, Stanleyville. C. Camus (Revue Congo, 1921, mai, p. 731 - 735) affirme que pour la région de Kindu, la secte aurait été apportée par les porteurs et le personnel Zande qui accompagnaient les militaires qui, venant de l'Uele, se rendaient au Tanganyika au début de la campagne africaine orientale.

Actuellement, le Mani est établi, non seulement dans les centres, mais également à l'intérieur. Rares sont les villages, de l'avis des mani eux mêmes, où on ne rencontre pas des adeptes.

Il va sans dire, que cette secte a subi des remaniements et des infiltrations selon les milieux des centres ou des peuplades où elle s'est propagée. Ici des habitudes sont tombées en désuétude, là de nouveaux rites s'y sont joints. On comprend que de région en région, certaines pratiques diffèrent tout en gardant leur raison d'être commune.

Cette étude portera donc sur l'organisation Mani, dans les centres agricoles et forestiers de Lukolela, où la population d'origine variée travaille depuis des années et est en contact avec tous les bateaux qui déservent le fleuve.

BUT DE LA SECTE.

Monseigneur Six marque tres bien

le triple but de la secte : se préserver de tout mal, se procurer du bien être, nuire à ses ennemis.

1) Se préserver de tout mal : « En effet les adeptes se proposent d'écarter les mauvais esprits ou génies, de leur interdire l'entrée de leur maison, de leur lit, de se prémunir contre les mauvais coups et en voyage de défendre leurs biens et plantations contre tout ce qui est nuisible ».

De plus, le Mani procurerait à ses membres une certaine immunité vis-à-vis de l'autorité européenne, voir même vis-à-vis de l'autorité indigène, pour autant que celle-ci n'est elle-même pas affiliée. Ainsi les palabres des adeptes paraissent aux yeux des juges des palabres anodines, anodines par suite les punitions. Cette immunité provient d'une certaine inviolabilité contre les attaques des étrangers, par suite de la « médecine mani ».

2) Se procurer du bien être matériel : « Bien du corps : force des muscles, santé du corps, beauté, attrait, guérison des maladies, conservation des forces. Acquisition des richesses : et pour atteindre ce but, tous les moyens sont bons, moyens honnêtes comme le travail, le commerce et moyens malhonnêtes : vol, prostitution, adultère. C'est ainsi que les boys et les serviteurs ont hâte de se faire adeptes, afin de pouvoir détourner à l'insu de leurs maîtres les objets et l'argent que leur cœur convoite. Et si jamais un différend venait à surgir avec leur Blanc, grâce à Mani il ne serait guère sérieux.

3) Nuire à leurs ennemis : « Pour cela, les adeptes disposent de quantité de plantes, qui peuvent occasionner la maladie ou la mort de ceux ou de celles auxquels ils en veulent, et ils invoquent Mani pour qu'il

se charge de leur vengeance. »

A Lukolela, le Mani se présente aussi sous forme d'entraide mutuelle des adeptes. Elle va rarement jusqu'au vol, fréquemment jusqu'au recelage des objets volés. C'est une variante importante à noter pour cette région.

CULTE ET DOCTRINE.

La secte est dédiée à l'Esprit de Mani ou Yanda, esprit mâle qui a comme supplément l'esprit femelle Yanda Mwasi ou Ndasu.

Ces Yanda sont des sculptures représentant ou l'homme ou la femme, sculpture en bois sacré, à Lukolela en « monkonko ». Seuls les grand prêtres ou prêtresses ont le droit de posséder ces statuette, gardées ordinairement dans une boîte et enfermées dans une caisse, soit même cachées en terre. Eux seuls peuvent les prendre en main et leur parler. Leur hauteur varie selon la commodité, de 5 cm, de 10 cm, fréquemment de 30 cm. La détention de ces statues oblige à une offrande de temps à autre, soit 5 ou 10 centimes, « afin que Yanda puisse manger ».

Parfois il y a une hutte, toute petite, qui sert de temple et de demeure à Yanda ou Mani. A Lukolela, ces huttes installées lors d'une initiation ou d'un repas, sont démolies après la cérémonie, à cause que les passages sont trop fréquentés. Presque toujours on les fait dans un endroit assez isolé, près d'une rivière ou d'un marais. C'est dans ce soi-disant petit temple que devrait être conservée la statue de Mani ou Yanda, exposée sur un socle. Là aussi on devrait conserver une braise du bois sacré qui a servi à préparer le repas sacré.

Ailleurs on y conserve aussi un serpent vivant, frère et protecteur des adeptes Mani.

Le grand culte du Mani consiste à aller prier les statuettes et le serpent vivant. Ceux des grades supérieurs peuvent contempler Mani : pour cela, ils posent le coude droit sur la table en soutenant le menton par la main : ils regardent le fétiche pendant que le grand prêtre de garde se tient du côté droit.

Naturellement cela ne va pas sans payer le dirigeant de la secte ou le détenteur de la statue. Alors on expose à Mani sa prière : par exemple, quelqu'un qui médite une vengeance, ou bien quelqu'un qui se sent attaqué, puis on se retire assuré de l'aide et de la protection du grand Mani. On peut lui exposer aussi tous les désirs intimes du cœur, même immoraux, et Mani se chargera de les faire aboutir. Pour donner plus de force à leur demande, certains pendent à côté de la statuette une perle en grosse verroterie enfilée sur un anneau en cuivre ou même sur un simple brin d'herbe. On peut en ce cas se retirer assuré du succès.

L'enseignement mani se réduit à peu de chose. Tel qu'il nous fut donné de le dépister : il se réduirait à ceci :

Mani est grand, tout puissant, il peut tout et sait tout.

Mani surpasse Dieu : on n'en peut parler qu'avec respect.

Les adeptes ne se volent pas entre eux, ne tuent pas leur prochain du mani, au contraire, ils s'entraident toujours.

On ne parle de mani qu'entre adeptes. En dehors le secret le plus absolu. Ne pas en parler au prêtre, même en confession, car Mani est bon et il n'y a donc pas lieu de s'en confesser.

Celui qui transgresse les lois mani paiera une amende plus ou moins forte ; un délit grave peut aller jusqu'à des peines corporelles. Celui qui parlerait de mani en confession sera atteint de maladies mystérieuses et inguérissables.

Quelqu'un est-il fâché avec un mani, qu'il ne le montre par du doigt, il tomberait malade. On ne montre du doigt que les étrangers, les nguburu, c'est-à-dire ceux qui ne font pas partie de la secte.

Il y a, en plus, une multitude de défenses ou tabous, surtout de manger de certains mets. Nous en reparlerons plus loin.

ORGANISATION DE LA SECTE.

Initiation. L'initiation équivaut au baptême.

Pour devenir mani, la personne qui le désire se rend chez un adepte « moyengwa » ou un prêtre « bonkoto moke » de son choix. Il lui fait un cadeau personnel de 5 à 10 francs en le priant de vouloir l'initier au mani. Celui ou celle qui accepte devient le parrain ou la marraine et s'en ira proposer le désir de son filleul au grand prêtre ou « bonkoto monene ». La question sera examinée par celui-ci lors d'un repas sacré ou d'une réunion d'adeptes. Si l'aspirant est censé être sérieux, avoir les qualités voulues, et n'être pas présumé un traître, il sera admis.

Alors son parrain, ou sa marraine, l'informe de la décision. Il reste encore libre et peut retirer sa demande. S'il persiste dans sa demande, le prêtre ou la prêtresse de son secteur, lui donnera la « médecine nécessaire ». Celle-ci consiste dans de l'écorce d'arbre « bikenge, » écorce carbonisée et pilée avec du sel indigène, le tout réduit en poudre noire : ceci constitue un médica-

ment ou préservatif que l'aspirant gardera chez lui. Il reçoit également un insigne qu'il peut porter : des bâtonnets d'environ 1 cm. plus ou moins nombreux selon le cadeau initial versé, bâtonnets appelés à Lukolela « mpiki » et que l'aspirant portera au bras, au-dessus du coude ou à la hanche.

Ensuite on désignera au futur adepte une sous-prêtresse, chez laquelle il ira faire des séances répétées en vue de recevoir l'instruction de futur membre. Voici en quoi consiste cette instruction :

Devoirs et avantages du Mani.

Un mani n'a pas peur des démons ni des esprits. Il n'insulte pas son prochain, cependant il peut punir une personne qui lui a fait du mal.

Un mani ne boira pas de l'eau de pluie. S'il voyage en pirogue il ne boira pas de l'eau du fleuve ni de rivière. On ne peut boire qu'une fois amarré à terre. Il n'urinerà pas dans l'eau, car l'eau est l'habitat du crocodile.

Il lui est défendu de manger de certaines bêtes et de certains poissons. Seulement ces aliments ne sont plus interdits quand ils sont préparés avec certaines herbes sacrées que fournissent les prêtresses contre rétribution.

Afin d'empêcher toutes influences néfastes, le matin au lever et le soir avant d'aller se coucher, il crachera de l'eau dans la direction des quatre points cardinaux.

Rapports mutuels.

Les manis ne peuvent se rencontrer sans échanger un salut. Pour cela ils se donnent la main d'une façon spéciale. Ils doivent le salut également aux serpents, leurs frères.

Quant un mani entre dans la maison d'un co-religieux, il lui donnera le « boye » ou salut. Souvent il jettera à terre une pièce de 5 ou 10 centimes, signe d'initiation et moyen de se faire reconnaître surtout à l'étranger. Celui qui reçoit, doit recevoir son hôte avec beaucoup de prévenance et lui présenter ce qu'il a de meilleur. Il lui présentera au moins un verre d'eau. Le visiteur boira l'eau et fera semblant de cracher dans le visage de son hôte, qui doit répondre « boye ».

Un mani ne mange pas habituellement avec des étrangers à la secte. Si pendant qu'il mange, une casserole tombe du feu, il ne peut plus en manger le contenu. De même, il ne peut plus continuer à manger si, mangeant à deux ou plusieurs, l'un dit que la nourriture est chaude ou si quelqu'un attire l'assiette à lui : ceci pour protester de l'égalité entre frères.

Dès qu'un homme ou une femme mariée est entré dans la secte, il ou elle n'aura de cesse avant d'y avoir fait entrer son conjoint. Menaces, privations, désertion du foyer : il faut avoir recours à tous les moyens.

En voyage.

Un mani qui se rend en voyage est toujours muni de sa perle bleue ou « mangengela » attachée soit sur une bague, soit sur un bracelet, soit dans les cheveux : de la sorte il sera reconnu par ses frères et sœurs dans le mani, et invité par eux, il jouira de la plus grande hospitalité.

Si le long du chemin il rencontre des fourmis rouges, il doit prendre un brin d'herbe et le leur jeter. Si avant de partir il rencontre une caravane de ces fourmis, il est inutile de continuer le voyage, il rencon-

trerait des malheurs et l'affaire qu'il a l'intention d'aller traiter aurait une issue fâcheuse.

Vis-à-vis de l'autorité.

L'adepte mani doit respect et soumission absolue aux autorités prêtres, prêtresses, grand-prêtres et grand-pretresses. Il ne peut leur mentir et il a comme devoir d'exposer ses affaires et celles des autres en toute sincérité. Les gradés, par contre, ne peuvent pas refuser le «boye» ou salut des adeptes, sauf si celui qui salue est en palabre avec un autre prêtre. L'adepte mani est tenu de fournir du travail gratuit à ses chefs.

La foi de l'adepte doit être sans peur, car l'assemblée a des «médecines» et des «préservatifs» qui lui seront remis le jour du baptême et qui le protégeront. En cas de maladie, il existe des herbes, des produits qui le guériront.

Mani et serpent.

Si un mani rencontre un serpent vivant en route, il se gardera bien de fuir ou de se sauver. S'il le tue, lui-même mourra le lendemain. Au contraire, il lui donnera aimablement le bonjour : «Frère bonjour» en lui jettant un brin d'herbe ou une petite pierre, sans lui faire du mal. Alors le frère serpent s'arrêtera, lèvera la tête et l'abaissera pour répondre au salut. Si un mani voit un étranger à la secte, qui poursuit un serpent, il ne peut pas s'arrêter et regarder. Si cependant il y a d'autres personnes présentes, il peut passer un serpent mort sans s'en soucier. A plus forte raison un mani ne peut ni tuer un serpent, ni en manger.

A toutes ces prescriptions, il y a des sanctions en cas de désobéissance, particulièrement pour avoir manqué au secret et aux bonnes relations mutuelles. Le grand prêtre indique la peine. Une des plus com-

munes et des moins sévères est d'enfermer le coupable pendant un jour entier. Mais presque toujours le délinquant peut racheter sa peine avec de l'argent ou des dons en nature. En cas de grave délit on a recours au poison, soit pour simplement rendre malade, soit pour punir de mort.

Ceci est, en abrégé, la teneur du catéchisme mani, transmis oralement lors des initiations.

Le futur mani suffisamment instruit et jugé apte à devenir un bon membre de la secte cherche donc son «père et mère» de baptême. Ces deux-ci d'accord avec le prêtre fixeront le jour d'admission.

Le grand prêtre qui admettra le prétendant, fait préparer par deux adeptes l'endroit où aura lieu la cérémonie. C'est à Lukolela, un endroit en forêt, près d'un ruisseau ou d'un marais, voir même dans un coin le long du fleuve, mais toujours loin des chemins et des sentiers fréquentés. Les deux adeptes ferment l'eau par deux barrages. Au milieu et au-dessus ils tirent des lianes et les couvrent ; cela forme ainsi une espèce de maison, sous laquelle devra passer l'aspirant. Les deux préparateurs cherchent de l'écorce de l'arbre «bobaka» et la rapportent au grand prêtre, qui lui, entretemps, a préparé également ses «médecines» et ses instruments.

Le même soir, habituellement vers 7 à 8 heures, par léger clair de lune, les invités se rendent au lieu de la cérémonie, le plus possible par des chemins différents. Ce sont le prêtre officiant, une ou plusieurs sous-pretresses, les parrain et marraine, le prétendant et quelques autres adeptes.

(à suivre)

A. Windels, C. M.
Bikoro.

Un abus dans LA PRATIQUE DU DIVORCE

Le mariage Nkundó comporte essentiellement l'intervention du ndonga, arbitre et témoin public, qui est le représentant, non seulement des personnes contractantes, mais encore des groupements auxquels ces personnes appartiennent. Ce mariage ne constitue pas seulement un contrat privé entre deux particuliers, mais il suppose, en même temps, une convention entre deux groupes familiaux ou claniques. Le contrat matrimonial n'exige pas uniquement le consentement mutuel des deux futurs époux, mais il réclame aussi l'agrément des deux familles, dont l'une doit livrer la femme et l'autre la recevoir. C'est pourquoi le ndonga qui mène la transaction et lui donne un caractère public, ne s'adresse pas précisément aux futurs conjoints, qu'il représente publiquement, mais plutôt aux groupes sociaux, et c'est leur assentiment qu'il s'efforce de gagner, pour faire aboutir le mariage. De sorte que le contrat matrimonial produit un double effet, celui de la liaison entre les époux et un lien aussi entre les deux familles, celui du lien matrimonial qui s'appelle *liáá*, et celui du lien interclanique qui s'appelle *likiló*. Le lien interclanique ne constitue pas seulement un rapprochement amical entre les parents des contractants, mais il établit un état d'association publique, dans le but de stabiliser le mariage et de garantir l'existence et la valeur du titre du contrat. Ce qui rend évident que le contrat matrimonial est une institution

d'ordre public.

Si l'existence et la valeur du titre matrimonial dépend d'un ordre public, il résulte de là que l'annulation du contrat n'est pas du pouvoir des seuls contractants, et que la dissolution du mariage nécessite une procédure publique.

Dans les affaires matrimoniales du coutumier Nkundó, la cause réclamait l'intervention du *likiló*, c'est à dire des deux chefs de famille et de leur conseils, et ceux-ci chargeaient le *ndonga* d'agir en leur nom et avec leur autorité. Celui-ci essayait une procédure en garantie, c'est à dire de conciliation gracieuse, familiale. La femme recevait de lui conseils et semonces. Il l'autorisait à se retirer chez son père, lorsque le mari avait violé le contrat, et il obligeait celui-ci de constituer un titre reconnaissant du droit lésé. Si la femme outrepassait la décision de son arbitre, ses pères et mères lui donnaient la semonce. En cas de besoin le témoin intervenait auprès des parents de la fille; en cas extrême, il réunissait les conseils de famille en un conciliabule, appelé *bolondo*. Toute cette procédure est de conciliation et s'essaye à inspirer la crainte aux désunis. Quand le *wángo wá böju*, la procédure gracieuse, ne réussit pas, c'est le *wángo wá böfölu*, la procédure comminatoire, à laquelle on recourt comme dernière tentative.

Quand la décision de l'arbitre est obstinément violée et que la réconciliation

s'avère impossible, le garant du mariage fait alors usage de son droit public, inter-clanique, et déclare la guerre entre les deux parties. Il reconnaît alors l'état de fait et pour y mettre fin, il prononce la dissolution du mariage, en ordonnant l'annulation du titre.

Voilà le droit Nkundo en matière de divorce, et ce droit n'a pas déchu, quoique, durant l'époque de transition, au temps de la désorganisation, quand la justice indigène resta incomprise et débilitée par l'intervention souvent maladroite et incongrue du personnel colonial, il y ait eu un excès d'émancipation du côté de la femme. Durant la période d'indécision, la femme a profité de la situation d'une manière scandaleuse et malfaisante. Je connais telle région de l'Equateur, où l'institution matrimoniale avait perdu toute sa consistance et où la femme, abandonnant toute retenue, passait d'un mari à un autre, avec une désinvolture et une mobilité qui causait un véritable désarroi. Heureusement, ce stade de désaxation a été aujourd'hui quelque peu dépassé, mais il ne sera entièrement éliminé que par une intervention éclairée et énergique des autorités. Les juridictions indigènes ont été organisées dans le sens de la préservation et de la consolidation de la coutume. La justice, exercée autrefois par le chef de famille et son conseil, a été reprise par les tribunaux indigènes, lesquels sont contrôlés et guidés par la magistrature de la Colonie.

Cependant, puisque les personnes investies de fonctions juridiques, dans la nouvelle organisation, sortent d'un milieu gravement déséquilibré, il va sans dire que la conscience précise de leur rôle nouveau et public, et le dévouement professionnel

sont encore très défectueux, et que souvent les juges indigènes exercent leurs fonctions sans aucun sens de responsabilité, et qu'ils restent enclins à se servir eux-mêmes, plutôt que de servir leur fonction publique. De là des infiltrations d'influences malfaisantes qui se produisent et qui sont voulues ou tolérées par les juges. Ainsi m'a-t-on affirmé de science certaine, que, dans certains tribunaux, le nkanga est régulièrement présent à l'audience, dans le but de faire peur et d'entraver les déclarations des inculpés et des témoins.

Toutes les considérations qui précèdent n'ont pour but que de fournir des éléments qui puissent servir à la solution d'un problème qui est d'actualité et qui me semble plein de conséquences. Dans la Tshuapa on vient de signaler de nombreuses annulations de mariage avec restitution de la dot, et ce sans aucun recours à la juridiction publique indigène. Le fait a été contrôlé, en consultant les registres du greffe, où aucune mention n'est faite de ces cas. Le certificat d'identité a été remanié, probablement par le collecteur indigène de l'impôt, qui a biffé le nom de l'épouse et l'a, le cas échéant, remplacé par celui d'une nouvelle conjointe. Cette intervention non officielle ne doit-elle pas être considérée comme un abus de pouvoir? Suffit-il, pour rendre valable un divorce, qu'un secrétaire de chefferie qui déjà fait au livret d'identité des inscriptions renseignant la situation familiale efface le nom de l'épouse, ou le remplace par un autre? Que le livret d'identité ne soit qu'une simple pièce administrative européenne, ou de droit écrit, et que ce qui y est énoncé ne serve que de simple renseignement entre agents d'administration, sans pouvoir jamais constituer un titre juridique de droit civil entre parties, soit; mais les indigènes ne

l'entendent pas ainsi, et il croient, par l'inscription, échapper au contrôle des autorités publiques coutumières et établir par eux-mêmes une nouvelle situation publique intangible. Il me semble qu'un tel procédé constitue un désordre public, qui tend à prolonger le relâchement de la vie familiale, que la nouvelle juridiction indigène a comme tâche de refréner.

C'est la conviction que nous nous trouvons ici en face d'un mal qui entame l'action bienfaisante des tribunaux indigènes, qui m'a induit à mettre cette affaire devant le public par l'intermédiaire de *Aequatoria*.

† E. Van Goethem
Vic. Apost. Coquilhatville

MARIAGE : DOUBLE CONTRAT ?

Il a été mis en avant que le mariage exogamique comprend deux contrats distincts, l'un passé entre pères, l'autre entre époux, et que la livraison d'objets pour cause de mariage est accessoire seulement au premier de ces contrats.

Et, en effet, à l'analyse il faut constater deux groupes de contractants. Seulement il n'y a pas deux ensembles distincts.

Ce que les pères ont à constituer c'est un titre de paternisation, de légitimation, mais ce titre a pour objet de légitimer le contrat entr'époux. Le contrat entre pères n'est pas accessoire en ce sens qu'il ne forme jamais un contrat distinct. Certes, il participe aux caractères du pacte d'amitié, mais lorsque celui-ci est réalisé en vue du mariage il s'intègre à ce dernier. Certes, l'indigène en tire quelque fois un effet distinct, mais c'est abusivement. Tout effort fait pour tenir distincts les deux « contrats » en arrive fatalement à subordonner le divorce à la rupture du pacte d'amitié, ce qui est contraire à l'ordre public et au but de l'accord qui est l'indissolubilité : une fois père, on le reste ; c'est là une conviction profonde de tout Nègre, quoiqu'il ne le professe pas au premier abord ni du premier mouvement.

E. Possoz

TITRE ET TEMOIN DU MARIAGE.

On dit : « si l'*instrumentum* est la preuve solennelle du mariage, que vient faire le témoin ? S'il y a preuve par titre, la preuve testimoniale ne peut plus être admise. Ce témoin n'est d'ailleurs pas un témoin à l'acte. »

A cela il faut répondre que le témoin a diverses fonctions, et qu'il est notamment témoin à ce qui est agi lors de la constitution du titre. Que vient faire l'officier d'état-civil à la constitution de la preuve par écrit ? En droit européen, il donne ce que nous appelons l'authenticité. Et sans doute le témoin nègre, déjà apparenté aux deux clans, apporte sa communauté d'« espèce ».

En outre le titre instrumental ne parle pas, tandis que, disent les Noirs, le témoin parle. Son rôle ne va pas jusqu'à supplanter le titre dans sa fonction solennelle et primordiale. Il se borne à attester la consistance des instruments, tout comme l'officier ministériel des actes notariés atteste la volonté des parties ou simplement leurs déclarations.

E. Possoz

DE NGUNDA uit OPPER-UBANGI

In het November nummer van Congo, blz. 362, 372, 373, en in onderhavige studie wordt rechtgezet wat vroeger verkeerd door mij werd opgegeven aangaande deze Ngunda. ¹⁾

Waar vinden wij die Ngunda?

Er bestaan drie groepen in het Oosten van ons Vikariaat.

Groep I. De Ndalangi-hoofdij (Bondalangi) gansch ten Oosten, en afhingende van den staatspost Abumombazi. In die hoofdij ontmoeten wij de Mbuy en de Gba. De Mbuy bekennen dat zij vroeger samen woonden met hunne broeders, de Mbuy die tegenwoordig bij de Kando verblijven ten Westen van den Staatspost Yakoma, op de nieuwe autobaan Banzistad-Yakoma. De Mbuy zijn Ngunda.

Groep II. De Ngunda-hoofdij ten Westen van den Staatspost Banzistad. Daarin vinden wij de Monge, Motende, Zegbe, Mbuy, Mando, en Nyaki. ²⁾

Groep III. De Ngunda wonende in 5

dorpen aan de oevers van de Ubangi, ten Oosten van Banzistad stroomop, misschien een drie uren gaans van dezen staatspost. Langs den rechteroever (Fransch Afrika) vier dorpen: Mbuta, Ndopo, Mberenge en Nyaki. Een deel der Mberenge is op den linkeroever gaan wonen. Vroeger verbleven zij allen op den linkeroever, maar tijdens de caoutchoucverplichting vluchtten zij naar den overkant.

Van waar komen die Ngunda?

De overlevering in Groep III levendig bewaard spreekt van de herkomst uit Fransch Kongo, waar de Mbangi wonen, dat is het hinterland van de Opper-Kottorivier. De Ngunda vertellen dat zij daar het water dronken van de Pepe, de Kpwokpwo en de Gambo. Hoe waren zij ginder aangeland? Vermoedelijk maakten zij deel uit van de Bantu-verhuizingen die uit het Zuiden naar het Noorden trokken, evenals hunne broeders de Kunda.

Wie zijn die Ngunda?

Zij zouden evenals de Ngbwa ³⁾ de jongere broeders zijn van de Kunda, en wel de jongste van allen.

Waarschijnlijk hebben al die Ngunda ergens in Fransch Kongo gewoond. Te dien tijde waren bij hen ook de Ngunda die tegenwoordig in de streek van Budjala verblijven tegen de Melo-rivier. ⁴⁾ De

1) «De Ngbandi. Geschiedkundige Bijdragen». 1929. Overal waar de nieuwe gegevens in strijd komen met die van 1929, zijn de jongste aan te nemen. Wat niet wegneemt dat veel details, vroeger opgenomen, heel belangrijk zijn en hun volle waarde behouden; zij kunnen gemakkelijk teruggevonden worden in het aangehaalde boek, dank zij de «Lijst der eigennamen». blz. 213 en vlg.

2) Er zijn dus drie groepjes Mbuy: één in Groep I, één in Groep II en één bij de Kando. Eveneens twee groepjes Nyaki: één in Groep II en één in Groep III.

3) O. c. passim.

4) o. c. blz. 21.

voorvader van die Ngunda heette Ndalangi.

Groep II geeft op dat zij van Selengbe afstammen, alhoewel zij hun stamboom beginnen met Guluma in top.

Groep III verhaalt dat hun voorouder Gobondi heette. Deze, verzekeren zij, was een jongere broeder van Selengbe, van wien Groep II afstamt.

De laatste verhuizingen.

Wij veronderstellen dat de groepen I en III langst samen bleven. Groep III beweert ten stelligste, wél op den linkeroever van de Ubangi, doch nooit in het binnenland hun dorpen gebouwd te hebben. Groep I daarentegen is later stilaan afgezakt van de Ubangi naar de Ebola (Legbala). Aan de Ebola, toen hun verwanten, de Mbuy, nabij de monding van de Longe-rivier huisden, zijn zij in aanraking gekomen met den Blanke Buti, die zich te Ngunde tusschen de Bahuli en Longe-rivieren gevestigd had. Het dorp der Mbuy heette « Mboma Mbasu », zooals wij elders verhalen (zie Aequatoria, II, 6, Juni 1939). Heel Groep I trok de Ebola over op de plaats die nu nog best gekend is als Kpwele, om later meer oostwaarts te zwenken tot waar zij nu nog wonen, nabij de Ioni, een zijriviertje aan de Ebola.

De tweede groep was reeds vroe-

ger uitgeweken naar de Ebola. (Bij hen waren de Ngunda, ook afstammelingen van Ndalangi langs Guluma, die nu nabij Budjala wonen). In gezelschap van de Kule genge en van de Ngaro ngu, en samen met hun oudere broeders, de Kunda en Ngbwa, leefden zij geruimen tijd aan de oevers der Ebola. Later reisden die Ngunda meer westwaarts om de Mongala en de Libala te bereiken, en eindelijk te geraken aan de Melo, in het gewest Budjala.

Onderweg had nochtans een deel van hun volk zich op de oevers der Ebola afgescheiden en was terug getrokken naar het Noorden, voorzeker met het doel hunne broeders weer te vinden, nl. de Ngunda, die zij ginder achter gelaten hadden. Zij bereikten de Ubangi, ongeveer op de plaats waar zij eertijds met de Kule genge gewoond hadden. Zonder de rivier over te steken, gingen zij naar het Westen tot aan de snelvloed Bay (waar nu Banzistad ligt).

Toen de eerste Blanke, Alfons Van gele, de Ubangi opvoer, vond hij op den berg Kpwongbo juist naast den snelvloed, het dorp Monge der Ngunda, met als hoofdman Nzanza, en niet ver vandaar, de andere dorpjes der Ngunda, van de huidige Ngunda-hoofdij (Groep II).

† B. O. TANGHE
Apostolisch Vikaris van Ubangi.

DOCUMENTA

LANGUE ET EDUCATION.

L'introduction des étudiants dans le vrai royaume de la culture européenne perd toute sa signification si cela implique que l'Africain néglige sa culture et son langage et s'isole ainsi de son peuple... « Laissez de côté toute langue étrangère, tant que vous ne pouvez pas lire et écrire la vôtre ». Si ce principe sain et naturel avait été partout suivi en Afrique, l'éducation africaine aurait un fondement plus solide que ce n'est le cas aujourd'hui...

La connaissance d'une langue européenne... sépare (l'élève) de son peuple. L'enseignement d'une langue européenne est un des facteurs les plus puissants de désagrégation dans la vie sociale africaine.

Si notre éducation dissocie l'élève de ses liens sociaux naturels, que lui donnerons-nous en lieu et place ?

L'enseignement de la langue aborigène est considéré par certains comme une perte de temps : cela peut être vrai pour le pur rationaliste et pour ceux qui considèrent la connaissance d'une langue et de l'éducation européennes comme des entités somme toute identiques. Mais si l'éducation signifie le plein développement de la personnalité et le développement d'une société nouvelle, elle ne peut pas perdre de vue le sol sur lequel la société existante a crû et les valeurs humaines qu'il a produites. Le moyen pour étudier et apprécier ces éléments et pour leur assigner leur due place dans le nouvel ordre de choses est le langage indigène, et, à ce point de vue, il n'y a pas de moyen plus important d'éducation....

C'est ici (sur le point de la langue indigène) que de nombreux missionnaires et autres éducateurs sont inférieurs à leur tâche, font un mauvais départ, et peut-être plus encore aujourd'hui que ce n'était le cas il y a cinquante ans. (WESTERMANN, dans : « Noirs et Blancs en Afrique » 1937, p. 209 et 203).

CRISE DE L'ENSEIGNEMENT.

Les élèves (des écoles de Léopoldville) ne se comptent plus ! Le succès est presque trop grand... Le succès lui-même est un problème et annonce peut-être une crise. Que réserve l'avenir à tous ces enfants formés sur les bancs de nos écoles ? La principale ambition du Noir est de tenir une plume et d'écrire « sur un bureau ». Cette ambition est compréhensible et excusable : par sa plume le Noir s'ouvre des perspectives commodes et lucratives, et de plus, aux yeux de ses congénères il devient quelqu'un. Il se rapproche aussi du Blanc dont il adopte la tenue extérieure.

Les bureaux de l'administration, des sociétés et des commerçants absorbent une partie de ces candidats-commis, mais que faire des autres, de ceux qui ne trouvent pas l'emploi de leur science et de leur plume ? On pourrait leur offrir des situations avantageuses dans les multiples professions agricoles, mécaniques, commerciales ou industrielles, mais difficilement le Noir accepte une situation où il lui semble devenir un être inférieur travaillant à la sueur de son front. La profession de gratte-papier est celle qui, pour lui, mérite le plus de considération....

(A Elisabethville) L'instruction connaît une vogue extraordinaire... Ici comme à Léopoldville, le porte-plume, le stylo et la machine à écrire ont beaucoup plus d'attrait que le marteau de l'artisan et la truelle du maçon... La crise intellectuelle de la jeunesse noire du Katanga est moins aiguë que celle du Bas-Congo, mais il est à craindre cependant qu'un jour elle se manifestera ici comme dans toute l'Afrique († Th. NEVE, Abbé de St André ; dans : Bulletin des Missions, XVIII, n° 3, 1939, p. 196 et p. 201).

UNE LOI FRANÇAISE CONTRE LES MARIAGES FORCES.

Nous croyons intéresser nos lecteurs en reproduisant le texte du décret du Gouvernement français

du 15 juin 1939, ratifié quelques jours plus tard au Palais-Bourbon par un vote d'unanimité.

Article 1er.- En Afrique occidentale française et en Afrique équatoriale française, la femme, avant quatorze ans révolus, l'homme avant l'âge de seize ans, ne peuvent contracter mariage.

Article 2.- Le consentement des futurs époux est indispensable à la validité du mariage.

Seront nulles de plein droit, sans que la partie qui se dirait lésée par la prononciation de la nullité puisse, de ce fait, réclamer aucune indemnité :

1°) Toute convention matrimoniale concernant la fillette impubère, qu'elle soit, ou non, accompagnée du consentement de la fille ;

2°) Toute convention matrimoniale concernant la fille pubère, lorsque celle-ci refuse son consentement ;

3°) Toute revendication de veuve ou de toute autre personne faisant partie d'une succession coutumière, lorsque cette personne refuse de se rendre chez l'héritier auquel elle est attribuée.

Article 3.- Le ministre des Colonies est chargé de l'exécution du présent décret.

Fait à Paris, le 15 juin 1939. (s) Albert Lebrun.

Voici le rapport de Mr. G. Mandel, ministre des Colonies :

Au contact de notre civilisation, une évolution s'est accomplie dans les mœurs en Afrique occidentale et en Afrique équatoriale française.

Fidèle à l'engagement pris par elle de respecter les traditions établies, la France s'est gardée de troubler, par une intervention prématurée, la vie sociale et familiale de ses sujets.

Ce respect des coutumes indigènes ne doit pas aller toutefois jusqu'à nier la transformation opérée sous notre influence.

Pour ce qui concerne notamment la femme indigène, sa condition dans la société s'est améliorée et relevée. Le moment est venu de consacrer dans un texte la jurisprudence nouvelle qui subordonne au consentement de la jeune fille la validité du mariage, et qui assure à la veuve la libre disposition d'elle-même.

* * *

Quoique étant un compromis entre la loi française et la tradition indigène, comme entre

la liberté chrétienne du mariage et la neutralité officielle du Gouvernement, cette loi ouvre un chemin direct vers une condition sociale et juridique plus évoluée, vers une influence plus grande de la liberté personnelle dans le mariage. Plus particulièrement, elle consacre officiellement la liberté du consentement. Toutefois, elle ne constitue pas un statut chrétien, ni même simplement monogame. La situation paradoxale de l'Afrique noire continue à exister : les Musulmans sont soustraits à la coutume et c'est le droit coranique qui leur est appliqué, tandis que les Chrétiens restent soumis à la coutume « fétichiste » (G.H.)

KLAN EN BESTUUR

Uit een recensie over het boek « Law and Authority in a Nigerian Tribe: a study in Indirect Rule » (Africa, 39, I. 113) Dr. MEEK :

In this community, the most important in the lives of the natives is the system of kinship, and it is on the basis of this that the native system of law and authority rests. The basic unit is what Dr. Meek calls a « kindred » which is really a group formed of the male members of a patrilineal lineage with their wives and children. The political unit consists of a number of such groups which regarded themselves as related, and are actually related by intermarriage, and which inhabit a certain locality. The existence of these autonomous local groups was not recognized when the region was brought under British control, and a system of « Native Courts » and « Warrant Chiefs » was set up which had no relation to the actual native social structure. The new system of administration has now taken account of the native political organization. The reported success of the new system as compared with the evident failure of the old one is another demonstration of the value of knowledge and the dangers of ignorance, a lesson which is slowly, though all too slowly, being learnt by those responsible for the government of native peoples.

MARIAGE ET NATALITE

La femme est considérée en fonction de sa fécondité et, avant l'occupation européenne, sa

fidélité était garantie par les sanctions cruelles que permettait au mari le Droit Coutumier. Ainsi, l'épouse infidèle pouvait être donnée en spectacle à la foule, dépouillée de tout vêtement, après une flagellation préalable, où la colère ne connaît plus de mesure. Liée parfois à un arbre flexible, elle était soumise aux piqûres des moustiques pendant la nuit ou bien exposée sous un soleil de plomb aux morsures des fourmis.

La suppression de mesures si barbares s'imposait, mais se contenter de faire du divorce une punition moins brutale de l'adultère ou d'imposer au coupable une amende infime constituerait en Afrique Equatoriale, un véritable désastre. Si les législateurs n'y portent un prompt remède, demain l'union libre existera avec tous ses désordres sociaux. Ces tribus ont résisté à des siècles d'esclavage; l'union libre, en moins de cent ans, a fait disparaître les races qui en ont fait l'essai: les Mpongwés, les Orungus et bientôt les Nkomis auront leur sort lamentable. L'instabilité des foyers est en effet, autant que la polygamie, une cause de mort. Telle fut la seule réponse que je fis à la réflexion suivante d'un indigène cultivé et partisan de l'union libre: « Chez vous, la femme est un loyer; chez les Fangs, elle constitue une propriété. » A tout considérer, la propriété, avec le servage qu'elle comporte, est moins désastreuse que le loyer qui achemine ces tribus à la mort.

Le salut de l'Afrique ne réside ni dans l'union libre ni dans la polygamie, mais dans le respect de la personne humaine et des lois que Dieu a établies comme sauvegarde de l'union de l'homme et de la femme. (E. PHILIPPOT, C.S. SP.; dans: *Etudes missionnaires*, IV, 1, avril 1936, p. 79).

GEDACHTEN OVER ONDERWIJS.

De ondervinding leert meer en meer hoe vruchtbaar het is, elk jaar de leerstof excentrisch uit te breiden. En dan bedoel ik niet zoozeer een quantitative aanvulling, als wel een kwalitatieve uitdieping. Mochten we ertoe komen elk jaar de leerlingen, voor elk vak, in een of ander punt van de leerstof, een breeder en klaarder inzicht te doen krijgen, dan zou ons onderricht en vooral ons vormingswerk, elk jaar met reuzenstappen vooruitgaan.

Een zaak eenvoudig juist doen zien helpt

als het ware tot levensgeluk! Een juist inzicht houdt, ook voor lagere-school-kinderen, als een stuk levensvreugde in, voor menschen die voor De Waarheid, God, zijn geschapen.

Maar voor dergelijke uitdieping der leerstof met jonge kinderen is veel zelfwerkzaamheid van onzen kant noodig. Waarom zouden we echter dat er niet voor over hebben? Voorbereiding van onze lessen en onze leerstof zijn noodzakelijk; waarom zouden we ons niet naar vermogen inspannen om dit zoo doelmatig mogelijk te doen? Door sleur in ons onderricht te laten binnendringen, doen we onze leerlingen groot nadeel en maken wij ons plichtig tegenover een gansch volk!

Vergeeten we vooral niet dat we veel verder zullen komen, in de methodiek en de paedagogiek, door kennis van het kind en van zijn omgeving, door liefde tot de jeugd, dan door overtollige experimenten, die zoo onvruchtbaar kunnen zijn.

Er wordt gemakkelijk getwist over de beste methode voor leesonderricht, voor mathesis, voor aardrijkskunde, enz. Maar, wat is de beste methode? Me dunkt, de doelmatigste weg voor onderricht in dienst van de opvoeding, welken de onderwijzer in zijn kennis van het levende kind en zijn liefde voor het kind vindt.

Elk jaar nu dient onze kennis van onze negerkinderen klaarder te worden. Voortdurend dus zullen we onze werkwijzen meer en meer aan hen moeten en kunnen aanpassen, om elk nieuw leerjaar meer vormend dan het vorige op hen te doen inwerken. Steeds bij het oude blijven staan, niet elk jaar beter aanpassen, tevreden zijn met den tot nu gevolgden gang van zaken, is doodend voor onderwijs en opvoeding.

Een goed onderricht geeft eenvoudig-klare inzichten. Juiste inzichten vormen den grondslag van gezonde, schoone beginselen. Op grondbegin-selen nu, en niet op tucht—die zoo bloot uiterlijk kan zijn!—moet het gedrag van de schoolgaande kinderen — en later van volwassen menschen—worden gegrondvest. Ons opvoedingsideaal moet ons aanzetten de jeugd innerlijk te helpen, en niet uiterlijk te moraliseeren. Innerlijke waarde alleen is de grondslag van echte cultureele ontwikkeling van een volk.

OVER SCHOOLBOEKEN.

In klasboeken den zgn. katechismus-vorm, met vragen en antwoorden aanwenden, is m. i. niet interessant en stelt geen goede methode daar voor onze scholen. Leerstof aldus voorgesteld is op z'n best een herhalings-handleiding voor den moniteur, die de kunst van vragen stellen feitelijk niet kent. Om deze laatste reden verkiezen wellicht sommige samenstellers van school-handboeken den vorm van vragen-en-antwoorden, en in dien zin kunnen dergelijke boeken ook geduld worden, vermits de « kunst van onderwijzen » in veel opzichten synoniem is van de « kunst van vragen stellen ».

Onder den vorm van vragen en antwoorden verliest de leerstof heel veel van haar aantrekkelijkheid. De vragen worden tot vervelens toe op dezelfde wijze herhaald, en de leerlingen zijn aldus weinig of niet zelf-werkzaam. Zij moeten weinig of niet nadenken voor het antwoorden. Alle lessen worden aldus tot geheugen-lessen—onze moniteurs kunnen nog zoo weinig onderwijzen zonder handboek—en de lessen verliezen veel van hun alzijdige vormingswaarde. Immers een juist antwoord op een goede vraag scherpt gezond oordeel en doorzicht. Vragen stellen op verschillende wijzen, in verscheiden wendingen en vormen, met kleine schakeeringen, is in ons onderwijs een voornaam middel tot verstandelijke, meer nog tot algeheele opvoeding.

Naar mijn inzicht is de beste leerstof-opmaking voor de Zwartten deze: een doorlopende uiteenzetting met samenhang, gevolgd door een samenvatting of beknopt overzicht. Elk schoolbestuurder kan er een vragenlijst ten behoeve van den moniteur aan toevoegen, die deze voor herhalingslessen zal gebruiken. De vragenlijst voor het onderricht zelf wordt best door den lesgever zelf voorbereid.

Z.M.

NOTAS OVER LEESBOEKEN.

Elke leesmethode voor beginnelingen zou dienen geïllustreerd te zijn. Illustratie boeit!

Het verdeelen van woorden in lettergrepen is een ongelukkige zaak. Het is onmethodisch, decentreert als het ware, in plaats van te concen-

treeren. 'k Heb de volgende proef genomen: lettergreep na lettergreep doen lezen door een bepaalde groep, die lettergrepen tot woorden doen verbinden, en eindelijk vlot doen lezen. Een andere groep geen rekening doen houden met de streepjes tusschen lettergrepen. Groep 1 heeft heel wat meer gesukkeld om te leeren lezen dan groep 2.

Men zal wellicht opwerpen: De leerlingen mogen niet met afzonderlijke lettergrepen of deelen lezen! Maar: waarom dan de leerlingen die deelen onder de ogen brengen en de sterkte van het leesbeeld verflauwen? Dat is immers het leesbegrip troebel maken; terwijl er toch tusschen beeld en uitspraak een schoone harmonie zou kunnen zijn.

Het begrip: lettergreep, noodig voor het schrijven, kan even goed bijgebracht worden door toepassingen, die bij de leeslessen zouden gevoegd worden, ofwel in diktaken.

Kleine lesjes zijn veel interessanter dan afzonderlijke zinnen zonder inhoudsverband. Die lesjes bereiden ook de stijloefeningen op een degelijke basis voor. Zij kunnen verder van groote hulp zijn voor een globale leesmethode.

Z. M.

LE CHEF DE FAMILLE

1° La famille, en droit coutumier, congolais, est un groupe de personnes participant au même patrimoine, groupe comprenant des descendants d'un ancêtre commun, ainsi que des individus placés sous leur dépendance.

2° La fonction du chef de famille est la gestion de la communauté familiale. Son autorité est l'ensemble des prérogatives et des devoirs nécessaires pour cette gestion... Il n'est que le gérant des intérêts communs.

3° Le chef de famille est assisté et contrôlé par le conseil de famille.

4° L'état indigène est une famille développée ayant l'autonomie politique.

5° L'autorité d'un souverain indigène est l'autorité d'un chef de famille adaptée à la situation d'une famille devenue état.

(M.A.SOHIER: Bull.J.D.C. Mai-Juin 1939)

EPISTOLARIA

NTOMBA.

P. HULSTAERT au R^{EV} D. BROWN, à Ntondo :

Pour autant que je puisse savoir, sans avoir étudié la tribu sur place, les NTOMBA du Lac Tumba doivent être apparentés aux Ntómá du Lac Léopold II, et à beaucoup d'autres Ntómá, qui sont répandus un peu partout dans le territoire des Nkundó-Móngó. Je pense particulièrement aux Ntómá d'entre Lomela-Tshuapa (Bakutu). Il vaut mieux éviter le nom «Bakwála» comme nom de tribu, car ce n'est qu'un sobriquet. Bokwála = bontamba = montamba, etc. Du point de vue ethnographique, vos Ntómá appartiennent indiscutablement au peuple Móngó, particulièrement au groupement B (Mbólé, Bakutu, etc.) c. à. d. à la première ou à la deuxième invasion Móngó, comme aussi les Baséngélé, les Ntómá de Ndóngó, et d'autres.

Linguistiquement vos Ntómá sont intermédiaires entre les dialectes Móngó de la seconde invasion (Mbólé, Bólí, etc.) et ceux des riverains (Bobangi, Eléku, etc.) Ce dialecte est à plusieurs points de vue assez nettement différencié du dialecte employé par nous (dialecte principal, à cause de son étendue, du nombre des indigènes qui l'emploient, de sa richesse éminente, de la fonction de langue véhiculaire naturelle dans tout le district; particulièrement dans l'enseignement). D'autre part il fait nettement partie du groupe linguistique Móngó et il peut très convenablement faire emploi de la même langue littéraire

BONGANDO EN RASFIERHEID.

MGR WANTENAAR aan P. HULSTAERT, 7-6-39

Ik geloof ook niet dat het longandó zich op den duur als taal zal kunnen handhaven, ofschoon het zich laat aanzien dat, bij ons tenminste, de Bongandó-tak langer zal voortbestaan dan de andere Móngó-stammen. Maar het is noodig gebleken het godsdienstonderricht in het longando

te geven; voor de scholen zou het goed zijn ook lomóngó te geven en lomóngó-schoolboeken te gebruiken in de hoogere klassen, om de kennis daarvan geleidelijk uit te breiden. Doch als gesproken taal geloof ik niet, dat het lomóngó daar veld zal winnen; daar hebben de verdwijnende Móngó te weinig levenskracht voor. Onder onze kristenen zijn de Ngombe reeds n° 1 wat aantal betreft, en ik verwacht dat binnen enkele jaren de Bongandó de tweede plaats zullen innemen.

Antwoord P. HULSTAERT aan

MGR WANTENAAR, 19-2-39:

De Móngó vervallen zeer, jammer genoeg. Ook hier is de toestand zorgwekkend. Van de Lac ontvang ik ook al slecht nieuws. De Bongandó zijn nog beter, doch ik vrees dat ook zij den berg afgaan. Zooals trouwens ook de Ngombe die reeds schijnen te beginnen... Maar ik heb toch goeden moed, dat wij de menschen weer levensmoed kunnen geven door onze werking, en dan zie ik het heil in Katholieke Aktie, op zijn Kajotters. We moeten gezonde (moreel gezonde) kernen vormen; zij hebben volksfierheid noodig en sociaal verantwoordelijkheidsgevoel¹⁾; liefde Gods zal hun levensvreugde geven en sterkte, dan komt er orde in, al kan het een tijdje duren eer de kentering inzet. Ook moeten wij de menschen een beter begrip geven over huwelijksopvatting en geslachtsleven, en dat moet gebaseerd zijn op hun eigen opvatting en eigen recht... anders hangt alles te veel in de lucht. En we kunnen dat, als we allen de zaak aanpakken. Dat vraagt studie, tijd, toewijding; maar ik meen dat alles beter besteed is dan veel van onze overige werken.

Ik spreek stout, maar de overtuiging van die opvatting zet zich steeds meer vast in mij. Ook onze scholen zouden beslist die richting moeten

1) Hetgeen reeds Torday & Joyce schreven in 1911 over de Bakuba: «On ne peut rien espérer si on ne restaure pas chez lui le «respect de soi même.» (Les Bushongo p. 14 — Annales du Musée du Congo Belge).

ingaan.

Taaleenheid is ook een voornaam punt, want het geeft meer fierheid, en het doet de pers beter dienst bewijzen. Ik meen dat het longando niet zóó verschilt, dat het moet uitgroeien tot een afzonderlijke letterkundige taal. Dat het als spreektaal blijft bestaan is natuurlijk, zooals het ook uitstekend is dat de paters in hun gewone aanraking met de menschen zich aan hun dialect aanpassen. Dat is ook goed geweest in Europa zoolang de letterkundige talen niet algemeen verbreid waren. In ons vikariaat is het *longo* s. s. ook bij de *Bongandó* gekend, al spreken de menschen onder elkaar hun eigen dialect.

P. HULSTAERT aan MGR. WANTENAAR.
19-5-39.

Fierheid heropwekken is zeker geen kleinigheid. En toch komt er beweging, als men maar aanpakt en de goede middelen gebruikt. Gemak-

kelijk is het niet. De Mongo zijn platgeslagen, « onderworpen. » Dat is gemakkelijk voor ons, Europeanen, maar het is doodend. Ik spreek van her—opwekken, daar ik denk, dat het 80 jaar geleden zeker wat anders was. In alle geval, de *Bosaka* zijn—hoewel allerzuiverste Mongo—zeer fier, kranig, dapper. Daarom lastig voor ons, Europeanen. Door voortdurend contact met bestuur, handel, landbouw, missies—door hun blanke of zwarte vertegenwoordigers—zullen zij, is te vreezen, makker worden, aan fierheid inboeten, dan verwilderen van zeden, en uitsterven.

Hoe de geschiedenis der *Ngombe* is, weet ik niet. En hoelang hun fierheid zal weerstaan aan de beschaving kan niemand voorspellen. Zij kunnen echter langer weerstand bieden dan de *Mongo*, want zij doen veel meer aan magie tooverij, en dgl. En dat blijkt wel in zekeren zin een beschuttingsmiddel te zijn.

Bibliographica

Meako ni Mokongo Moyou. Basankusu.
pag.73—Frs.3

Een uitnodiging van *Aequatoria* stelt mij in de gelegenheid bovenstaand boekje aan te dienen, hetwelk eenigen tijd geleden verschenen is.

Voor hen, die zich interesseeren voor het *Lingombe*, zal het zeker zijn nut hebben, deze beknopte beschrijving van het Oud-Testament aan te schaffen. Het is geschreven in 't dialect van de *Muea*, een groep, die in de Prefectuur van *Basankusu* wel de beste vertegenwoordigers van hun stam zijn: ze hebben blijkbaar op taalkundig gebied minder invloed van andere stammen ondergaan en daarbij steekt hun geboorte-cijfer gunstig boven dat van andere groepen uit. De vertaling zelf heeft de voortreffelijke eigenschap, dat overal het taaleigen van de *Ngombe* bewaard is gebleven, dat zij natuurlijk is.

Voor allen echter, die niet de schrijfwijze van den schrijver gewoon zijn te volgen, zal het wel duidelijk zijn, dat nog groote moeilijkheden

voor de studie van het *Lingombe* onopgelost zijn, waaronder één der voornaamste is: 't ontbreken van een definitief vastgestelde schrijfwijze. Wanneer deze opgesteld zou kunnen worden en aangepast aan de *Africa*-spelling, zouden publicaties als deze de levende taal nog beter weergeven, en bijgevolg het lezen voor de inlanders zelf veel vergemakkelijken.

v. K.

LE BULLETIN DES MISSIONS (St Andries-Brugge), 1939, n° 2:

Th. Nève: Vie monastique et apostolique au cœur de l'Afrique; - E. de Moreau: Saint Willibrord; - B. Lebœ: Les Missions médicales de Marie; - S. Schuller: Un essai d'illustration rationnelle de la Bible en Afrique; - Chronique; - Notes et Documents; - Comptes rendus.

Supplément n° 1; Contemplation et Apostolat; - Dom Nève: Kabwa et son Carmel; - J. Monchanin: L'Inde et la Contemplation; - Chronique des Fondations.

LINGALÀ

(suite) ¹⁾

INDIGENCE DU LINGALÀ.

La situation vraiment indigente du lingalà ne doit pas nous étonner. Car, comme toute langue commerciale intertribale, il ne doit exprimer que quelques idées et sentiments de première nécessité et n'a pas pour but de servir à l'expression de l'activité psychique humaine tout entière ni d'être un moyen d'épanouissement intellectuel ou culturel général.

On entend bien prétendre que le lingalà n'est pas atteint de la pauvreté que d'aucuns lui attribuent. Nous ne pouvons nous arrêter à l'argument tiré du fait que les Blancs et les indigènes des centres font usage de cette langue. Car elle n'est employée que pour des communications élémentaires.

On arguë aussi du fait que le lingalà peut fournir les termes dont on a besoin dans l'enseignement, au moins primaire, pour la grammaire ou l'arithmétique, p. ex. ²⁾ Car ces considérations reposent sur la confusion entre le lingalà vivant, connu des indigènes d'une région déterminée et le lingalà des livres. Or, les différences sont énormes. L'indigène qui ne connaît que le li-

ngalà courant ne peut comprendre un livre en lingalà « littéraire ». Dans ce dernier il est évidemment possible de forger de nouveaux termes, puisqu'on peut toujours emprunter à l'un ou l'autre idiome local ou puiser dans les études basées sur les dialectes de la région de Nouv. Anvers. Toutefois, si l'on examine les termes employés dans des manuels comme *Toxkolu lingala* des frères de St Gabriel de Bondo, — qui méthodologiquement est pourtant un cours excellent — on n'est guère encouragé à poursuivre l'essai. Il est naturel que les Européens qui ne savent, en fait de langues africaines, que le lingalà sont vite satisfaits. S'ils possédaient une connaissance tant soit peu approfondie d'une véritable langue indigène, ils ne seraient plus si convaincus de la valeur culturelle du lingalà et l'écarteraient sans hésiter.

Un dernier argument cité en faveur de la valeur culturelle du lingalà est qu'on a pu écrire des livres en cette langue. Même confusion entre lingalà et lingalà. Ensuite, le fait qu'on peut écrire des livres dans un parler donné ne prouve nullement sa valeur culturelle. On peut écrire des livres dans tous les argots et jargons; il en existe en diverses sortes de pidgin. Et ici encore la comparaison entre le lingalà vivant et celui des publications, même si celui-

1) cf. *Æquatoria*, III, 2, p. 33

2) Voir, e. a. O. Liesenborghs, dans *Kongo-Overzee*, V, 2, apr. 1939, p. 73

ci se présente sous une forme simplifiée et soi-disant conforme à la langue parlée, infirme totalement ce dernier argument.

D'autre part, il est connu que les langues tribales, bien qu'elles soient de loin supérieures aux « langues mixtes », ne sont pas uniformément riches en moyens d'expression. La comparaison entre les dialectes démontre une variabilité identique. Or, en nous restreignant au groupe des dialectes Môngo, nous constatons que ceux des tribus riveraines du Grand Fleuve sont nettement inférieurs à ceux de l'intérieur. Ensuite parmi ces derniers certains sont plus riches que d'autres. En général, l'idiome d'une tribu importante et occupant un territoire étendu a plus de chances d'être mieux développé que celui qui n'est parlé que par un groupe plus restreint. Cela tient sans doute à ce que le premier offre plus de possibilité de variation dans les détails, de relations intérieures et extérieures, de développement littéraire, etc.

Ces faits peuvent rendre compte, du moins en partie, de la pauvreté relative des idiomes fluviaux, parlés généralement par des groupes restreints et isolés géographiquement, entre lesquels, malgré le moyen de communication facile constitué par le fleuve, les relations sont moins suivies que celles qui s'établissent entre les villages de l'intérieur, et se bornent souvent au commerce. D'autre part la vie dure et instable des pêcheurs y est, sans doute, aussi pour beaucoup. Leur civilisation est moins développée; leurs arts, surtout le style oral, sont beaucoup plus rudimentaires. L'agriculteur sédentaire est bien plus « cultivé » et il est tout naturel que sa langue est plus riche, plus expressive, plus littéraire. Ne peut-on d'ailleurs pas faire des constatations analogues en

Europe, en comparant p. ex. les paysans aux marins et surtout aux travailleurs d'usine, etc.

Déjà donc les dialectes qui ont le plus contribué à la formation du lingalá portent en eux cette infériorité. Nous devons par conséquent regretter que la lingua franca est basée sur eux plutôt que sur les dialectes de l'intérieur et que les auteurs continuent à y puiser de préférence aux idiomes plus riches et plus développés.

Cette pauvreté ancestrale du lingalá n'est toutefois pas comparable à l'indigence de son bâtard moderne. Celle-ci s'explique par l'action de ses parents, tant Européens qu'Africains. Les premiers avaient bien d'autres soucis que ceux de la langue et du développement culturel. Ils devaient courir au plus pressé. L'origine et la condition sociale des Africains, que nous avons expliquées ci-dessus, ont fait le reste. Actuellement encore, la majorité des Européens ne se soucie pas beaucoup plus de la langue indigène que ne le faisaient les pionniers. Les indigènes qui emploient le lingalá sont soit des étrangers plus ou moins « évolués » imitant les Blancs, soit des personnes généralement de condition inférieure qui tâchent de rompre les liens familiaux et sociaux ou ne cherchent que les avantages matériels de la colonisation, et qui aiment afficher avec morgue devant les purs indigènes leur prétendue supériorité.

UNIFICATION OU DIVERSIFICATION.

Dans notre Colonie, plusieurs langues commerciales se sont développées pour la facilité des relations intertribales. Mais partout on a senti leur insuffisance comme moyen d'épanouissement culturel. Aussi les

missions ont-elles travaillé à leur substituer dans l'enseignement les vraies langues indigènes. Ceci est le cas notamment pour le tshiluba au lieu du kituba, pour le kikongo indigène au lieu du kikongo commercial, pour le kiswaheli au lieu du kingwana, pour le ngbandi au lieu du saugo. Seul le lingalá est excepté. On fait bien des efforts pour l'enrichir, mais on s'arrête à mi-chemin. Ou bien on recourt à des dialectes moins riches, ou bien on tend à faire du lingalá un amalgame totalement artificiel, une langue forgée de toutes pièces dans un bureau. Tous ces déploiements de talents et d'ingéniosité n'ont réussi qu'à augmenter la confusion.

Comme nous l'avons vu, la base du lingalá se rattache aux idiomes Môngo. Mais à présent on tend à le développer de plus en plus dans le sens d'un éloignement de la langue mère indigène. Tout homme non prévenu regrettera avec nous cette action. La saine politique consiste à unir plutôt qu'à séparer, à travailler à l'unification plutôt qu'à la multiplication des parlers, et à pousser l'unification aussi loin qu'elle peut raisonnablement aller.

La constitution des langues européennes modernes s'est produite au cours des siècles à la faveur de facteurs divers, principalement d'ordre politique pour d'autres, d'ordre littéraire surtout pour d'autres. Nous connaissons ainsi l'unification des dialectes français après l'évincement de la langue d'oc, la formation de l'allemand littéraire même pour des dialectes plus éloignés de celui-ci que du néerlandais, qui s'est développé en langue autonome grâce à une situation géographique, mais surtout artistique, économique et politique particulière. Les circonstances auraient pu amener la séparation des dialectes flamands d'avec les

hollandais, comme il existe à présent une tendance en Afrique du Sud pour la diversification de l'Afrikaans. Il eût pu en être de même pour des dialectes français, tels que le wallon, le provençal, le gascon, le lorrain, le picard, le romand, etc. ; comme en Italie, où l'unification des dialectes relativement très différents entre eux n'a été parfaite que depuis l'unification politique, bien que le dialecte de Dante, de Pétrarque, etc. eût déjà la suprématie littéraire.

Au Congo l'évolution des langues peut encore être guidée. Mais il est plus que temps que l'on s'occupe de ce problème. Cependant, l'espoir existe-t-il encore de pouvoir diriger le lingalá dans le sens de l'unification progressive avec le lonkundó-lomôngo ? Il me semble que oui, si l'on se met à l'œuvre sans tarder et en employant les moyens appropriés.

Les avantages d'un essai pareil sautent aux yeux : la confusion linguistique diminuée, une grande langue riche et littéraire prenant la place de sa déformation, de son ersatz, un moyen excellent de progrès culturel mis à la disposition d'une plus nombreuse population, la lutte entre une vraie langue indigène et une langue commerciale écartée pour une vaste région de la Colonie, etc.

Nous avons vu que l'unification est bien possible du point de vue linguistique, et qu'elle est hautement souhaitable pour le progrès culturel indigène, surtout si l'on regarde l'avenir. L'opposition contre notre thèse vient plutôt de considérations d'un autre ordre, et particulièrement de la position acquise par le lingalá comme lingua franca, de la difficulté qu'éprouveraient les missionnaires qui l'utilisent déjà dans l'enseignement, du manque de connaissance, dans de

nombreux milieux européens, du problème tel qu'il se pose en fait et surtout considéré sous l'angle de l'intérêt supérieur des indigènes comme de la Colonie.

Si on savait une vraie langue « tribale », on ne vanterait plus le lingalá comme un excellent moyen d'expression des pensées. Et pourquoi omet-on si fréquemment de parler des sentiments, maintenant qu'on comprend de plus en plus que la formation artistique joue un rôle considérable dans l'éducation personnelle comme dans le progrès culturel d'un peuple et que nous constatons qu'une des causes du déclin de la civilisation occidentale se trouve dans l'exagération de la formation scientifique et surtout technique au détriment de la formation esthétique (sans parler de philosophie, de religion et de morale.)

En comparaison avec une vraie langue indigène, le lingalá — même dans sa forme la plus riche — est très inférieur tant pour la communication des idées que pour l'expression des sentiments. Les plaintes au sujet de l'indigence du lingalá ne proviennent pas, comme le pense le Rev. J. A. Barney (dans *Africa*, VII, 2, 1934, p. 220) de l'ignorance de ce parler, mais au contraire de sa connaissance jointe à celle d'une langue tribale. On pourrait à meilleur propos retourner cette affirmation et dire que ceux qui sont contents du lingalá le sont, parce qu'ils ne connaissent pas, ou seulement superficiellement, une grande langue tribale indigène.

Si l'on comprenait mieux, surtout dans les sphères gouvernementales et missionnaires, l'énorme avantage que présente pour le développement culturel des indigènes, pour le vrai progrès de la civilisation, le remplacement du lingalá par une grande langue tribale comme le lomóngo, beaucoup d'hésitations et d'opposition tomberaient, et

on sacrifierait volontiers les commodités procurées par une langue commerciale. Car, comme le dit un auteur étranger, si l'emploi d'une langue commerciale peut être économique, il constitue une grande perte de temps (W. Laughton, *Africa*, XI, avril 1938).

Assez souvent on entend encore objecter que le lomóngo est trop difficile et que, par conséquent, on exigerait trop des Européens en les obligeant à l'apprendre. Mais, si l'on est convaincu de ce que le but de notre présence au Congo est de collaborer à la civilisation, à l'élévation intégrale et harmonieuse des autochtones, à l'épanouissement d'une vraie culture supérieure sur les bases indigènes, conformément aux directives tant du Gouvernement que du St Siège, peut-on raisonnablement refuser d'y employer les moyens appropriés, même s'ils exigeaient quelque effort supplémentaire et quelque renoncement personnel?

Or, une langue passe-partout est foncièrement inapte comme moyen pour le but proposé. La valeur d'un moyen ne se juge point sur sa facilité, mais sur sa relation avec le but à atteindre, sur son aptitude à conduire à la fin.

S'il est vrai que le lingalá est plus facile à apprendre que le lomóngo, — ce qui va de soi, puisque une langue passe-partout est naturellement simple et pauvre et, par conséquent, plus facile qu'une langue « tribale », — il est tout aussi vrai que le lomóngo, p. ex., est plus facile que nombre de langues européennes; — comparez e. a. la grammaire irrégulière et compliquée du français avec la grammaire régulière, claire et bien ordonnée du lomóngo.

Il était fatal que les premiers Européens, qui ont dû apprendre le lomóngo de la bouche des indigènes, en fixer les règles et le vocabulaire, ont eu plus dur pour arriver à la connaissance de la langue indigène.

ne qu'à celle de son bâtard. Et leur expérience a certainement contribué beaucoup à répandre l'opinion sur la difficulté du lomóngo. A présent, les jeunes missionnaires n'éprouvent plus cette difficulté: il existe des livres (quoique on n'apprenne pas à parler une langue dans les livres) et les anciens peuvent leur servir de guides. Aussi constatons-nous que les débutants parviennent actuellement à parler convenablement le lomóngo en quelques mois. Nous en connaissons plus d'un qui, après 6 mois, voire après 3, ont confessé, prêché, arrangé les « palabres », même dirigé un poste de mission.

L'objection tirée de la prétendue difficulté ne peut donc plus être soutenue.

QUESTIONS PRATIQUES.

Le prestige de l'Européen, qui emploie exclusivement, ou presque, le lingalá, joint à l'incompréhension, de la part de nombreux indigènes, du tort immense qui leur est causé par l'adoption d'un parler si inférieur, constituent une difficulté au moins aussi grande pour une réaction comme celle que nous proposons. Toutefois, l'attitude du Gouvernement, unie aux efforts des Missions et surtout du personnel enseignant, pourraient arriver dans un délai relativement court à restituer ou à procurer un moyen de développement culturel aux populations qui en sont maintenant privées.

Il faudrait pour cela qu'on bannisse de l'école et partout où c'est possible la langue commerciale — et ceci ne vaut pas uniquement pour le lingalá — et qu'en même temps on répande des idées exactes sur le rôle de la langue et sur l'influence considérable qu'elle exerce sur l'épanouissement ou le recul de la civilisation au sens plein du mot.

Pour les tribus où la langue commerciale est employée depuis de longues années et dont le parler est un dialecte relativement différencié de la langue « littéraire », il faudrait prévoir un système de transition. Celui-ci consisterait p. ex. à faire usage de livres classiques écrits dans la langue littéraire, tout en continuant pendant le temps nécessaire à se servir de la « lingua franca » ou du dialecte local comme langue véhiculaire.

Il va sans dire que le remplacement du lingalá par le lomóngo, p. ex., n'est envisagé par moi que pour les tribus dont les dialectes peuvent raisonnablement se servir de cette dernière langue culturelle. Car rien n'est supérieur à l'éducation dans la langue maternelle. Si j'emploie des expressions générales, c'est que le principe posé vaut également pour d'autres cas, où des idiomes suffisamment grands et développés sont aptes à être employés comme langues culturelles.

Les groupes linguistiques trop restreints devraient être rattachés à l'un des groupes voisins, de préférence à celui dont la langue se rapproche le plus de la leur. P. ex. à l'Equateur, les Balói, les Bobangi, les Libinja, les Mónyá, etc. au lomóngo; d'autres peut-être au lingombe ou à l'ebujá; etc. Car s'il est impossible d'éduquer dans leur langue maternelle ces groupements restreints, il serait plus que blâmable de les vouer pour ce motif à la médiocrité culturelle par l'usage d'une « lingua franca ».

Pour les groupes dont on croit devoir continuer à négliger la langue maternelle, il conviendrait au moins qu'on leur serve l'enseignement dans une vraie langue de culture.

Le système que nous proposons procurerait non seulement de nombreux avan-

tages aux indigènes. mais diminuerait encore la confusion linguistique. Le lomongo p. ex. pourrait facilement servir pour nombre de tribus auxquelles on ne donne à présent l'éducation et l'enseignement qu'en lingalá. Telles sont les tribus riveraines du Haut-Congo, les Libinja, les Montembo, les Bapots: les Basokó, les Lokele, d'autres encore peut-être.

Pour certaines populations il faudrait aussi aménager une période de transition comme celle exposée ci-dessus.

Il y aura probablement toujours des personnes qui estiment que le lingalá ne peut être remplacé par le lomongo. Car on peut invoquer à l'appui de ce point de vue divers motifs: ignorance de cette dernière langue, engouement des indigènes pour un parler qui passe à leurs yeux pour être la langue des Blancs et dont la pauvreté et l'insuffisance culturelle leur échappent ou les laissent indifférents, habitude plus ou moins enracinée, opinion erronée qu'on travaille ainsi à la simplification linguistique, etc., etc. motifs toujours à côté de la question ou même faux, il est vrai, mais qui peuvent pourtant engendrer une conviction d'autant plus tenace qu'elle est basée sur de belles apparences, sur un manque de connaissances linguistiques, sur ce qu'on nomme une fausse idée claire. ³⁾

Quelle que soit la nature de ces motifs, on rendrait un service éminent tant aux indigènes qu'à la Colonie, en travaillant à rapprocher le lingalá du lomongo. Comme il est incontestable que le premier se ramène fondamentalement à cette dernière langue, un

3) Ainsi le fait que de nombreux Européens et des milliers d'indigènes évolués emploient le lingalá ne prouve pas qu'il est une langue culturelle (*Comra* J. A. Barney, *Africa*, VII, 1934, 2, p. 220,).

essai pareil est très bien possible, et il réussira sûrement si l'on emploie les bons moyens.

On commencerait par uniformiser l'orthographe sur la base d'un alphabet général, tel celui proposé par l'Institut International des Langues et Civilisations africaines, qui est excellent et a déjà fait ses preuves. Ensuite, le choix du vocabulaire devrait être dirigé dans le sens de l'unification. Le lomongo s'y prête admirablement bien, tant par la base phonétique et tonétique commune, que par son étonnante richesse. Il en est de même des formes grammaticales.

Comme le lingalá doit, sous peine d'être complètement anémié à brève échéance, se nourrir d'idiomes vivants, et comme, d'autre part, il n'est la langue maternelle d'aucune tribu, il ne peut y avoir d'opposition raisonnable à puiser dans le lomongo. On pourrait dire que, théoriquement, tous les dialectes du même groupe se valent à cette fin. Mais la solution la plus logique, la plus simple, la plus directe est incontestablement le recours à la grande langue de base qui est la plus étroitement apparentée, celle en un mot qui y est naturellement indiquée et qui offre le plus d'avantages à tout point de vue.

Il ne convient pas d'objecter qu'il est plus facile pour les indigènes de telle région de puiser dans le dialecte local. Car non seulement il peut en exister plusieurs assez différents, ce qui engendre une véritable mixture, mais en outre on augmente de cette façon la confusion, en diversifiant la « lingua franca » en nouveaux dialectes qui évolueront à leur tour en langues autonomes. N'oublions pas que la tendance naturelle des langues va vers la diversification. Si donc, au lieu de nous limiter aux solutions temporaires, nous visons à faire œuvre dura-

ble pour l'avenir de la Colonie, cette solution ne peut être acceptée.

Si les diverses missions et œuvres d'enseignement unissent loyalement leurs efforts dans le sens indiqué, j'estime qu'il ne faudrait pas de longues années pour arriver à un résultat positif, qui mériterait la reconnaissance des générations futures. Le Gouvernement pourrait hâter beaucoup cette évolution, qui est en parfait accord avec sa politique générale. Car si les fonctionnaires et agents s'y intéressaient plus effectivement, s'ils apprenaient en nombre croissant la langue littéraire commune, s'ils en faisaient un usage régulier, la solution avancerait à pas de géants, car leur influence sur l'indigène est considérable. Ils étendraient de la sorte leur collaboration précieuse à une branche importante de la culture des populations administrées pour « assurer leur évolution progressive, sans les dénationaliser » (G. Van der Kerken, Préface à : E. Verhulpen, *Baluba et Balubaisés*, p. 9).

Les indigènes ne feront aucune difficulté à admettre l'orthographe, les mots, les formes *môngo* de préférence à tels autres. Comme le *lingalá* n'est pas leur langue maternelle, pour eux les langues prêteuses se valent. Le maître européen introduisant les mots de son choix ne rencontre pas d'opposition. Il dit aux élèves : « tel mot signifie ceci », et voilà le terme admis sans discussion ; car le maître leur enseigne en réalité un idiome au moins partiellement étranger. On n'a qu'à consulter les livres en *lingalá* pour s'apercevoir immédiatement avec quelle facilité on introduit les mots les plus disparates. ⁴⁾

4) On est même parvenu à faire accepter dans la langue courante un mot comme *ntubéla*, pour : confession !

Pareille tactique ne serait pas possible dans la langue maternelle des indigènes, surtout si elle est quelque peu développée et parlée par une tribu importante. Il est p. ex. inconcevable d'introduire d'autorité en *lôngo* cette quantité de mots et de termes nouveaux qu'on voit les missionnaires s'efforcer de faire obtenir droit de cité dans le *lingalá*. Il est bien vrai que ces mots ont plus que difficile de s'infiltrer dans le *lingalá* vivant, mais de toute façon ils sont acceptés sans opposition dans les écoles et dans les publications. Or, des essais pareils n'aboutissent pas en *lôngo*. Chaque nouveau mot, chaque terme, même formé selon le génie authentique de la langue, chaque nouvelle application d'un mot préexistant ne sont acceptés qu'après discussion. Cela retarde bien l'enseignement et ne rend pas plus aisée la tâche de l'instituteur. Mais n'a-t-on pas répété souvent que nous allons déjà beaucoup trop vite dans l'enseignement comme dans d'autres domaines de la civilisation ? Un peu de répit laisserait aux indigènes le loisir de mieux assimiler ce qu'ils ont déjà reçu, et, en évitant l'indigestion, la superposition sans unité de matériaux de toute origine et de toute nature, assurerait une évolution progressive, plus harmonieuse et partant plus stable.

Il ressort de ces faits qu'on ne peut songer à retourner la question de l'unification, comme d'aucuns voudraient peut-être le proposer, et de réduire le *lôngo* au profit du *lingalá*. Qui oserait prendre la responsabilité de remplacer une langue étendue, riche, harmonieuse, souple, apte à devenir une parfaite langue culturelle, possédant une admirable littérature orale, par une langue inférieure à tout point de vue, par une langue passe-partout rudimentaire — mē-

me dans sa forme artificielle des livres—et de faire reculer ainsi la civilisation de beaucoup de degrés et de faire rétrograder d'un nombre incalculable d'années l'évolution culturelle d'une grande partie du Congo?

Car on peut appliquer au lingalá ce que Mr. E. De Jonghe écrit au sujet du pidgin, du broken english, du petit nègre, etc.: « Les populations qui en sont affligées sont irrémédiablement vouées à la médiocrité intellectuelle. »⁵⁾

Il est vrai que ceux qui pourraient travailler directement à l'unification proposée, c.à.d. les missionnaires occupés dans l'enseignement, ne connaissent pas eux-mêmes, en dehors d'une partie du territoire Môngo, la langue commune indigène qui devrait servir de base. Mais les dialectes qui appartiennent au même groupe d'idiomes pourraient être aisément étudiés sur place: on aurait ainsi un excellent point de départ. Ensuite, les livres sur le lomôngo ne manquent nullement.⁶⁾

Une dernière difficulté, en réalité la seule d'ordre linguistique et, avec la précédente, l'unique aussi d'ordre technique, consiste en ce que un nombre assez grand de mots d'usage très commun du lingalá courant se rattache à d'autres dialectes que ceux dans lesquels le lomôngo « général » a puisé, ou plutôt à d'autres dialectes que le

dialecte môngo principal, base de la langue commune. Ce nombre pourrait toutefois être réduit dans une grande mesure. Car le lingalá étant usité par beaucoup d'Européens a déjà une certaine influence, dans ce sens que plusieurs mots pourraient être aisément incorporés au lomôngo commun, tandis que d'autres ont déjà obtenu plus ou moins droit de cité. Cependant, il est à prévoir qu'ils ne remplaceront les anciens que dans une certaine mesure, qu'une partie de ceux-ci subsisteront en modifiant progressivement leur signification, ce qui enrichira encore davantage le lomôngo déjà si finement nuancé.

CONCLUSION.

La proposition de cesser les efforts pour faire du lingalá une langue culturelle et de le remplacer à cet effet par le lomôngo partout où cette tâche ne peut être remplie par une autre grande langue locale, n'est pas nouvelle.

Elle a déjà été suggérée, dans *Nieuw Vlaanderen*, du 28. 3. 1936 par un auteur anonyme qui signe E.V.S. et que nous soupçonnons être un missionnaire ethnologue et linguiste de première valeur.

Le grand connaisseur du kikongo, le Rév. K.E. Laman avait, lui aussi, déjà écrit dans *Africa*, Vol. I,3, p.379 (1928): « La langue vraiment importante pour le Congo central est le lomôngo. Cependant, le lingalá dans ses diverses formes, est employé comme lingua franca dans un territoire très étendu. Il n'a qu'une vague structure grammaticale, mais ses partisans tâchent de le standardiser et de l'enrichir afin de satisfaire tous les missionnaires du Moyen-Congo. Plusieurs livres ont déjà été imprimés en lingalá. Il fut un temps que le Gouver-

5) Cfr. Congo, 1933, II, nov., p. 512.

6) Malheureusement, ils sont presque tous écrits en anglais, ce qui limite, pour nombre de nos compatriotes, le choix des auteurs. Ce fait peut rendre compte aussi de ce que le lomôngo est resté si peu connu du public colonial, quoiqu'il soit, avec le kikongo, la langue congolaise qui a été étudiée et publiée la première (1887) et malgré l'attention attirée par son premier auteur sur l'aire géographique considérable qu'il occupe (Eddie: *A Vocabulary of Kilolo...* p. III, 1887).

nement et les fonctionnaires supérieurs favorisaient le lingala comme seconde langue, mais l'emploi d'une seconde langue devrait avoir pour but de donner aux indigènes une évolution mentale supérieure; or, une lingua franca ne saurait servir à cette fin. D'autres missionnaires... considèrent le lingala comme ne méritant aucune attention.» Puis citant: «Comme moyen de communication des idées il vaut moins que le dialecte sauvage le plus bas» (J. W.)⁷⁾. Et le savant linguiste continue: «Il serait préférable de choisir dans le plus grand groupe linguistique de la région un dialecte réellement indigène et d'en faire une langue littéraire dirigeante, p. ex. le lomongo pour le Centre du Congo et le lokele pour l'Est aux Stanley-Falls.»

A ce texte si net et si judicieux il convient pourtant d'ajouter que le lokele ne diffère pas du lomongo à tel point qu'il ne pourrait fusionner avec lui, ce qui diminuerait d'autant les difficultés du problème linguistique au Congo.

Car, en travaillant dans le sens que nous préconisons ici, ce problème pourrait être résolu d'une façon excellente et défini-

tive — pour autant qu'on peut appliquer à pareille matière ce dernier terme — dans une partie considérable de la Colonie. Nous aurions ainsi trois grandes langues culturelles: kikongo, tshiluba et lomongo (plus le kinyarwanda-kirundi unifié), qui couvrent la majeure partie du Congo. Il resterait à trouver une solution pour les idiomes soudanais (ngbandi, gbaya, mbanza, zande, etc.) qu'on pourrait probablement réduire à deux langues assez importantes. Il resterait aussi à résoudre la question dans l'Est où déjà les études de Mr. O. Liesenborghs nous ouvrent de belles perspectives.⁸⁾

Enfin, on devra chercher des solutions acceptables pour des langues de moindre importance, dont certaines comme le lingombe, l'ebuja, le kiluunda-tshokwe, etc. pourront être conservées, tandis que d'autres seront obligées de se joindre à une grande langue apparentée.

Faut-il attendre que toutes ces questions soient étudiées et résolues? Ne vaudrait-il pas la peine de prendre dès maintenant des mesures pour favoriser les grandes langues connues, déjà culturelles, dans les régions où la situation est claire et qui constituent la majeure partie de la Colonie?

G. Hulstaert, M. S. C.

7) Ajoutons ici l'opinion du P. Schebesta: « Le lingala est plutôt un produit artificiel... qu'une langue nègre développée naturellement... Il n'a aucune valeur comme langue littéraire » (Africa IV-4, p. 409, 1931).

8) Voir: Kongo-Overzee. V, 2, 1939 p. 74.

En lisant « Autour de la dot ».

L'article publié sous ce titre dans le n° précédent de *Aequatoria* (p. 44) expose le point de vue défendu par de nombreux coloniaux, mais combattu par beaucoup d'autres, tous ayant cependant le même but, qui est d'aider l'évolution harmonieuse des populations indigènes dans le domaine matrimonial et familial.

Nous ne voulons pas, ici, prendre position dans le débat, mais nous restreindre à examiner un point particulier de l'étude, celui où, à la page 46, colonne de droite, M. P. expose ses idées au sujet du divorce.

L'auteur commence par exprimer son opinion personnelle en conformité avec la morale catholique : il reconnaît le mariage catholique comme absolument indissoluble. ¹⁾ Ensuite il le considère devant la législation civile qui, en Belgique, est « laïque », ce qui entraîne la méconnaissance du mariage religieux et la faculté de recourir au divorce.

Le texte peut à d'aucuns donner l'impression que l'auteur adhère à ce point de vue « civil » ; mais si l'on se rapporte aux premières lignes il devient clair qu'il admet, au contraire, les principes catholiques. La logique la plus élémentaire s'oppose à ce qu'on admette deux choses contradictoires : le mariage indissoluble et le mariage dissoluble pour les mêmes conjoints.

1) Il convient d'observer que M. P. parle dans l'hypothèse où un même cérémonial — la forme du mariage chrétien — constituerait à la fois le mariage religieux et le mariage civil.

M. P. n'a donc exposé, dans la deuxième partie de l'alinéa en question, que la législation belge et l'attitude que celle-ci impose aux juges de notre pays. Il me semble, toutefois, qu'il va trop loin en affirmant que le juge n'a pas le droit de rechercher l'existence du mariage religieux. Au contraire, la charité lui fait un devoir de rappeler aux demandeurs les obligations de leur conscience ; tout comme un médecin avertit son client catholique lorsqu'il est temps de se mettre en règle avec Dieu.

Du reste, en fait de divorce civil, l'autorité ecclésiastique, seul juge compétent dans l'affaire du mariage des catholiques, a donné des directives. Elle tolère que le juge prononce le divorce dans certains cas et sous certaines conditions, dont les principales sont, quand les demandeurs ne veulent se désister :

- 1° qu'il soit clair que le juge ne s'incline que devant le fait ;
- 2° qu'il n'intentionne pas la rupture du lien conjugal ;
- 3° que le scandale soit suffisamment écarté.

La tolérance pratique dont l'autorité religieuse fait preuve pour la Belgique et les motifs qui l'y inclinent ²⁾ font que l'auteur n'a sans doute pas cru devoir insister sur les principes catholiques suffisamment connus.

Après cette mise au point de la question du divorce dans le droit chrétien,

2) Cfr. Génicot-Salsmans, p. 529 et suiv. ; Salmon, p. 135 ; Noldin, p. 135 ; Tanqueray, p. 453.

il nous faut considérer le problème tel qu'il se pose de fait ici au Congo Belge. Or, si les affirmations de M. P. au sujet de l'attitude imposée aux juges sont vraies pour la Belgique, elles ne sont pas exactes, à notre avis, pour la Colonie. La situation de la mère-patrie et celle de la Colonie diffèrent dans le droit comme dans les faits. Nous allons donc examiner ce double point de vue, en faisant désormais abstraction des principes de droit naturel et chrétien exposés au début.

Se référer à ou comparer avec la législation belge est sans doute utile pour mieux comprendre certaines questions juridiques indigènes, mais dans le domaine de la famille et du mariage c'est fort dangereux. La loi belge sur le mariage a été étendue à la Colonie uniquement pour les Européens et pour les indigènes immatriculés; les indigènes non-immatriculés restant soumis au droit coutumier. Non seulement cette disposition législative prouve qu'il n'est pas dans l'intention du Gouvernement colonial d'appliquer aux indigènes la loi belge; mais les deux droits sont même conçus dans un esprit différent. Ce qui est naturel, puisque les lois, pour être bonnes, doivent être en fonction du peuple. Et qui ne connaît les différences profondes entre la société européenne et les communautés indigènes?

Pour les Congolais régis par leur coutume, on ne peut donc invoquer le droit civil belge, ni l'esprit «laïcisé» de ce droit. Au contraire, un des caractères essentiels du droit coutumier me semble être qu'il ignore la «laïcité». En outre, M.P. devrait prouver son assertion que «le droit civil... coutumier autorise le divorce de tous.» Cette généralisation peut être mise en doute. Pour les Nkundo à tout le moins, le di-

vorce est une situation de fait. L'existence de règles pour arranger le fait ne prouve pas que le divorce soit un droit; une rixe peut être soumise au tribunal, qui possède des règles pour juger et arranger le différend; n'empêche que la rixe n'est pas autorisée par le droit, elle est hors la loi.

La coutume est en évolution, comme chez nous aussi. d'ailleurs, la loi écrite a évolué dans le cours des temps et continue toujours à s'adapter aux changements de situations. La loi sur le mariage notamment a évolué en Belgique vers l'autorisation du divorce, et la législation actuelle sur le divorce n'est plus ce qu'elle était lorsqu'elle fut introduite chez nous.

Ce caractère évolutif de la coutume est un fait. Le nier serait non seulement contraire à toute sincérité, mais encore se ranger parmi les rétrogrades pour entraver tout progrès, à moins de recourir continuellement au législateur, solution difficile et peut adaptée à la Colonie.

La coutume évolue d'une façon rapide et dans une direction spéciale sous notre influence. Dans le domaine familial, deux sortes d'influences se font sentir. L'une est provoquée par une liberté incomprise par les indigènes et inadaptée à leur situation sociale: l'autre est produite par le progrès de la morale supérieure de l'évangile, par les conceptions chrétiennes sur le mariage et la famille, en un mot, par ce qui est à la base de notre civilisation. La première agit sur les situations de fait; la deuxième fait évoluer le droit.

Il suit de ce qui précède qu'on ne peut argüer de la neutralité ou, plutôt, de la laïcité de l'Etat belge pour étayer une thèse sur le statut familial ou le droit matrimonial des indigènes. Ce serait méconnaître

le fait patent de l'évolution actuelle de la coutume indigène; ce serait nier le droit de celle-ci à poursuivre son évolution vers un stade supérieur; ce serait supprimer l'autonomie du droit coutumier.

Si maintenant nous nous plaçons au point de vue de fait, le danger d'imposer à nos indigènes les conceptions en vogue dans les pays européens est manifeste. La législation et la pratique administrative et judiciaire ont pour but d'assurer au mieux possible le bien commun, l'évolution progressive et harmonieuse de la Colonie. Or, tout le monde s'aperçoit clairement du rôle à jouer par la stabilisation des familles dans un milieu qui — tous en sont convaincus — n'est pas mûr pour la liberté que nous connaissons dans nos pays d'Europe. Cette liberté tournerait au Congo à une catastrophe dont toutes les activités coloniales pâtiraient gravement, même celles qui paraissent les plus éloignées du problème. Certaines sociétés industrielles l'ont, d'ailleurs, très bien compris en établissant pour leurs travailleurs une organisation familiale et sociale. La question de la main-d'œuvre, p. ex., est inséparable de la stabilité des foyers, intimement liée à la natalité.

Aussi le Gouvernement colonial voit-il très clair en favorisant la stabilité des familles. Ses directives dans la matière sont empreintes d'une grande sagesse. Au lieu de mettre l'accent sur la liberté individuelle, elles inclinent vers la sauvegarde de l'ordre familial et du bien général de la communauté indigène, condition indispensable au développement et à la prospérité de la Colonie.

La thèse de la coutume évoluée en matière de mariage religieux est en conformité avec la politique générale du Gouver-

nement, avec les intérêts de la Colonie, avec l'état et le droit des populations indigènes, avec les principes progressistes de la colonisation belge. C'est sous cet angle, et non pas sous celui de la loi et de la pratique belges, qu'il convient de considérer la question du divorce pour les indigènes du Congo. Faisant abstraction de nos opinions philosophiques ou religieuses nous la situons sur le plan supérieur de l'intérêt général de la Colonie et de ses populations. Il s'agit, en effet, de la consolidation de l'ordre social et familial des indigènes, indispensable condition de leur développement moral et matériel. « La prospérité économique de la colonie et des entreprises européennes est conditionnée par le développement harmonieux des populations... On doit se pénétrer de la nécessité du raffermissement de la famille indigène et de la régularisation des mœurs. »³⁾ C'est donc à bon propos que la thèse que nous développons ici est soutenue par nos meilleurs juristes coloniaux.⁴⁾

3) A. Sohler: Pratique des Juridictions indigènes, pp. 3 et 6 (1932). Le savant juriste écrit encore, p. 3: « Nous n'étions pas responsables de la coutume tant qu'elle vivait en marge de notre droit; nous l'y avons désormais fait rentrer et nous nous sommes ainsi rendus cautions de son contenu et de son action. »

4) Un des principaux protagonistes au Congo de cette thèse est M^r A. Sohler. Citons aussi l'étude très fouillée de M^r le Procureur-Général V. Devaux, dans le B. J. I. D. C. C., 6^e année, n^o 7, 8, 9 (1938), à laquelle le P. Boelaert a consacré un article dans *Aequatoria*, II, p. 91 (1939). Remarquons à ce propos que nous ne prenons pas position, ici, dans le débat au sujet de la nécessité d'une intervention législative pour donner un statut personnel propre à certains indigènes, évolués ou convertis. Nous nous bornons à constater la faveur dont jouit chez les juristes l'idée d'un statut personnel propre en matière de mariage.

Sans être affirmée explicitement dans les textes législatifs, on peut dire que cette thèse jouit de la faveur du Gouvernement. Ainsi le Recueil à l'usage des Fonctionnaires et Agents proclame des principes nettement favorables au point de vue exposé (édit. 1930, p. 357 et suiv.) Deux textes législatifs impliquent la reconnaissance légale du mariage religieux. Ce sont le décret du 16 mars 1922 (art. 4) et le décret du 5 décembre 1933 (art. 7). Quant aux circulaires empreintes du même esprit, voir Codes et Lois du Congo Belge par O. Louwers et Ch. Kuck, 4^e édition, p. 531, note 2 (1934). En outre, une jurisprudence est en voie de se constituer dans les tribunaux indigènes se conformant aux principes énoncés et reconnaissant les règles religieuses du mariage. Enfin, le Code Civil de la Colonie stipule, au Titre II, art. 12: « Le mariage est régi... Quant à ses effets sur la personne des époux, par la loi de la nationalité à laquelle appartenait le mari au moment de la célébration » et à l'art. 13: « Les époux ne sont admis à demander le divorce que si leur loi nationale les y autorise ». Et la jurisprudence y ajoute que « les tribunaux congolais ne peuvent prononcer la dissolution d'un mariage d'étrangers inexistant au regard de la loi congolaise, même s'il est valable aux yeux de leur loi nationale » (Voir Code cité, p. 523, note 2). Il est évident que nous ne pouvons prendre ces textes pour base d'une argumentation en faveur de notre thèse, puisqu'ils ne s'appliquent pas aux indigènes non immatriculés régis par leur coutume; mais d'autre part ils montrent clairement l'esprit du législateur qui entend respecter la loi propre des conjoints en matière de mariage. Un Espagnol, p. ex., peut suivre, au Congo, loi matrimoniale en vigueur dans

sa patrie. La loi congolaise se conforme à sa loi nationale. Or, devant ce fait, pourquoi la loi congolaise n'étendrait-elle pas cette même faveur aux catholiques, qui ont, eux aussi, une loi matrimoniale propre? D'autant plus que le mariage est considéré par la majorité des hommes comme une affaire éminemment religieuse, comme le reconnaissent de nombreux états qui se conforment à cette conception (voir exemples plus loin).

Les préférences du Gouvernement sont donc déjà clairement marquées. Elles sont entièrement dans la ligne de sa politique générale progressiste. Une des principales gloires de notre Colonie est que sa politique indigène reconnaît les valeurs sociales, religieuses et morales comme fondement d'une saine colonisation et prétend asseoir la société indigène sur les bases solides d'un ordre familial stable. Or, rien ne contribue autant à cette stabilisation que les principes catholiques au sujet du mariage.

L'attitude favorable à notre thèse n'est pas exclusive au Gouvernement du Congo Belge. Le principe d'un statut matrimonial spécial en conformité avec les lois des groupes religieux est admis par la Grande-Bretagne et par la France dans leurs colonies.

Dans l'Est Africain, l'Angleterre en restreint l'application aux Musulmans et aux Hindous; elle reconnaît même à l'autorité religieuse l'exclusive compétence, tant législative que judiciaire, pour des questions civiles connexes (dot, modalités diverses, etc.) dans lesquelles jamais l'Eglise catholique ne revendique de droits, mais qu'elle réserve, au contraire, à l'autorité civile. Si, en Afrique orientale, la Grande-Bretagne n'a pas encore tiré toutes les conclusions logi-

ques de ses principes et qu'elle ne les applique pas intégralement — comme elle le fait, au contraire, dans les Indes. — elle n'en admet pas moins le principe.

Le juriste français, M. Solus, autorité éminente, préconise que l'indigène des colonies françaises soit régi par son ancien statut dans tout ce qui ne serait pas contraire à sa nouvelle croyance.

Le décret du 3 décembre 1931, sur le réorganisation de la justice indigène en Afrique Occidentale Française, stipule dans son art. 6, 1^o, que : « dans les questions intéressant le mariage et le divorce,.... (il est statué) selon la coutume qui a présidé à la négociation du contrat de mariage ou, s'il n'y a pas eu de contrat, selon la coutume de la femme. »⁵⁾ Dans les instructions en date du 8 mars 1932, pour l'application du décret mentionné, le gouvernement général écrit : « la coutume qui est le fondement même de la justice indigène est en voie de constante évolution. Certains groupes issus des grandes collectivités fétichistes adoptent des mœurs et des usages nouveaux sous les influences extérieures : celle de notre civilisation, celle des religions. Il s'impose d'observer constamment ces modifications qui comportent chez l'indigène des idées et des mœurs plus évoluées et de faire une exacte application des règles coutumières nouvelles... Ne pas en tenir compte, ... ce serait à la fois manquer à notre devoir d'une sincère application de la coutume telle qu'elle est pratiquée par les parties, et méconnaître notre devoir essentiel de haute civilisation qui est bien de reconnaître et de soutenir les progrès individuels et collectifs des indi-

gènes. » Devant les divergences d'opinion occasionnées par ces textes, le gouverneur général explique dans une circulaire du 15 avril 1932 : « Mon attention a été récemment attirée sur la thèse suivante émise à l'occasion d'une décision rendue en matière civile. Il n'y a pas de coutume musulmane, fétichiste ou catholique ; seule existe la coutume sérére, comme il existe des coutumes ouloff, bambara, toucouleurs, peuhles, etc. Cette interprétation est contraire à la réalité des faits et aux principes dont s'est inspiré le législateur. »

Ce n'est pas seulement dans les colonies que les gouvernements se sont rendu compte de la justesse de notre point de vue et de l'importance d'une consolidation sociale en conformant la législation matrimoniale de l'État au statut religieux. La plupart des républiques sud-américaines et, en Europe, l'Italie, l'Irlande, Andorre, Malte, St Marin, n'admettent pas le divorce. En Pologne et en Croatie-Slovénie (comme en Autriche avant l'annexion par l'Allemagne) le divorce n'existe pas pour les catholiques. Le nouveau régime portugais ne nous est pas encore connu, mais il paraît admettre la thèse catholique. La France elle-même, sans y aller avec la même logique, a cependant compris la nécessité de prendre des mesures législatives pour consolider la famille en vue de l'avenir même de la nation.

La thèse du statut matrimonial particulier conforme à la religion des personnes n'est donc aucunement nouvelle ni propre au Congo Belge. Appliquer franchement les conclusions qu'elle impose c'est progresser dans la bonne voie et continuer nos efforts pour faire du Congo Belge une colonie modèle dans tous les domaines.

5) Pour la question en A. O. F., voir : Outre-Mer, VI, Sept. 1934, p. 223 et suiv.

La secte secrète DES MANI A LUKOLELA

(suite) ¹⁾

Arrivé à l'endroit, tout le monde, hommes et femmes, doivent se déshabiller et ils ne conserveront qu'un cache-sexe. Puis le prêtre va se cacher en forêt, il y poussera des petits cris, y sifflera pour attirer l'esprit de Mani. Entretemps une sous-prêtresse ferme les yeux à l'aspirant, lui met une corde au cou, les parrain et marraine le prennent par la main et on le conduit ainsi à l'endroit où l'eau est barrée et enfermée. Il y entre et attend devant le toit, symbole de l'étranger demandant l'entrée dans la maison ou son admission dans la secte des Mani.

En forêt le prêtre crie : « Que sommes-nous venus faire ici ? » Les marrains répondent : « Nous sommes venus laver un enfant de Mani. » Le prêtre reprend : « A-t-il payé ? » Eux de répondre : « Oui, 25 ou 40 ou 60 francs, selon la somme versée. Le prêtre siffle, la sous-prêtresse plonge l'aspirant dans l'eau. Aussi longtemps et chaque fois que le prêtre siffle, il devra plonger. Ceci habituellement trois fois.

Le prêtre quitte alors sa cachette, fait passer l'adepte sous le toit et le sort de l'eau. L'admis devra laisser tomber dans l'eau son petit vêtement en signe d'abandon du vieil homme ; il a plongé dans l'eau en signe de régénération à une existence nouvelle ; et de passer sous le toit, il est censé entré dans la secte des Mani. Il se rhabille d'habits nouveaux et va

s'asseoir sur un tronc d'arbre. Alors le prêtre l'interroge sur quelques préceptes mani et termine par la question : « Veux tu devenir Mani ? » A la réponse « Oui » le prêtre frotte le front, la poitrine et le dos du candidat avec des herbes et des écorces sacrées. La sous-prêtresse assistante et les parrain et marraine en font autant sur le nouveau mani. Ensuite le néophyte fait le serment de garder rigoureusement le secret sur tout ce qui touche à Mani. Les chrétiens qui y sont admis doivent ajouter « même en confession, nous garderons les secrets mani. »

Entretemps deux adeptes ont enlevé le toit ou la hutte, et ouvert les deux barrages d'eau, afin de faire écouler les iniquités du vieil homme.

Et c'est ainsi que finit la cérémonie d'initiation. Suit alors celle du repas sacré.

Le repas sacré ou mpoké.

Le repas équivaut à la Cène ou Communion. Ces repas ont lieu lors des assemblées des adeptes, soit chez l'un d'entre eux, qui offre le mpoke, soit en forêt ou dans un endroit retiré. Ces assemblées ou réunions se tiennent à l'occasion d'une initiation, lors d'une visite d'un chef étranger, d'une discussion d'affaire importante concernant les intérêts mani, d'une punition à infliger à un délinquant, ou même de temps à autre pour se réunir.

1) Voir Aequatoria III. 2. p. 49.

Toujours un grand-prêtre « bonkoto monene » préside, les autres prêtres ou prêtresses sont assis sur des escabeaux. Le président seul a droit à la chaise, les simples adeptes sont assis par terre, à même le sol ou sur une natte. Une sous-prêtresse dirige l'ordre, fait fonction de surveillante et de maîtresse de cérémonie. Les assistants doivent tenir les mains bien ouvertes sur les genoux et regarder le prêtre ou l'ancien qui parle.

Ces discours ont habituellement le même thème : La nuit, ou dans un songe, il a vu Mani, qui lui a parlé et lui a soumis la matière à traiter en assemblée, et le motif de la réunion. Il rappelle les avantages du mani, ses devoirs, son secret, les bons rapports qui doivent exister entre les membres. Il donne les recommandations particulières aux circonstances et inflige les punitions ou les amendes aux délinquants.

Si quelqu'un désire prendre la parole ou dire un mot à son voisin, il doit demander l'autorisation préalable à la prêtresse surveillante, sans quoi il encourt une amende. Celui qui se permettrait de troubler l'ordre serait sévèrement puni.

Lors de chaque réunion, il y a boisson, vin de palme, alcool « lotoko » fait de maïs distillé, dont les frais sont payés par les néophytes, soit par les amendes infligées, soit encore par cotisation des adeptes (0,50 irts ou 1 franc par réunion). De temps à autre une prêtresse entonne un chant dont le motif est la grandeur de Mani, les avantages d'être son adepte. Parfois une danse est autorisée par le grand-prêtre ; je n'ai su en quoi cette danse consiste.

Lors de presque chaque réunion il y a un repas sacré, appelé primitivement « sungba », nom venant de l'emploi des grai-

nes de sésame « sungba » utilisées pour la préparation de l'huile sacrée. A Lukolela ce repas a nom de « mpoke » à cause de l'emploi d'une casserole en terre cuite, dans laquelle on cuit ce repas.

Voici une description d'un repas sacré, tel qu'il se pratique à Lukolela. Les membres se réunissent le soir, dans un endroit ou une maison désignée par le prêtre. Cet avis est transmis par les policiers ou « balikenge » aux intéressés et aux invités. Tout le monde étant réuni le prêtre commence la cérémonie.

Il prend une casserole qui ne peut servir à aucun autre usage et dans laquelle se trouve de l'eau sacrée (antérieurement préparée par macération d'écorce d'arbre bikenge). Il tient cet ustensile sur ses genoux, le maintient avec deux pièces d'argent entre les doigts et il prononce l'invocation : « Écoute, Mani, tu es grand, nous sommes tes enfants réunis ce soir pour te demander ton avis sur telle ou telle palabre. O Mani, écoute-nous, inspire-nous, toi qui ne mens jamais, qui ne trompe jamais les tiens. Dis-nous si l'affaire est bonne et reste dans la casserole : si au contraire elle est mauvaise, renverse-la et éteins le feu ». Ayant dit cela, il frappe avec les pièces d'argent sur la casserole en disant « boyeke Mani ». Tous les assistants de mettre les mains en avant et de répondre « yeke ». Ensuite il met la casserole sur le feu. Chaque assistant vient s'incliner devant le prêtre, à tour de rôle, en disant : « Bonkoto boye ». A celui-ci de répondre « yeke ». Sur cela, chacun avec des pièces de 10 ou de 5 centimes frappe la casserole, d'abord sur le bord, ensuite près du pied, et laisse tomber l'argent par terre.

La prêtresse qui a préparé dans la journée les arachides (grillées, pilées et mé-

langées avec des herbes sacrées) doit avoir passé la nuit précédente toute seule, et n'avoir été avec aucun homme, même son mari. Elle a la charge de partager ce pain d'arachides en petites boules, deux pour chaque assistant. En d'autres endroits on emploie, au lieu d'arachides, du sésame ou d'autres graines oléagineuses et comestibles.

Une fois que l'eau commence à bouillir, elle présente l'assiette contenant les boules d'arachides à chaque assistant. Le premier prend deux boules, les casse et en saupoudre l'eau en croisant les mains l'une sur l'autre. Tout le monde en fait autant, le prêtre officiant en dernier lieu. On attend que le mélange commence à monter. Le prêtre prend une baguette, longue d'environ 0,50 m., faite du bois sacré «mompogwo» et remue le mélange bouillant. Puis il place sa baguette sur la casserole et invoque de nouveau Mani: Ecoute Mani, Mani la foudre, Mani le léopard, Mani le crocodile: tu ne mens jamais. Tu es en haut, nous tes enfants sur la terre: nous faisons ce «mpoke» pour voir si l'affaire est bonne. Si un homme nous veut du mal, casse-lui bras et jambes, tourne-lui la tête». Là-dessus il se remet à tourner le mélange et à le remuer.

Après quelque temps de cuisson, l'huile surnage, le prêtre laisse bouillir le mélange pour obtenir le plus d'huile possible. La cuisson jugée parfaite, le prêtre retire la casserole du feu et la penche pour recueillir l'huile. Cette opération est très délicate, car aucune goutte de cette huile ne peut tomber à terre, sans quoi le prêtre aura à payer une amende variant entre 5 et 10 francs. Car cette huile est sacrée, doit être précieusement conservée, et servira de médecine extraordinaire et de préservatif efficace.

L'huile enlevée, une prêtresse prend la casserole et se présente devant chaque adepte présent; elle tourne la casserole au-dessus de la tête de chacun en la touchant légèrement; après la tête vient le cou, puis les genoux, enfin les orteils. Le «mpoke» est replacé devant le prêtre. Chacun vient s'incliner devant le prêtre, se met à genoux et penche la tête au-dessus de la casserole pour que la fumée sacrée l'enveloppe. Puis la prêtresse partage les arachides cuites sur des feuilles. Chacun s'approche et reçoit du prêtre un peu de purée sacrée sur la langue en tenant les mains ouvertes, pour que rien ne tombe par terre, sans quoi il se verrait infliger une assez forte amende. Seuls le prêtre et la prêtresse ont droit de prendre directement dans la casserole. Ceux et celles qui auraient eu dans la nuit ou dans la journée des relations matrimoniales, ne peuvent recevoir le mets des mains du prêtre, mais le reçoivent sur des feuilles ou sur une assiette. Après cette première consommation, le reste des arachides est mangé par tout le monde comme une nourriture ordinaire, avec des boissons.

Le repas terminé, le prêtre prend l'argent qui se trouve autour du feu. Il place un franc dans la casserole, divise le reste en deux parts, après avoir prélevé tout d'abord les frais de la réunion. Des deux parts, une lui revient, l'autre est à partager entre les membres présents. Cela fini, tout le monde s'incline devant le prêtre, jusqu'à terre. Celui-ci souffle de l'eau sur l'assistance et tout le monde se retire de l'endroit, à reculons.

Hiérarchie.

La secte comprend les simples adeptes, les prêtres ou bonkoto moke, et les grand-

prêtres ou bonkoto monene. Il n'y a pas de distinction entre hommes et femmes dans l'avancement des grades. Il y a donc des prêtres et des prêtresses, des grand-prêtres et des grandes prêtresses. Quelqu'un a-t-il assisté plusieurs fois aux assemblées et que les anciens trouvent en lui un homme de confiance, ils le proposeront pour un grade supérieur. Plus souvent et presque toujours on accède aux grades sur sa propre présentation et moyennant de grands et de fréquents versements d'argent et de cadeaux.

Un adepte désire-t-il devenir bonkoto make ou prêtre, il se présentera chez son parrain et sa marraine et leur fera part de son désir. Ceux-ci se présentent chez un prêtre et lui transmettent la demande. Celui-ci réunira à son tour d'autres prêtres et la question sera discutée au tribunal sacré.

Si tous sont d'accord, les prêtres appellent l'aspirant et partent avec lui en forêt. Là, ils lui préparent avec du bois sacré une petite chaise sur laquelle il s'assied. Chaque prêtre s'approche et le frotte avec des « remèdes » d'herbes sacrées. On l'instruit des devoirs et pouvoirs de sa charge. Ceci fait, un grand prêtre lui remet les insignes du prêtre : sifflet, bracelets, baguette. Dès lors, il a les pouvoirs du bonkoto make. Il se lève et paie environ une centaine de francs au grand prêtre, de dix à quinze francs à chacun des prêtres assistants. Le soir aura lieu un grand repas sacré, au cours duquel il recevra la baguette de cuisson qui lui donnera le droit de faire des « repas » à son tour. Il ne lui reste plus qu'à chercher un prêtre initiateur, qui moyennant et proportionnellement à des versements lui montrera les arbres, lianes et herbes sacrées, ainsi que tout ce qui est nécessaire pour qu'il puisse à son tour faire de nouveaux mani.

Il a le droit d'aller contempler la statue de Yanda ou Mani, dans la maison du grand prêtre.

Si un bonkoto make veut devenir très puissant, il lui devra acheter le plus d'arbres sacrés et « remèdes » possible.

Les adeptes doivent respect et soumission à tout bonkoto make ; seulement sa parole n'est pas décisive et peut toujours être modifiée par appel près du grand prêtre.

On reste « bonkoto make » ou simple prêtre assez longtemps. Il y a de nombreux cas où on le reste 10 ans, 15 ans, même toute la vie.

Si quelqu'un désire s'élever davantage et devenir lui même grand prêtre ou bonkoto monene et ainsi posséder la statue de Mani : nouvelle réunion, nouveaux versements. Pour accéder à ce grade, il ira se présenter chez un grand prêtre avec une chèvre ou un mouton. Il s'incline très bas, lui donne le « boye » ou bonjour, présente son cadeau et lui remet sa requête. Le grand prêtre réunit le tribunal sacré et soumet la question d'admission. Ces délibérations durent toujours plusieurs séances. Sur réponse affirmative, le bonkoto-make-postulant est invité à faire une réunion ou un « repas sacré » pour voir si Mani lui est favorable. Si, lors de la cérémonie, tout se passe en règle et normalement, on décide du jour où les grand prêtres consacreront l'élu.

A la date fixée, tout le monde se rend en un endroit très isolé de la forêt. On y construit une chaise en bois sacré, assez élevée. Avant d'y installer le postulant, le grand-prêtre lui fait une théorie sur les devoirs et pouvoirs du grade. Le discours terminé, on installe le prétendant sur la chaise. Tout le monde se prosterne jusqu'à terre, y compris le grand prêtre. Après

les invocations d'usage à Mani, tout le monde se relève, les prêtres s'approchent du postulant et le frottent l'un après l'autre avec des herbes sacrées. On enveloppe la tête de ces herbes, on lui lie les mains avec une liane sacrée. Puis il reçoit ses insignes, achetés au préalable : le grand sifflet, les bracelets de son grade, les statues de Yanda ou Mani et de Ndasu. Ensuite il se prosterne par terre devant le grand prêtre. Celui-ci prend de l'eau dans la bouche, et la crache sur le prêtre-aspirant, ce qui le consacre grand-prêtre. On lui enseigne les dernières initiations aux arbres et herbes sacrés.

Le grand-prêtre a le droit de prendre un nom de « maître », de prier devant ses statuettes en tenant simplement les mains jointes. Il obtient selon son degré d'initiation un ou plusieurs grands pouvoirs. « Il y en a, note Mgr. Six, qui ont payé jusque mille et deux mille francs ces pouvoirs. »

Insignes et pouvoirs.

Les insignes sont peu nombreux, par contre les amulettes fourmillent. Rien d'étonnant. Chaque prêtre et grand-prêtre peut faire des amulettes et naturellement chacun aura tendance à montrer sa puissance et son pouvoir des secrets qu'il détient, manifestations diverses qui inspirent le respect et ouvrent les bourses.

Chaque adepte, en dehors des « mpi-ki » déjà mentionnés, bâtonnets portés au coude, à la hanche ou au genou, a le droit de porter une perle bleue soit sur une bague, soit sur un bracelet. Cette perle se porte toujours en voyage pour être reconnu des frères.

Une amulette fréquemment employée consiste en quatre bâtonnets liés en faisceaux. On les met dans le lit ou sous l'oreiller pour chasser les mauvais rêves, ou encore pour

être largement rétribué de son complice.

Il y a également le petit sifflet « tinda » porte-bonheur.

Une des meilleurs et des plus efficaces amulettes est un flacon d'huile d'arachides, recueillie lors d'un repas sacré. On emportera toujours avec soi cette « médecine » quand on a une « affaire ». Lors d'un différent, même avec le Blanc, il suffit de se frotter le visage avec cette huile sacrée pour être protégé par la puissance de Mani et sortir indemne de la palabre.

Beaucoup d'herbes et de plantes — objets sacrés et détenus par les seuls bonkoto — servant à faire des remèdes, de par leurs propriétés naturelles, servent aussi à faire des talismans par les vertus y attachées par Mani, soit encore à faire des poisons plus ou moins violents.

Il va de soi que plus on avance dans la hiérarchie, plus on a des insignes appropriés à son grade et plus on détient de pouvoirs et de puissance secrète.

Monseigneur Six mentionne dans son étude cinq grands pouvoirs :

Le pouvoir du serpent : Les grands prêtres peuvent s'entretenir familièrement avec lui et s'en servir comme ils l'entendent, même les envoyer mordre telle personne désignée.

Le pouvoir de l'arc-en-ciel : Celui qui sait se servir de ce pouvoir, fait naître en quelqu'un un violent désir d'aller se baigner dans une rivière. Là il est fasciné par un être mystérieux, l'arc-en-ciel, qui suivant la volonté de son maître, tue sa victime ou simplement la torture pour la remettre ensuite sur la rive.

Le pouvoir du tonnerre : Celui qui est détenteur de ce pouvoir provoque un orage quand il lui plaît et où il le désire

tant pour nuire que pour guérir.

Le pouvoir du léopard : qui consiste à commander à un léopard d'aller tuer ou blesser un ennemi.

Le pouvoir de connaître ce qui est caché et qui se trouve à distance. Le grand prêtre se rend chez Mani, le matin de bonne heure, le prie. Mani alors dévoile à son prêtre les choses les plus mystérieuses. Ceci eut fortement cours pendant la guerre : les femmes de soldats pouvant, par ce moyen, avoir des nouvelles de leur mari. Mani demandait en retour une obole de 5 à 10 francs.

Si un nouvel adepte se montre incrédule de ces pouvoirs, on lui en fournira la preuve. Seul, il doit se rendre un jour chez un bonkoto monene soit en forêt, soit chez lui et celui-ci invoque Mani, siffle et les serpents apparaissent. Si sa foi n'est pas ferme, un serpent ira s'enrouler à son cou. L'incrédule ne peut que se retirer raffermi dans sa foi.

Lukolela, le 8 mars 1936.

A. Windels.

Prêtre de la Mission.

LES ABABUA

Mgr. Tanghe, dans *Aequatoria*, II, 9, sept. 1939, p. 109, consacre une note aux Ababua.

Voici quelques précisions que m'a spontanément données Albert Babundu — un Bobua dont l'oncle habite le village Bobua cité dans l'article lorsque je le lui lisais. Albert sait le français et a habité Bruxelles avant de connaître les joies du capita de négoce....

D'abord, dit-il, les Bagbe, gens de Bondo, ont poussé une pointe dans les Babua par un village qui est Bobua.

La Bima, qui vient de Zobyia, situé vers la limite du pays des Babua entre Buta et Bambili, est habitée sur la rive droite par les Babua et sur la rive gauche par les Bayeu, les Bagbe, les Bongangolo, les Bobalea, les Bangengeta et les Balisi.

Les Bagbe s'appelaient jadis Bambubune, c'est-à-dire : gens qui sont venus d'ailleurs.

Parmi les Babua (rive droite de la Bima) il y a : les Babua proprement dits, les Bobika, les Bobongono, les Bangoju, les Bonjodo, les Bodongbale, les Bobagala, les Bangele, les Bokeya et les Baboyo.

Les Babua parlent actuellement le lebwale.

Jadis ils sont venus sur la terre (legbao ou legwau) de l'autre rive de la Bima. La rive droite est appelée « kibili » par eux, et une partie, dite banda, est habitée par eux sous le nom de kibili ou ebi.

D'après Babundu encore, Kwa Ngbwa, Kola Mbwa, Kolo Bwa, sont des expressions qui signifient : lekopo la Mbwa = descendants de Bwa. En effet, kwa (sperme, déjection, ex-

crément) est courant dans ce sens; aba = père, par sous entendu : ayant pour père : Bwa; kolo = maître. Banda veut dire : terre, et ainsi les descendants de Bwa sont bien des gens de la terre.

Bwe signifie : les anciens. Est-ce aussi le nom propre du chef auquel Hutereau a parlé ? Il est possible qu'on ait dit à celui-ci, en réponse à une question : « Demandez-le aux anciens » ; puis qu'on lui ait désigné un ancien que l'auteur nota aussitôt comme le nommé Bwe. C'est si naturel !

Voici un spécimen du legbwale actuel. Peut être un lecteur y trouvera-t-il des traces du banda dont Mgr. Tanghe parle.

mère = ama

père = aba

aîné, nsómi - nkóló ¹⁾

alieni juris, bokúné = tadi

ancêtre X, boséká, boso - bolia X

pour = ya

couteau de = ngwe ea

clan, esé = engi

chef du clan - nkumu engi

terre = loote

(ceux du) clan maternel = mamame,

pl. bamamame

ceux du clan paternel = (ba)mimaba

enfant(s) de = (ba)mi X

cour publique, libanda, loanja = eséngé

groupe de maisons (en arc) = ekumbá la

ngbwale

1) Dans cette liste, à côté de noms français forcément inadéquats, nous ajoutons parfois les termes spécifiques du lomongo, langue suffisamment répandue et possédant une terminologie juridique exacte et développée.

pré, esobe = ume
 forêt entre deux villages, esanga = elenge,
 pl. molenge
 mari, bôme = mols, pl. bals
 épouse, wáji = nka, pl. bakaba
 il est = ekwe
 il est mort = akwi(sa)
 corps = nzui
 ensorcelé, ndoki = sumui
 âme de trépassé = elimo
 forme, espèce, substance = emanani
 homonyme, ndoi = maina

M. Moeller, dans *Les Grandes Lignes des Migrations des Bantous 1936*, cite (p. 22 et suiv.) des Ababua comme « riverains de l'Aruwimi » : « Les Mongelima de l'eau, dénomination sous laquelle sont confondus des Baonga et d'ex-terriens Mongelima, Bamanga, voire Ababua, adaptés à la vie sur l'eau . . . Les Mongelima, ou Mosanga, avec les Bahoro et les Bangba sont partis de la rive droite de l'Itimbiri pour peupler les rives de l'Aruwimi . . . Encore qu'une généalogie légendaire donne une origine commune aux Mongelima, Mabinza, Mobongo et Budja . . . une autre généalogie légendaire assigne une origine commune aux Bobwa, Bayew, Mobati et Mabinza (p. 22, 23) . . . Les Ababua comprennent les Bayew et les Bobwa, qui venus dans cet ordre de la haute Likati (et non du Bas Aruwimi, ni même de la Lulu, où certains d'entre eux furent entraînés au cours de leurs migrations), descendirent cette rivière pour s'établir, les Bayew sur la rive gauche de la Bima, les Bobwa dans l'Entre-Bima-Bomokandi . . . Nous leur rattachons les Monganzulu, d'ascendance vraisemblablement bayew, dont la migration s'oriente vers le Sud ; les Balisi, vraisemblablement Mobati, qui se mirent à la suite des Moringita (Bayew) . . . les

Bokiba, dont l'ascendance est controversée, et les Bawenza de souche makere, mais assimilés . . . Les Ababua (ramassis de Bayew et de Bobwa) de la région de Kole y sont vraisemblablement, à part une fraction bokiba, d'installation récente et accidentelle. » (p. 24)

Sans compter que tout cela confirme la situation d'il y a 20 ans décrite par Albert Babundu, nous faisons à pareilles descriptions un reproche constant : Il faut, dans toute étude de migration ou de regroupement, s'abstenir de tout ramener à la généalogie. C'est le Droit qui a régi les rapports entre groupes et leurs dénominations. La généalogie ? oui, la juridique, c'est-à-dire celle qui fait passer p. ex. l'ainesse du collatéral avant la filiation du descendant. C'est ainsi que les rapports juridiques de maître à groupe pourchassé et tenu pendant quelques décades comme bérail, de maître à client du clan, etc. doivent être cités et définis dans une étude de groupements pour qu'elle ait quelque valeur. Aussi, si des Ababua habitent un coin appelé région de Kole (des Nkole), je lis : région des contraints, des assujettis ou des clients. Si l'installation fut récente, on sait envers quel maître elle se fit.

Sur les Bagbe, dont me parle Albert Babundu et que Mgr. Tanghe, à la suite d'un passage de Hutereau, tend à donner comme origine « généalogique » possible des Ababua, Mr. Moeller écrit : « Les Mobati-Mobenge, avec les Abangwinda assimilés par les Abandia, appartiennent à la migration antérieure à celle des Ababua, avec lesquels on les a confondus parfois sous une dénomination commune. » (o. c. p. 23) Ces confusions viennent de rapports juridiques tels que ceux de client à maître du clan, rapports clairs et, pour les Noirs, bien connus, mais que les auteurs négligent, bien à tort.

« Les Mobati, continue Mr Moeller (o. c. p. 23, 24), sont venus de la haute Likati... une fraction.. remonte vers la région de Buta, où nous la trouvons sous le nom de Bagbe. (Hutereau classe les Bagbe parmi les Soudanais et en fait une branche des Mongwandi). En région d'Ibembo nous trouvons également des Mongwandi, les Boguru et les Bogboma, dont les premiers ont adopté le lebate, tandis que les seconds ont gardé la pratique du mongwandi - (mieux : du ngbandi. E. P.).

« Les Malika, que l'on doit rattacher, soit aux Ababua, soit aux Mobati Agawinda... Les Malika-Toriko seuls gardent leur dialecte d'origine; ailleurs les Malika ont adopté la langue des Mabudu ou celle des Mangbetu. » (o. c. p. 24)

« Les Babali, enfin, dont certains traits ont une originalité marquée, font remonter

au confluent du Nepoko et de la Maïka le point de départ de leurs dernières migrations, dont l'orientation du Nord-Est devrait les faire apparenter aux Mabudu... Leurs affinités linguistiques doivent cependant les faire rattacher, par les Malika, aux Ababua ou pré-Ababua.

« Les Bakango... qui parlent le lebate en aval du rapide d'Angu, le lebwale en amont de ce rapide... apparaissent comme des Mobati et des Ababua adaptés à la vie sur l'eau, avec peut être un fond commun préexistant, d'origine makere. » (o. c. p. 25)

Voilà, semble-t-il, un nombre assez grand de bases pour que quelqu'un de l'Uele nous fixe sur la langue des Ababua, sur ses ramifications, sur ses origines, sur les langues sœurs, et aussi élimine du débat ce qui ne s'y rapporte pas.

E. Possoz.

BIJ VERGELIJKENDE TAALSTUDIE III

In zijn «*Vergelijkende Taalstudie III*» verschenen in *Aequatoria* II-7: Juli 1939, behandelt E.P. Hulstaert de possessiva op een wijze, die mij niet volledig bevredigt. De centrale lijst van het artikel is mij trouwens absoluut niet duidelijk. Zij geeft niet de persoonlijke voornaamwoorden, zooals m.i. verkeerd bovenaan prijkt, maar bedoelt, meen ik, de stam van de possessiva te geven, en dan is er weer verwarring in dien zin, dat het voorgaand streepje bij sommige het prefiks moet vervangen, terwijl bij andere weer het streepje en het prefiks tegelijk aangegeven worden.

1. De personalia. Wie de personalia = possessiefstammen van E.P. Hulstaert vergelijkt met de personalia, zooals aangegeven in de eerste lijst «*Vergelijkende Taalstudie*» (*Aequatoria* I,6) zal al dadelijk tot de bevinding komen, dat meerdere dialekten voor sommige personen andere persoonsstammen aangeven al naar gelang de personalia of de possessiva, vooral de tweede persoon enkelvoud, en de derde persoon enkel- en meervoud. Tsiluba, Kikongo, Kilemba, Kiswaheli en andere vreemde talen kennen eenzelfde, veel verder doorgevoerd verschijnsel, dat echter in de centrale Mongo-dialekten totaal schijnt te ontbreken.

2. Het genitiefpartikel:

de stam A vindt men:

- 1) in den nga-ba-groep
- 2) in den groep Mabinza-Mbudja-Nzambe
- 3) in den centralen Mongo-groep.

louter prefiks:

- 1) in den Ngombe-groep
- 2) bij de Nkolé en de Bóli.

afwijkende stamwoordjes: n(d)a bij

Lipoto

Elinga

Ekota, Losakanyi, Eleku, Mbole, Yongo, Bondonombe, Bakutu, Bongando, Mbala.

dubbele vorm: én prefiks én afwijkende stam (nki,ki,)

Ntomba en Ekonda.

Iets van die K-stam vindt men terug in de possessiva der centrale Mongo, Ekota, Mbole,

Bóli, Ikongo, Bakutu, Bosaka, Bongando.

En Wils spreekt bij de oudste Bantoe of semi-bantoe herhaaldelijk van een dubbele genitief-vorming, volgens de alienabilia en de inalienabilia, onderscheid dat bij de Ntomba nog terug te vinden schijnt.

3. De possessiva. E.P. Hulstaert voelt de verschillen van volstrekt ondergeschikte waarde. Mij dunkt echter, dat wij hier grammatikaal voor een heel bijzonder feit staan, nl. voor de vorming van zelfstandige possessiva, voor de vorming dus van een heele klas adjectieven. «De vader van u» is grammatikaal een heel ander fenomeen dan «uw vader». Welnu zoolang het personale ongewijzigd na het genitiefwoordje komt, kan er nog van geen adjectivering sprake zijn, en moet men de onderscheiden woorden ook onderscheiden in het schrijven: «tata wa ngai» en niet «tata wa ngai». Een fout, die mijn inziens heel veel voorkomt in het lingala. Waar het possessief echter geen louter naast elkaar plaatsen meer is van genitiefpartikel en pronomina, is er werkelijk een eigen woordvorm in de plaats gekomen, ook al is die vorming gebeurd langs een archaisch genitiefpartikel.

Wil men aan dit partikel zijn zelfstandigheid laten behouden, dan moet men het ook zelfstandig schrijven. Dan zou E.P. Hulstaert zijn possessiva moeten schrijven -ka 'm, -k'iso, enz.

Dat er tusschenvormen, overgangsvormen bestaan, neem ik heel graag aan. Dat kan niet anders, voor wie de taal bestudeert in haar levende gedaanten, de dialekten, en niet enkel in verstarrende boeken. Maar het is juist dat verschijnsel, waarop ik zoo graag een beetje nadruk had zien gelegd, nl. dat wij in deze dialektenreeksen staan voor zoo'n duidelijk afgeteekende gang naar de zuivere adjectiefvorming.

Opmerkenswaard is, dat juist die gang parallel loopt met andere verschijnselen: het wegvallen der dubbele serie pronomina, en vooral het wegvallen der B. in de pronomina.

De nga-ba-groep, die mogelijk op ander grammaticaal terrein nauw verwant is met de Môngo-dialekten, wijkt hier heelemaal af. Zelfs in Johnston's «A comparative study of Bantu-and Semi-Bantu languages» zijn zoo goed als geen aanverwanten te vinden voor dien groep personalia, die bij zijn possessief-constructies geen enkele andere vorm van genitief-partikel laat veronderstellen.

De mbi-bo-groep, met zijn dubbele vorm voor sommige personalia, heeft uitsluitend prefix-genitief.

In de emio-groep der personalia, moet hier onderscheid gemaakt tusschen de dialekten, waarin de B nog gedzeltelijk bewaard bleef, die men in een emibo-groep zou kunnen rangschikken: het zijn de Ntomba en Ekonda-dialekten. Zij zijn archaischer gebleven. Het zijn ook juist die dialekten, waarin de dubbele genitiefvorming en de K-stam voort is blijven leven.

In de overblijvende Emio-groep moet dan nog een afzonderlijke afdeeling bewaard blijven voor die dialekten, die het na-partikel hebben

bewaard. Het is juist in die groep, dat de possessiefvorming in vollen gang is: de meeste hunner hebben ook reeds of nog een dubbele genitiefvorming: α naast na. Terwijl nochtans verschillende hunner reeds klare possessiva vertoonen, afgeleid van het k-partikel.

Bij de centrale Môngo-stammen is de vorming ongeveer voltrokken: zij hebben de stabiliteit bereikt: genitief-vorming door partikel α en bezittelijk adjectief.

De hier geschetste taalkundige evolutie komt overeen met de historische evolutie dier stammen. Terwijl de Ntomba en gedzeltelijk de Ekonda in verband dienen gebracht te worden met de vroegere Ntomba-Nkole-Bakutu-kultuur van het zuiderlijk Kongo-bekken, zijn de na-dialekten reeds van tusschenstammen, die den schakel vormen tusschen die Ntomba-Bakutu en de later inwijkende Môngo-stammen.

Bijgaand schema moge een beeld geven der evolutie, die in de «jongste» Môngo-dialekten tot de bezittelijke adjectieven geleid heeft:

PRONOMINA		GENITIVA				POSSESSIVA		
Groepen	2 vormen	A	NA	K	pref	Onverand.	Veranderd	voltrokken
Vreemde	*					*		
Nga-ba	*					*		
Mbi-bo	*				*	*		
Emibo				*	*		*	
Emio (arch.)			*					*
Emio (jonge)		*						*

Deze evolutie leek mij in elk geval de moeite waard, om hier, na de studie van P. Hulstaert, te worden meegedeeld. Zij is trouwens een beste argument voor de theorie van P. Hulstaert zelf in zake

eénmaking van het Môngo, vermits hij juist die vormen verkoos, waarin de evolutie is voltrokken.

E. Boelaert.

Bestaat er wel in de Congoleesche talen een tegenwoordige tijd ?

I

Ik ben geen specialist in linguïstiek, en toch zal men het niet euvel opnemen, hoop ik, als ik eens in die aangelegenheden wil meespreken. Ik zal ten andere niet mijn eigen gedacht mededeelen, maar dit van twee echte specialisten, de eerste in bantoetaal en de tweede in soedantaal. De lezer oordeele zelf.

In Juni 1936, vertelde mij Zijn Excellentie Mgr. De Boeck dat, toen hij zijn lingalaspraakunst samenstelde, hij onmogelijk een tegenwoordigen tijd der aantoonende wijze vond in het lingala. Om in die leemte te voorzien, werd deze tijd overgenomen uit het bobangi, een zuster taal van het lingala. Waarschijnlijk werden daartoe de bobangi-spraakkunsten geconsulteerd die bestonden eer de lingala-spraakkunst het licht zag. Ik heb hier ter hand de spraakunst van John Whitehead in 1899 uitgegeven. Bl. 43-47 geeft hij vier tegenwoordige tijden aan voor de aantoonende wijze :

Indicative Mood.

1. Present indefinite
2. — continuative
3. — progressive
4. — progressive continuative.

De «present indefinite» met prefix *ko* kwam aldus te recht in het lingala *kolinga*.

E. P. Lekens, in zijn Ngbandi-spraakkunst in 1923 te Brugge verschenen in de drukkerij «De Gruuthouse persen» leert ons dat hij geen tegenwoordigen tijd ontmoette in het Ngbandi, een soedantaal. Ziehier wat

hij zegt bl. 64 :

«TIJDEN. Het Ngbandi onderscheidt slechts twee hoofdtijden :

a) Het verleden t.t.z. hetgeen volledig gedaan is.

b) Het toekomstige, t.t.z. hetgeen nog bezig is, of nog moet gedaan worden.

Een tegenwoordige handeling wordt door een verleden of toekomstigen tijd weergegeven, naar gelang men ze als voleind beschouwt, of ze nog te voleinden valt.

Die twee grondtijden kunnen nog nader bepaald worden door zekere schakeeringen in de wijze waarop de handeling wordt voorgesteld, b. v. de gewoontevorm, als de handeling beschouwd wordt als gewoonlijk voorkomend : de progressief of voortdurende-vorm, als de handeling als voortdurend voorgesteld wordt, enz.»

E. P. Lekens is tot die conclusie gekomen, eerstens omdat hij geen tegenwoordigen tijd vond, en tweedens door de toonleer, want de tonen wezen enkel op verleden en op toekomst : geen spraak van tegenwoordige.

Ik betwijfel grootelijks of de tegenwoordige tijd werkelijk in de bobangitaal bestaat, en vind het wonder dat in de laatst verschenen spraakkunsten nog steeds van tegenwoordigen tijd gesproken wordt. Ben ik mis ?

Molegbe, 24-6-1939.

† B. Tanghe.
Apost. Vic. Ubangi.

II

Dat ik in 1901-2, geen tegenwoordige tijd vond, dient te worden verstaan van het « bǎngálá » van dien tijd of van de toen zoogenoemde « stroomtaal », niet van de echte Bangalatalen. In de eerstgenoemde, toen reeds zeer verspreid en door het bestuur op het programma der schoolkolonie van N. Antwerpen gebracht, had toen nog geen tegenwoordige tijd de bovenhand verkregen. We hadden in de kolonie en in den missiepost daarnevens, menschen *ex omni tribu et lingua*. Van Opper-Kongo kinderen uit de handen der Arabieren verlost, andere van verschillende streken en onder de voogdij van den Staat geplaatst; echte Bǎngálá van de omstreken, en ook het overschot van de bevolking van St Maria Berghe, dat de Bobangitaal sprak en zelfs zijn katekismus en gebeden in die taal opzegde! Wat nu gedaan in zulk een toren van Babel? Ik wou die stroomtaal, waarin de bǎngáládialekten zeker domineerden, verbeteren.

Op zoek naar den tegenwoordigen tijd vond ik dat, in de missie en kolonie althans, dit Bobangi-infix *ko* het meest werd gebruikt, en ik nam het op in mijn grammatica. Deze verscheen eerst in 1904. Die *ko* beantwoordt aan de *ko, ka, na, enz.* der

echte Bǎngálá dialekten. Die infixen duiden een handeling aan, die *hic et nunc* geschiedt: zij geven weer. B.v. Boloki: *na-ka-kela, o-ko-kela*. . . . Iboko, Mabale, enz: *na-na-kela, o-na-kela*. Eenvoudig « nu », zonder verdere bepaling van duur, gewoonte, toestand, enz. ¹⁾ Hiervoor hebben ze andere infixen, en deze geven ook tegenwoordige tijden aan, of liever « aspecten » van de handeling, zooals Mgr De Clercq me eens zei, toen hij tot het besluit gekomen was, dat er in het tshiluba geen tijden bestonden, enkel verschillende aspecten van de handeling. Doch me dunkt dat de « tijd » ook 'n aspect van de handeling is. Zouden bij de echte Bangala b.v. voor den « verleden tijd » geen verschillende aspecten bestaan? Ik vind er ten minste vier: Handeling onlangs gebeurd zonder dat er toestand uit voortvloeit: **Akendeki** = hij is vertrokken en is terug. **Aakendeke**: hij is (was) 'n tijd geleden weggegaan en is terug. **Akei** = hij is weg (gegaan) en is het nog. **Akéndé** = hij is, langer geleden, weggegaan.

Bolongo, 17-7-1939

† E. De Boeck
Vic. Apost.

1) Wil Whitehead dat niet zeggen met zijn « indefinite »

III

Het lómóngo kent een tegenwoordige tijd, of beter, meerdere tegenwoordige tijden. Deze komen overeen met die welke door de vorige schrijvers worden geciteerd in lobangi en zgn. Bangala-dialekten. Sommige dialekten der Móngo hebben een grooter aantal tegenwoordige tijden dan

andere. Ziehier in het kort de voornaamste praesens-vormen van het lómóngo:

1. Het gewone praesens komt overeen met Whitehead's: present indefinite (Grammar and Dictionary of the Bobangi Language, 1899; p. 38 en 43). In bijna alle dialekten van het Tshuapa-distrikt heeft

deze tijd geen temporaal infix. Infixen vindt men o. m. bij de Batswá (ka), de Bongandó (a), de Nkóle der Bosaka (ko).

Dit praesens zonder infix heeft twee toepassingen:

a) de handeling wordt voorgesteld als op het oogenblik gebeurend;

b) de handeling wordt voorgesteld als gewoon toepasselijk op het onderwerp, zonder nader tijdsbepaling (zie onze Praktische Grammatica van het Ionkundo, 1938, bl. 22).

Aldus komt deze vorm overeen met den Nederl. of Franschen tegenwoordigen tijd, welke ook die dubbele beteekenis heeft. « De smid smeedt het ijzer » kan immers beteekenen, zoowel dat hij het op het oogenblik aan het doen is, als wel dat de handeling van ijzer-smeden in het algemeen toepasselijk is op den smid. Op dezelfde wijze zeggen wij nog: ik ga morgen op reis, in den praesens-vorm, ofschoon de handeling toekomstig is. Dezelfde zinswending wordt ook door de Môngo gebruikt.

2. Wil men onderscheid maken tusschen beide beteekenissen, dan kan men in het Ionkundo voor de werkelijk tegenwoordige handeling een vorm gebruiken met het infix *yo* (sommige dialekten met andere infixen). Zie Prakt. Gramm. blz. 138.

3. Het suffix *aka* geeft een versterking of herhaling der handeling weer; ook een nadruk (Prakt. Gramm. bl. 147). De allernauwste verwantschap tusschen de Môngo-dialekten en het Ionkundo doen ons daarom twifelen aan de beteekenis die Whitehead aan den corresponderenden Ionkundo-vorm hecht (present continuative).

4. Wat wij in onze Praktische Grammatica afstands-vorm hebben geheeten

(blz. 97) is maar een half praesens. Het is van Europeesch standpunt uit een soort tusschenvorm. Voor den inlander is het een praesens dat geen eigenlijk praesens is. Deze vorm wordt gebruikt:

a) wanneer de handeling op het oogenblik gebeurt, doch op een zekeren afstand van den spreker;

b) wanneer de handeling niet juist tegenwoordig is, doch ook noch verleden noch toekomst. Ook als zij van tijd tot tijd gebeurt; aldus is het een soort gewoontevorm, doch men wil de gewoonte niet uitdrukken. Zoo zegt men bv. *njôyé*: ik kom, als antwoord op een roep. Men is daarom nog niet aan het komen, maar men gaat komen. Of nog: de werken die we verrichten zijn... Men verricht ze daarom niet op het oogenblik; men drukt slechts uit wat voor soort werk men zoal doet.

c) als verhaalvorm. De handelingen worden dan voorgesteld als tegenwoordig, hoewel zij toch niet tegenwoordig zijn.

In plaats van het infix *yo* heeft men dialektisch ook *o*, *to*, *mo*, soms *a*.

Sommige dialekten onderscheiden, door het infix, beteekenis a) van de beteekenissen b) en c). Het eerste is dan bv. *to* of *yo* (waartusschen dan nog het onderscheid kan gemaakt worden van *to* = gaan, en *yo* = komen), het tweede *mo* of *a* of *ya*.

Waarschijnlijk komt dan deze laatste vorm overeen met Whitehead's present progressive infinitive.

5. Versterking van vorigen vorm komt voor met suffix *aka*, hetgeen dan zou overeenstemmen met Whitehead's: present progressive continuative. De beteekenis is werkelijk een soort gewoonte, een meermaals herhaalde handeling (Prakt.

Gramm. bl. 146).

6. Al de vorige vormen kan men beschouwen als onvoltooide praesens-vormen. De verschillende Môngo-dialekten bezitten ook volmaakt tegenwoordige tijden, die ongeveer overeenstemmen met onze Nederlandsche: hij is weg (gegaan), de zon is onder, en dgl. Zij stellen een handeling voor, die reeds is gesteld doch nog voortduurt. Zij zijn geen statief (die den louteren toestand uitdrukt), doch doelen op een handeling waaruit een toestand is gevloeid. Dus niet bv. hij ligt te rusten, maar: hij heeft zich te ruste gelegd. De toestand kan voor ons soms eigenaardig aandoen; zoo bv. van werkwoorden als zeggen, antwoorden. In dergelijke gevallen beschouwt de Môngo nochtans wel degelijk een toestand, het gevolg der handeling wordt als voortdurend voorgesteld; bv. ik heb u gezegd (en mijn gedacht, de bedoeling van mijn zeggen bestaat nu nog).

Deze vorm (Prakt Gramm. bl. 42) wordt onderverdeeld in minstens 2 tijden, naar gelang de handeling vandaag of te voren is gesteld. Sommige dialekten maken nader onderscheid (nl. in den vandaag-tijd, pas gesteld of reeds eenige uren geleden). Ook vindt men nog een vorm om uit te drukken dat de handeling reeds is gesteld (Prakt. Gramm. bl. 165). Zoo kan men komen tot 3 vormen voor vandaag en 3 voor te voren (zooals bij de Nkengo der Mbólé, e. a.)

Tot deze voltooid tegenwoordige vormen moeten hoogstwaarschijnlijk Whitehead's: recent infinitive, perfect infinitive, past indefinite infinitive en past definite teruggebracht worden (zie zijn Grammar, bl. 38, 45 en 46), waarin wij dezelfde formatieve elementen terugvinden als in de

binnenlandsche dialekten (behalve mo).

Het zal wel niet noodig zijn nog verdere bijzonderheden uit te werken, noch ook de negatieve praesens-vormen te beschouwen. Uit het voorgaande blijkt reeds duidelijk genoeg dat het lómôngo wel degelijk tegenwoordige tijden bezit.

Hoe het in andere Kongo-talen gesteld is kan ik niet uitmaken. Wel zou ik de vraag willen stellen: Zou de discussie over het bestaan van tegenwoordige tijden in deze talen niet gedeeltelijk berusten op onvoldoende grammatisch inzicht in wat die tijden eigenlijk zijn?

Het is met opzet dat ik in het begin dezer regels voorbeelden heb aangehaald uit onze moedertaal, voorbeelden die men op andere Europeesche talen zou kunnen uitbreiden. Ook daar immers vindt men niet die nauwkeurig omschreven tegenwoordige tijd, zooals wij die ons gemakkelijk voorstellen, afgaande op den term «tegenwoordig». Ook bij ons wordt de tegenwoordige tijd gebruikt in gevallen waar de handeling volstrekt niet tegenwoordig is, zooals in de aangehaalde voorbeelden; of nog zooals wanneer iemand u met verlof in België vraagt: Pater, waar is U ergens in Kongo? Op dat oogenblik is men volstrekt niet in Kongo, doch in Belgë en toch is die vorm: is, wel degelijk tegenwoordige tijd. Uit dergelijke gevallen zou men evengoed kunnen afleiden dat het Nederlandsch geen tegenwoordige tijd heeft, want hij wordt gebruikt zoowel voor verleden (laatste voorbeeld) als voor de toekomst. En toch zal niemand die bewering durven staande houden. Waarom het dan wel doen voor Kongoleesche talen?

In de beoordeeling van de betekenis van grammatische vormen moet men

niet enkel letten op de omstandigheden waarin zij worden gebruikt en dan daarop onze mentaliteit toepassen, doch vooral zoeken naar hetgeen de inlander ermee bedoelt, naar de beteekenis die hij eraan hecht. Nu kan dat wel niet zonder de praktische voorbeelden op te sporen, maar die moeten talrijk en verscheiden zijn; verder dient men zelf die vormen te gebruiken in de beteekenis die men denkt eraan te moeten hechten en zien of zij juist bevonden worden door de inlanders; dit is dan een soort tegenproef. En vooral dient men zijn vooropgezet gedacht op zij te schuiven, zonder daarbij de vergelijking met eigen moedertaal of andere talen uit het oog te verliezen. M.i. is veel misbegrip juist hieraan te wijten, dat wij met een bepaald inzicht over taalvormen in Kongo aanlanden, met een systeem dat we ons gevormd hebben in onze grammatische studies van moedertaal of vreemde talen, vooral Latijn, zonder dat we den diepen grond van die vormen ooit hebben onderzocht. Vergelijking met de moedertaal is zeer leerrijk, als men ze kritisch doorvoert.

Om nog een voorbeeld aan te halen dat kan aantonen hoe wij ons kunnen laten in de war brengen door inlandsche tijden, nog het volgende uit het Ionkundó: Men ziet iemand weggaan of aanstalten maken om te vertrekken. Men vraagt aan een inlander: «waar gaat X heen?». Hij antwoordt: «mpée éki'nd'ákendé = woordelijk: ik weet niet waar hij is heengegaan!». Dit is de relatief-vorm van den boven onder 6) aangehaalden voltooid tegenwoordigen tijd van vandaag. Het besluit ligt voor de hand: dat is dus geen tegenwoordige tijd, want hij duidt op de toekomst; die mensch is immers nog niet weg. Toch vertaalt men

in het Nederlandsch: «ik weet niet waar hij heengaat» (let weer op de dubbele beteekenis van het Nederlandsch!). Nu wordt die zelfde vorm even goed gebruikt als de persoon reeds weg is. Het juiste besluit dat er moet worden uit getrokken is dat die vorm een voltooid tegenwoordige tijd is. De Nkundó stelt zich namelijk reeds den toestand voor waarin de vertrekkende zal verkeerren als hij zal weggegaan en aangekomen zijn. Deze vorm drukt dus tegelijk en tijd en aspect uit (aspect duidt linguïstisch den duur der handeling aan).

Een tweede oorzaak die tot vergissingen in deze kwestie aanleiding kan geven is de onbekendheid met de grammatische tonen. Zooals in het Ionkundó sommige vormen enkel tonetisch onderscheiden zijn, zoo kan het praesens ook alleen door de tonaliteit van andere tijden verschillen. Aldus hebben sommige onderdialekten van het Ionkundó, naast het gewone praesens (met hoog pronominaal prefix) een phonetisch gelijkwaardigen vorm met laag pronominaal prefix, die in beteekenis dicht bij bovengenoemden vorm 4, b) komt. Bv. de Ntombá van Wafanya en naburige Injóló: bátéfela = zij spreken (op het oogenblik), en: batéfela = het feit zonder meer; bákela = men doet dat (nu), en: bakela = men doet dat (nl. in het algemeen; dat wordt gedaan). Zoo ook onderscheiden de Libinja praesens en gewoon futurum slechts door den toon van het infix: nakakendé = ik ga; tokolelá = wij weenen; maar: nakákendé = ik zal gaan; tokolelá = wij zullen weenen.

De boven uit het Nbandi aangehaalde vormen blijken echter geen tijden te zijn, doch zooals in de Semietische talen den graad der voleinding aan te duiden, nl. perfectum en imperfectum.

Als besluit: wat er ook moge zijn van het bestaan van tegenwoordige tijd (en) in andere Kongoleesche talen, zij worden door de Môngo in hun verschillende dialecten wel degelijk en dagelijks gebruikt. Het ware interessant deze kwestie ook eens ex professo in andere talen der Kolo-

nie te onderzoeken en de bevindingen mee te deelen. Wij zouden vooral dankbaar zijn voor mededeelingen betreffende de dialecten der Môngo buiten het distrikt der Tshuapa, vooral naar het Oosten en Zuid-Oosten toe. Wie steekt er een handje toe?

G. Hulstaert, M. S. C.

DE LA LANGUE

DANS LES JURIDICTIONS INDIGENES.

Les parties en cause, les témoins, les hommes de l'art appelés comme experts, les juges, tous ont le droit de s'exprimer devant les tribunaux du Congo belge dans la langue de leur choix. Aucun juge, aucun tribunal ne peut forcer un comparant à employer une autre langue que celle qu'il connaît bien ou lui interdire de parler dans une langue congolaise ou belge. Les jugements doivent être écrits tous dans une même langue.

Cette langue actuelle est dans une grande partie du Congo Occidental et Septentrional le lingala.

Ceux qui savent lire, savent comprendre cette langue. Les jugements sont écrits pour les parties en cause. La copie qu'ils en paient doit être comprise par eux. Sinon la loi serait injuste. Actuellement on emploie le lingala pour que tous, même les Blancs, puissent comprendre.

Mais déjà il faut écrire dans les jugements autre chose que du lingala. Pourquoi?

Personne ne connaît les termes juridiques du lingala. Il faut cependant écrire les jugements dans la langue du droit. Sinon ils n'ont pas de sens ou bien on leur fait signifier plus qu'ils ne veulent dire.

Par conséquent, chaque tribunal doit mettre dans son lingala les termes de droit de la langue qu'il connaît et qui est dans la plus grande partie du Congo Occidental et Central le lomo-ngo. C'est la langue des pères, de ceux qui ont les premiers occupé la terre.

Chaque jugement doit contenir les règles de droit qu'il applique à l'affaire. Pour cela le greffier fait bien de les écrire comme il les connaît, sans y changer un mot. Les adages du droit des Mongo forment la règle des jugements mongo. Il faut en écrire dans une même affaire autant qu'on y pense de règles.

Ces règles sont les motifs pour lesquels les juges prononcent le jugement. S'ils suivent des motifs dont ils ne connaissent pas la règle, ils ne jugent pas avec justice. L'Etat ne leur permet pas d'inventer des règles. C'est selon le droit connu de tous qu'ils doivent juger.

Les administrateurs ne peuvent pas bien comprendre le droit coutumier par la lecture des jugements actuels. Quand ces jugements seront écrits avec des termes exacts en droit, les administrateurs apprendront à saisir ces termes par la lecture du contexte.

E. Possoz.

Bibliographica

W.W.HOWELLS.—*Anthropometry of the Natives of Arnhem Land and the Australian Race Proplem.*—*Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, Vol. XVI, n° 1. 96 pp., frontispice, 2 cartes.*—Cambridge, U.S.A. 1937.

Cette intéressante contribution à l'anthropologie des aborigènes australiens donne lieu à un essai de solution du problème de la race australienne, dans lequel l'auteur discute les points de comparaison avec d'autres races et auquel il consacre la moitié du volume. L'auteur conclut que la race australienne est la plus ancienne race humaine (se rattachant à l'*Homo sapiens*) actuellement existant.

Les comparaisons ne s'étendent pas à proprement parler aux peuples africains, mais l'auteur fait incidemment quelques suggestions et voit dans les Africains une race voisine des Australiens, et probablement dérivant de ceux-ci.

M.S.C.

BROUSSE (Léopoldville). 1939, N° 1 :

J. Maquet-Tombu : l'Oeuvre de la Brousse ; - G.D. Périer-J. Manoly : L'Art indigène à l'honneur ; - H. Himmelheber : Les Masques Bayaka et leurs sculpteurs ; - E. Boelaert : Korte Boemanvertelsels der Nkundo ; - Rév. Davidson : Proverbes et chants en lingombe.

N° 2 : J. Maes : Figurines mendiantes des Baluba ; - G. Hulstaert E. Boelaert : Manifestations artistiques des Nkundo ; - M. Maquet P. Nauwelaert : Notes sur la poterie Kakongo ; - O. de Bouveignes : Un mari obstiné (Conte du Bas-Congo) ; - A.A. I. : l'œuvre noire chez le Blanc ; - J. Manoly : L'art malgache.

N° 3 : H. Lavachery : Art congolais aux Musées de Bruxelles ; - R. Tonnoir : Exposition De l'Artisanat à Brazzaville ; - H. Himmelheber : Art et artistes Bathsiok ; - T. Nsiensie : Notes sur les Christs et Statues de l'Ancien Congo ; - R. Marchal : Poésies en Kilomotwa ; - G. D. Périer : Des Messagers de l'Art Africain (éducation esthétique indigène).

YOUNGHILL KANG. *Au pays du Matin calme - Roman.* Uitg. Feux Croisés.

Dat land van den kalmen ochtend was Korea, een gelukkig land, zegt schijver, tot aan de komst der « beschaving » uit het Westen. De waarden, waarin ze hun eigen beschaving stelden, waren een hooge klassieke vorming en een diep begrip der zedelijke en esthetische levensregels. Natuurlijk was alles niet zooals in Europa. Maar ligt er ook geen grootheid in opvattingen als deze, die toch lijrecht tegen de onze ingaat : « Les mariés ne s'étaient jamais regardés face à face et n'étaient pas censés se connaître de vue avant le matin suivant leur nuit de noces. Cette coutume semble barbare à un Occidental, mais le point de vue oriental est différent. Mon jeune oncle et ma nouvelle tante n'étaient pas deux individus conduits l'un vers l'autre par d'égoïstes passions, mais Adam et Eve accomplissant le devoir de la Loi. Choisir sa propre femme, suivre un goût personnel pour la propagation de l'espèce était considéré comme choquant, inconvenant et non civilisé par les gens de mon pays. » (61)

Maar Japan komt Korea veroveren, openzetten voor de « beschaving » en schrijver laat zijn vader uitroepen : « le temps de l'éternelle famine est arrivé. Qui sait quand nous serons heureux de nouveau » (149) - « Mon père ne voyait pas que la terre du Matin Calme était sur le point de disparaître à jamais et que le pays de l'Utopie n'existe plus de nos jours » (141) Toch is hij zelf niet maisch voor het nieuwe : « l'Occident améliore la vie par des inventions et des progrès scientifiques, mais tue en masse les individus sauvés un à un : dans l'art de la guerre il y a progrès, mais non dans la supériorité intellectuelle ou dans la culture » (221) Toch zoekt hij zelf een antwoord, dat niet volledig bevredigt : « le Japon a conquis la Corée grâce à la science occidentale. Pour regagner notre liberté nous devons avoir une connaissance supérieure de cette science ». (162) Zijn oude vader echter meent : « C'est la fin. Il n'y a rien à faire. Nous sommes menacés par la maladie que l'on nomme civilisation » (244)

Een boek dus dat te denken geeft . . .

E. B.

Het oorspronkelijk huwelijksverdrag bij de Ngandu.

Wie den ouden Ngandu naar zijn afstamming vraagt, krijgt onveranderlijk te hooren: « Ngandu, zoon van Onkutshu, zoon van Membele, zoon van Mongo, die de stamvader heet aller Ankutshu ».

Het moet 'n paar honderd jaar geleden zijn, dat Ngandu na veel strijd erin gelukte zich voor goed langs de Letshu (Lubefu-rivier) vast te zetten. De oudere Ngandu wijzen u fier naar de hooge palmentrij, die in een bijna onafgebroken lijn, vanaf de Lomami, waar ze overkwamen, naar hun huidig verblijf toeloopt. « Daar is de *Oseser wer Wantshesu*, de baan die de Vadersen volgden », zeggen ze; en die oude palmen zijn de overblijfsels van hun vroegere dorpen, die langzaam van Noord-West naar Zuid voortgleden.

Maar laat ik me voorloopig aan één enkel geschiedkundig feit houden: hun huwelijksverdrag, zooals dat gesloten werd, toen hun gewoonterecht nog niet verknoeid was door de inmenging der volksvreemde *Asambala* (« auxiliaires » van den Staat) die tot vóór eenige jaren, bijna alle zeggenschap in rechtzaken hadden verworven.

De enkele oude Ngandu, die men nog bereiken kan, loopen op hun laatste

stelten; het zijn schuwe, zwijgzame luitjes, die liever tegen de Blanken over die zaken niet spreken, omdat ze meenen zich belachelijk te zullen maken, ofwel wegens een onverklaarbare vrees. Ook heb ik me soms van hun zonen bediend om er het fijne over te kunnen vernemen. Ze vertellen:

Als een jongen een meisje trouwen wou (*ntshuka wadi*), dan zei hij dat aan z'n vader of oom van vaderskant. In geval die oom geen dochters had om uit te huwen, of er ruzie was, dan berustte alle hoop bij vader.

Vader bedacht de zaak, vroeg z'n zoon of hij goed uit z'n oogen had gekeken en bracht het geval vóór de *Sheke ya dinundu*, den familieraad.

Had die raad zijn instemming gegeven dat hun zoon een meisje uit een anderen klan trouwde, dan werd dit voor de *sheke yangelo*, den dorpsraad, gebracht en na instemming nam de vader een of meer « getuigen » (*amnyvi*), stak een paar lanspunten, of één been van een koperen *luku-nu* (kruismunt) in een raphiazak en toog met zijn mannen naar het dorp waar de mogelijke schoondochter huisde.

Daar gingen ze dan bij een kennis zitten en trachtten langs veel omwegen te

weten te komen waar het meisje thuishoorde. Als ze daar zeker van waren, begonnen zij zeer bescheiden toe te zien wat 'n soort menschen de ouders waren, of het meisje werkte en hoe ze werkte; viel hun haar doen of laten tegen, dan stapten ze het af en gingen hun *sheke*'s al het tegen openbaren.

De zoon moest dan in den kring der ouden verschijnen, en daar werd hem de zaak uit den kop gepraat of . . . geslagen.

Viel alles mede, dan verschaftte de vader zich een kalebas *wanu* (palmwijn), en wachtte tot het avond werd. Op het gepaste oogenblik gingen de *amanyi* voorop met de *wanu*, groetten de familie en plaats-ten den palmwijn eerbiedig vóór de voeten van den vader van het meisje. Er werd hun gevraagd: « Van wien die wijn? » En de vader van den trouwlustige werd dan eerst bijgeroepen. Deze naderde gebogen, zette zich vóór den vader van het meisje op de knieën, klopte met de vuisten tegen den grond, en sprak in dezer voege: « O, man, mijn zoon wil uw dochter trouwen. *We Mbapa, onami ambolanga utshuka onawe.* »

Het meisje werd bijgeroepen en de vader van haar toekomstige herhaalde zijn eerbetuigingen en zijn smeekbede. Daarop moest het meisje zelf de kalebas *wanu* dicht-ter bij haar vader zetten met de gebaren die van haar toestemming of weigering getui- gen moesten.

Was dat verloop gunstig, dan eischte het ceremonieel, dat het meisje we- nend naar moeder toeliep, haar om het lijf viel en al maar door kermde dat zij haar nooit verlaten zou: « *Mama lé, hundjokotshika pundju!* » . . . Moeder suste haar kind, wreef haar een streep *mpembe* (witte kaolin) aan de ooghoeken, opdat in geval de schoonvader of z'n familie verdraaide be-

doelingen hadden, hun *ndimu* (voorvaderlijke geesten) het tijdig zouden kenbaar maken. Het meisje werd op het moederlijk bed ge- legd, waar ze moest blijven kreunen.

De vader van het meisje, in geval hij op de aanvraag inging, schonk van den palmwijn en bood dien den vader van den jongen aan, daarna dronk hij zelf en de getuigen. De rest werd aan moeder en dochter gezonden. De moeder dronk eerst en schonk eveneens aan haar dochter, haar troostend met de *yokedi* (spreuk): *Dihamvu hakendeka wemeta!* De *dihamvu* (vruchtboom) wordt niet opgezocht door wie niet baren wil. Wat beteekent: « het is de vrouw niet die daar man zoekt ». Ten bewijze van onderwerping moest de dochter dan de rest van den palmwijn voor haar moeder in- schenken en deze waschte daarmee de *mpembe* van rondon haar ooghoeken weg, zeg- gend: « de *Wetshi* (ziener) zal 't ons zeggen! : *Wetshi ayotole* » .

Daarna werd er een kip geslacht en bereid met palmolie; deze werd door de twee vaders en de getuigen naar de *sheke* (raad) van het dorp gedragen alwaar de zaak verdér bepraat moest worden. Vond de raad dat goed, dan ging de vader van het meisje, na eerst in het geheim den *Wetshi* te hebben geraadpleegd, naar het dorp waar de jongen zat, en daar werd door zijn vader weer een kip naar de *sheke* gedragen. Nadat deze notabelen uit beide dorpen over de zaak het eens waren geraakt, werd de jongen geroepen. Hem werd in het publiek de les gelezen, waarop hem niet veel anders te doen viel dan gedwee en eerbiedig te beamen.

Eens de vader van het meisje terug in zijn dorp, werd door de twee *sheke*-getui- gen relaas uitgebracht, en een paar dagen

nadien ging de moeder een der zusters van haar man roepen, gaf haar kind een houwkje, zij namen afscheid van haar dorp en stapten het af met de *saka* (rugkorf) naar het dorp van den toekomstige. Daar aangekomen gaat het meisje met haar moeder en tante bij de ouders van den jongen zitten. Tante begint haar *ekua* (vasten), want 's anderdaags heel vroeg zal de trommel weer eens de *sheke* samenroepen; eerst daar heeft de officiele ontmoeting der jonge trouwers plaats.

De moeder van het meisje spelt daar haar kind publiek de les: heet haar gedwee en werkzaam te zijn, vol eerbied voor de *Akilo* (schoonouders), liefderijk tegenover haar nieuwe omgeving. Daarna heeft de *otshoko*, de zegening, plaats. Moeder gaat tot haar schoonzuster en vraagt haar heur kind te willen zegenen. Tot dat inzicht brengt deze drie *tot-humu* (bladerenpakjes) mede: één met *mpembe*, één met boonen, één met 'n *sopo*-kern (soort riet met breed-glad blad en rooden palmnootachtigen knol).

De tante plaatst zich tegenover haar trouwlustige nicht, ontknoopt haar pakjes, neemt een stukje *mpembe* in den mond, kauwt die open en spreekt: « tegenover U is mijn hart wit als *mpembe* (d.w.z. ik bewaar tegenover U noch wrok noch vloek); ze neemt de boonen, kauwt die en zegt: « wees sterk en gezond van lichaam en misnoeg niemand! »; eindelijk ontbolstert ze den *sopo*-knol, steekt de zerpe pulp tusschen de kaken, kauwt alles dooreen en spreekt: « baar kinderen in 'n huwelijk en dat geen mensch u met 'n slecht oog bekijke als ge in zwangerschap zult komen, en geen slechte kracht u schade! » Daarop spruit ze het mondvul kauwsel op het hoofd, de borsten en het onderlijf van haar nicht. Na die ceremoniën mag zij weer gaan eten en drinken; want

alleen van tante's kant was er *dilokelo* (betovering) mogelijk.

Ondertusschen heeft de vader van den jongen ervoor gezorgd een betrouwbaren man te vinden die de *diango dia omandji*, zaken der verloving, naar z'n zwager zou brengen; de raphiazak werd boven gehaald; en de lanspunt of het croisettenbeen werd in het bezit van den schoonbroer gebracht, dit was meer een symbolische *okito*, « plaatsvervanger » dan wel een stuk « dot », zooals die naar den geest van vele Blanken eilaas wordt opgevat. De schoonvader van den jongen stuurde dat zooveel *tediko*, « maatjes » naar zijn zwager terug, als deze zaakjes had gegeven. Daarmede was het huwelijksverdrag gesloten.

Deze onderpanden voor z'n dochter werden niet noodeloos vermenigvuldigd, tenzij met de aanvullende voorwerpen telkens zijn dochter een kind baarde, en deze werden dan nog niet voor de dochter maar wel wegens het kind gebracht. Zoolang het huwelijk stand hield waren die zaken onvervreemdbaar zonder de toestemming van de dochter, en het was zelfs een gevaar om bij een *okilo* afgescheept te worden, zoo de vader van den jongen met te veel voorwerpen afkwam: *wadi hasumbiama*, « de vrouw wordt niet verkocht » geldt nu nog als spreekwoord, en: *nkanga diango, nkanga dikomo* « de rijke heeft gebreken » wordt nog opgeworpen tegen hem die er bij de autochtonen te royaal z'n *nbo* (huwelijkschat) verhoogt. Meestal is de vrouw en zijn de ouden vol argwaan tegen de moderne wijze van doen: *aha mbo, koko lolango katsha diavala* « niet de bruidschat maar de liefde schept het huwelijk »! Dit gulden spreekwoord ligt hun in den mond bestor-

ven, spijs de treurige opvatting der rechtbanken die met het oude en waarachtige element geen rekening schijnen te houden, en de « dot » als schering en inslag nemen van zoo gauw er van huwelijk spraak is.

Maar laten wij tot onze jonge trouwers terugkeeren. Zoodra de tante van het meisje haren *otshoko* (zegen) had uitgesproken, trok het meisje naar het veld, haar moeder bespiedt den schoonzoon, en de familie van den jongen samen met heel het dorp bespiedt het meisje: hoé ze werkt, spreekt, met één woord alwat ze doet en laat. Alleen als zij dat noviciaat met sukses heeft doorgemaakt, wordt haar moeder naar de *sheke* geroepen. Men looft haar om de *yimba*, het verstand, dat ze haar kind had gegeven, en heet haar den *mma dia diwala*, het bruiloftsmaal, te koken. Dat doet zij dan ook zoo goed mogelijk en stuurt er haar dochter mede naar den *okilo* d.w.z. naar haar schoonzoon. Deze eet den schotel leeg terwijl zijn *omambemi* (verloofde) terug bij moeder en tante gaat zitten. Ondertusschen wordt de pot geleidigd door den *omambedi* (hij die trouwen gaat) en z'n vader en alwie er lust toe voelt. Daarna neemt de jonge man den leegen pot en gaat met de mannen der familie, in casu al z'n *usukanyi* (geburen) « *ntshuka wadi* = zijn vrouw opleiden ».

Van af dat oogenblik, zijn ze *ambotshukama* (getrouwd). Zij heet hem *omemi*, « m'n huisman », hij heet haar *wadiemi* « m'n huisvrouw ».

Volgens m'n zegsmannen waren die huwelijken zeer stabiel en werden zeer trouw beleefd; er waren weinig palabers omdat er weinig « zaken » te bekibbelen vielen. Met de komst van de Blanken werd het huwelijksband verdrongen. Z'n diepe be-

teekenis werd misbegrepen. Zaken die vroeger alleen werden omgewisseld kregen een geldwaarde, en langs om meer steeg de behoefte aan geld. De symbolische beteekenis van dezen zoo degelijken huwelijksstiel werd ontkend om er een mercantilische beteekenis aan te hechten. Men begon de palabers op grond van die dwaling te beslechten, en de *mbo* (dot) kreeg burgerrecht. De *Asambala* aan wie alleen meespreken werd toegerekend, en die in den grond enkel verkapte slavenhandelaars waren gebleven, kregen vrij spel. Aan de *basendji* werden vrouwen en dochters ontroofd, of tegen heug en meug tegen de *mbo* der indringers afgestaan. Wie nog een vrouw wou trouwen moest er de *mbo* voor storten. De economische wet van vraag en aanbod liet zich al dadelijk gelden; de *Asambala* bouwden hun harems en wie tot aanzien wou komen aapte ze na, de veelwijverij rukte het land binnen met den bitteren nasleep der *onyimba* (vrijgezellen) en van de onkruidswееide van palabers.

Nooit was bij de Ngandu de vrouw een begrensde eenheid geweest, zij was een deel van de eenheid die *difuku* (klan) heette. Onbewust heeft de blanke invloed ze geïsoleerd, haar *diwala* (huwelijk) had ze vroeger nooit als *lohombu* (slavernij) aangevoeld, want als getrouwde vrouw bleef ze haar klan bewaren, genoot er de bescherming van en voelde ze zich als zoodanig altijd een vrij mensch. Al was zij in ondergeschiktheid geplaatst tegenover haar man en zijn klan of familie, toch beleefde zij dit, zonder in het minst zich verongelijkt te voelen of te weten. Zoo was de *olongoselo*, de orde, omdat het algemeen goed van den klan, en het particulier goed van den enkeling werd bereikt en er, op

grond van de rol die ze als vrouw te vervullen had, alles vond: eerbied voor haar persoonlijkheid inbegrepen.

Het huidig bestel brengt ons nu voor een rechterlijke dubbelzinnigheid, die de vrouw, al naar het geval, als *engo* (voorwerp), of *untu* (mensch) behandelt.

Komt een huwelijkspalaber voor de rechtbank, dan begint als spontaan het gehele gedaver van *mbadiu mbo...* de dot tellen! Alsof het er ging om een geit te versjacheren. Voor de lieve «persoonlijkheid» heeft men noch ooren noch hart: deze werd een abstraktie en de «dot» *ambokua wadi* = neemt de plaats der vrouw in.

Maar laat diezelfde vrouw afkopen door b.v. een capita-vendeur, die om het lieve schepsel een dificiet maakte, dan is die vrouw plots weer mensch geworden en de moderne slavenhandelaar weet heel goed dat een beetje gevang hem een vrouw te meer zal bezorgen, die hij, volgens de huidige ontaarding van het huwelijk, maar als *engo* «zaak» zou bezeten hebben!

De doorsnee Neger begrijpt er de knopjes van. Hij voelt het nieuwe beschik hem in den rug porren, wil op de oude gebruiken voet zoeken, maar wordt uitgelachen omdat die grond hem al lang is ontzonken.

Wat de vrouw ervan denkt?... och ze ondergaat het vergulde fatum van haar schijnbevrijding; nooit was ze onpersoonlijker omdat ze nooit minder mensch was, en met een zweem van droefgeestigheid besluiten zij: «*hai... ushi nye, shu amatiu, tambokadimo nkuno ya mange: we ndjikasha ko yo mena!...*»: «Och, tegenwoordig zijn wij, vrouwen, maniokstokjes geworden, die wortel zien te schieten alwaar ze worden weggesmeten...!»

Het ongeluk wil, dat juist degenen

die in die zaken als bevoegd wilden doorgaan, dikwijls zoo bitter weigig van den grond der gewoonten afwisten en zich zoo maar iets lieten opdraaien door Zwarten die er enkel om bekommerd waren het goedgevloovige gezag om den tuin te leiden; zeker twijfelde men er niet aan, dat men nooit dié Negers bereikte die de waarachtige dragers waren der gewoonten; te veel zal men wel gesteund hebben op het goedkoope getuigenis van een handsvol sluerikken, die zelf niets van die gewoonten wilden afweten, omdat hun nieuwere belangen van veelwijverij en gesjacher met vrouwen niet gediend zouden geweest zijn... met de waarheid te zeggen. Men ging eenvoudig bij den duivel te biechten!

En zoo verdween dat heilzame huwelijksverdrag uit hunne gewoonten en meteen het waarachtige goed dat zij ermee hadden bereikt; de vrouw werd ontvoogd tegen haar beste belangen in, want de Negeromgeving was er niet op ingericht. Vandaar de huidige ontaarding van moeder, dochter en gade die onweerstaanbaar werden gedreven tot een veelhokkerij, die met *Dwala* (huwelijk) bijna geen uitstaans meer heeft.

Voor zoo'n sociale kanker of maatschtheid een kordate remedie te zoeken is niet gemakkelijk. En toch moet er iets op gevonden, iets wat de oorzaak wegneemt of onschadelijk maakt. Naar de oude tradities weerkeeren gaat niet meer, want té lang zijn deze gaan asschepoesteren. Het ware zeker al een goede stap vooruit, zoo men die veelvraten van *Akilo* van hun «dohonger» kon genezen. Daarom zou men het huwelijk vooruit en vooral moeten pogen te handhaven tegen de «dot» in. Misschien zou men er wel kunnen toe komen het begrip «dot» te zuiveren van zijn huidige onreinheid, die bij té velen «buit» betee-

kent. Daarom ze niet laten bestaan in geld, stoffen en zaken die zoo maar dadelijk te loor kunnen gaan en den *Akilo* als water door de vingeren loopen.

Indien dan het huwelijk waarlijk onhoudbaar wordt, wat vroeger ook gebeurde, dan zou men als vroeger ook moeten eischen dat die « dot » in haar oorspronkelijke vorm werd weergegeven; dat ware, dunkt me, reeds een goeie remblok tegen de mobiliteit der *Akilo* die hun dochter nu zoo gemakkelijk van de rivier naar den stroom loodsen... en ze zouden dan ook telkens moeten ondervinden, dat ze daar niets bij te winnen maar altijd te verliezen hebben.

Men zou ook de vrouw tegen haar zelf kunnen beschermen en daarom beslist kunnen optreden tegen alwie om futiliteiten het huwelijksdak verlaat, vooral onverbiddelijk zijn tegen die mannen die een koopje sloten met de *Akilo* van een getrouwde vrouw en ze allebei aansprakelijk maken.

Men moest het vooral de vooraanstaande *Negars* uit den kop kunnen krijgen zoo maar gedurig de *iwata* aan de « dot » ondergeschikt te willen maken, zoodat deze een spltzswam van het huwelijk zelf dreigt te worden.

Misschien is men veel te gauw met het «ontleedmes» bezig daâr waar het oude

en heilzame middel van het palabreerend vrede-gerecht alles in het werk stelde om het eens aangegane huwelijk te stabiliseren. Knoop en doorhakken is nogal een simplistische oplossing van moeilijkheden in het huwelijk, een klink uit de kabel plooiën is zeer zeker niet erg expeditief, maar zoo deden het de notabelen, de echte, die het huwelijksverdrag als een heilige zaak eerbiedigden en, op grond van dien eerbied, waarlijk den vrede der gemeenschap dienden ten bate van den enkeling.

Zou het ook niet nuttig zijn dat de veelwijvers het niet zoo gemakkelijk hadden; bv. dat de belasting voor de bijvrouwen verhoogd werd? Het wil ons voorkomen dat de distributieve-sociale rechtvaardigheid er bij zou winnen en dat de sociale orde aldus zou worden bevorderd. De veelwijvers toch zijn als gieren die azen op dit kerkhof der gewoonten en op dat legio onhuwbaren die langs alle wegen liggen.

Men vraagt zich af in welken geest deze veelal vooraanstaande mannen het huwelijk nog kunnen opvatten, zij, die de vrouw hebben vernederd en leeren behandelen als een stuk kleinvee.

Ja, dat was alles zoo niet « *lu nshi ya Wantshesu* », in de dagen onzer Vadersen, zucht het doorsnee-Negertje.

Lubefu, 10/8/39.

P. Rudolf. C. P.

R é s u m é

Le contrat matrimonial chez les Ngandu, (Bankutu de Lubefu) est conclu par l'intermédiaire des familles des futurs. Les cérémonies prouvent la liberté du consentement de la fiancée. Plusieurs rites significatifs accompagnent la conclusion du mariage, entre autres une bénédiction spéciale donnée à la fiancée par sa tante paternelle. Des témoins interviennent pour remettre les objets transmis. Ceux-ci étaient peu nombreux, mais bien déterminés et

étaient des garanties du mariage.

Actuellement la « dot » a acquis la prépondérance sur le mariage. L'auteur décrit la genèse et les suites déplorables de cette évolution du mariage vers le mercantilisme et la décadence matrimoniale et préconise le retour à la conception ancestrale, supérieure à celle qui s'est développée depuis la colonisation.

NOTE SUR LA FONTE DU FER.

Les Bomboli, dont traite cette note, forment un groupement dont la parenté est douteuse. Les manifestations culturelles et surtout leur dialecte les ferait ranger avec les Ntomba, leurs voisins de l'Ouest et du Sud-Ouest, ainsi qu'avec les Ntomba de la Luai, les Ikongo et les Lokalo de la Lomela. Quant aux Mpango, ils sont un groupe Lalia, appartenant à la grande tribu Bongandô (G. H.)

Nous espérons que l'auteur complètera cette note, surtout par des données sur les cérémonies religieuses ou magiques qui accompagnaient la fonte du fer (N. d. l. R.)

A Ilombo, chefferie Bomboli, à 20 KM. de Mondombe, il y a un mois, un notable forgeron a ressuscité un fourneau de fonte (*bosomba*) — dont il avait recueilli la tradition de son père — pour satisfaire la curiosité de la génération actuelle qui lui en avait fait la demande et aussi pour affirmer, aux yeux de tous, la primauté de sa famille et le privilège dont il se trouvait investi. Ainsi, — pour un temps —, s'est renouée la tradition indigène de l'art d'extraire le métal du sol.

Pendant plusieurs jours, le combustible du fourneau est préparé: charbons (*bakala*) provenant des essences les plus dures de la forêt. Un grand tas est amoncelé à proximité du *bosomba*.

La latérite extraite est d'abord soumise à un feu de bois ordinaire.

Le *bosomba* se compose d'un long tunnel en feuilles s'adossant à une termitière. A la partie inférieure de celle-ci, l'on a aménagé un fourneau: il y a un orifice supérieur par où l'on jette les charbons et un bloc de limonite; l'orifice inférieur, au pied du sol, est fermé par une tuyauterie en terre glaise (renouvelée tous les jours). Quatre souffleurs entretiennent le feu, qui est rallumé chaque matin. Vers la fin de la journée, le maître de la forge détruit la tuyauterie en terre cuite avec un bâton: les cendres s'écoulent et bientôt apparaît le *bokanda*, agglomérat de latérite fondue, qui est retiré du feu avec une liane en bambou pour être déposé sur un monticule de terre humide. Le refroidissement se fera pendant la nuit; le forgeron

pourra travailler cette matière et en faire un couteau et une petite hache indigène.

Il semble bien que dans la région de Mondombe, la fonte ait été introduite dans les milieux indigènes par les Bomboli, lesquels l'ont transmis aux Lalia. Rares autrefois étaient les instruments métalliques dans les villages (deux ou trois par clan): seuls les notables en détenaient, et les parents qui n'en possédaient pas devaient les emprunter, pour défricher la forêt et faire leurs champs. Le bris ou la détérioration de l'outil était un grave sujet de querelle entre familles. (Sans doute faut-il voir dans cet état de choses une des causes pour lesquelles l'étendue des cultures était si souvent insuffisante avant notre occupation).¹⁾

Dans la région de Mondombe, il y avait des ateliers de fonte chez les Bomboli, un autre chez les Mpango, à Yongoli, dans un terrain sablonneux et fort accidenté, où de profonds ravinelements ont mis à nu une latérite d'une riche teneur en fer; un autre, sur la rive droite de la Tshuapa, en chefferie Moma, à *Besomba* (pluriel de *bosomba*) actuellement poste d'occupation de l'Etat.

Tous ces ateliers ont disparu avec la pénétration du commerce à l'intérieur, qui a permis l'acquisition de barres de fer à des prix relativement modiques, et qui a entraîné, par le fait même, une véritable inflation des valeurs dotales.²⁾ Parmi tant de causes qui ont bouleversé les assises de l'édifice social indigène, il faudra bien un jour étudier les répercussions de celle-là.

Ph. De Rode
A. T. Adjit.

1) J'ai demandé à un notable: « Comment les Batswa, qui ignoraient le couteau, pouvaient-ils découper le gibier? ». Il m'a répondu: « Ils désarticulaient la bête, en tirant chacun d'un côté ».

2) Un petit couteau indigène d'une valeur actuelle de 1 fr. représente 40 journées de main d'œuvre, à l'ancienne méthode.

PRINCIPES DE DROIT NEGRE

Cet article reproduit l'introduction à un cours de droit nègre que prépare notre ami E. POSSOZ, et qui nous paraît devoir rendre des services inestimables aux communautés indigènes comme aux Européens. (N. d. L. R.)

Les magistrats et les administrateurs territoriaux ont besoin de connaître le droit coutumier nègre pour pouvoir être juges dans les juridictions d'annulation et de révision.

Il leur faudrait une doctrine juridique nègre. Même aux indigènes qui furent improvisés juges pareille doctrine doit être enseignée.

Nous ne pouvons fournir aujourd'hui que des éléments de base pour la construction de cette doctrine.

Les idées directrices que nous avançons ici comme autant de principes juridiques d'un droit commun, sont-elles aussi celles qui restent imprimées dans la conscience de tout Nègre? Que nos magistrats coloniaux en jugent!

1. Objet du droit nègre.

Le fait est toujours accompagné de la règle de droit. Le fait organique du droit nègre, c'est l'institution familiale.

a) La règle organisatrice du droit nègre a formé le corps d'ensemble du droit coutumier: il résulte directement de l'état du fait familial. L'ethnologie constate en effet qu'il n'existe pas de groupe humain sans un corps de droit (*corpus juris*). De ce fait-là, nous pouvons déduire a priori

qu'il a existé jadis un droit commun, qui règle la famille, institution de droit naturel.

b) D'autre part l'ethnologie, l'histoire du droit et la science du droit comparé, montrent qu'il existe de nombreuses variantes dans l'évolution du fait familial et du « *corpus juris* », c'est-à-dire de l'ensemble des règles juridiques.

Par opposition aux ethnographes qui décrivent surtout les variantes, l'objet de ce cours est de ne rechercher et énoncer que les faits de base et les règles élémentaires du droit commun de tous les groupes juridiques nègres. Nous dirons avec M. Sohier qu'à découvrir enfin l'inspiration profonde, le sens et les buts des institutions s'avèrent partout identiques. Mais nous les retrouvons souvent incomplètement comprises et observées.

Par opposition aux sociologues qui étudient les mœurs nègres telles qu'elles sont, nous étudierons les mêmes mœurs telles qu'elles doivent être selon l'esprit nègre, selon la logique interne du droit nègre.

2. Principe de division du droit nègre.

Une division judicieuse du droit coutumier doit appliquer à l'organisation entière du corps de droit le concept nègre le plus synthétique. Ce concept le plus globalisant est le concept de paternité: le père incarne à la fois le fait familial et la règle familiale.

Tout le droit antique et tout le droit des peuples actuels dits primitifs tombent sous cette règle, aussi longtemps que sub-

sistent un concept et un état plus familial qu'étatique du droit. Nous pensons que la forme dite clanique reste chez les Nègres la forme ordinaire du droit, et cela même dans des royaumes étendus : cette considération est même assez importante pour fonder une hypothèse scientifique, applicable aux civilisations antiques, pour réformer certains aspects de l'histoire des peuples anciens tels que ces aspects sont décrits en Europe actuelle.

Cette forme clanique du droit suppose non seulement que le droit du père prévaut et qu'il est le seul à constituer un droit complet, mais que le droit paternel est formateur de tous les autres.

3. Fondement du droit nègre.

L'existence du père forme en effet le pivot de la société primitive à tel point que le premier axiome juridique peut se libeller comme suit : la paternité, c'est le droit ; le droit, c'est la paternité. L'aînesse, qui débute au Créateur, fonde le droit mais sous forme de paternité. En effet, si l'aînesse juridique prime la génération directe, elle le fait partout chez les primitifs sous forme d'une paternité. Tout aîné est appelé père. De là cette conséquence qui, à elle seule, organise le droit des peuples aussi longtemps qu'on peut les dénommer primitifs et les distinguer des peuples dits antiques : un « droit » primitif n'est jamais qu'une paternité, un démembrement de paternité.

Commençons donc par innover un terme juridique pour exprimer cette notion, cette identité ou équation. Nous la dénommerons : le paternat. Le paternat sera donc :

1) tout droit complet quelconque, aussi longtemps que le clan sera le principe organisateur du droit civil dans l'État politique ; et même :

2) tout droit incomplet aussi longtemps que le démembrement envisagé pourra être considéré comme formant une partie du droit paternel (ou maternel), étant entendu que la paternité (ou la maternité) reste le principe total ou organisateur du corps de droit en général et d'un droit en particulier.

4. Le fait et la règle

donnent lieu tout d'abord à ce qu'Edmond Picard eût volontiers appelé le fait « jurigène », si le terme ne fût hybride. Tout fait de la nature ou de l'homme, autre que la paternité, peut, pour l'Européen, devenir la source d'un droit ; une règle de droit peut naître d'un fait pour s'appliquer ensuite aux faits semblables. Pareille situation, avant d'être jurigène, en reste au stade qui se nomme état de fait.

5. L'état de fait

existe d'abord entre personnes qu'aucun lien de droit n'unit.

Le droit nègre est construit en partie sur le simple état de fait par opposition avec la paternité qui est le droit. Cet état occupe en effet dans le droit une place fort importante aussi longtemps que le droit n'est pas devenu chrétien. L'état actuel de l'Europe résulte uniquement du fait que la pénétration institutionnelle chrétienne n'a pas encore commencé dans le droit germanique. Il y a là, dirons-nous, défaut de paternité ou de droit d'une part et excès d'autorité d'autres part.

Dans le droit des païens ou des primitifs, l'état de fait existe à l'égard des hommes qui sont étrangers au clan. Mais il existe également, dans une certaine mesure, entre frères ou membre du même clan.

Il existe aussi entre les membres du clan et des êtres invisibles ou visibles tels que génies, animaux, et même certains ancêtres.

L'état de fait équivaut à l'état de guerre : l'un est virtuel, l'autre est en acte. Il peut aussi y avoir, pour le droit nègre, état de guerre déclaré, sans qu'il y ait déjà violences. Et actuellement des violences sans état de guerre.

L'état de guerre, dirons-nous, ajoute à l'état de fait deux éléments : a) Le refus de considérer autrui comme futur sujet de droit. On dit alors : l'étranger, c'est l'ennemi. C'est là un axiome de tout corps de droit païen.

b) La violence exercée. L'ethnographie montre que la guerre offensive n'est cependant pas le fait du primitif : celui-ci se caractérise par la peur de l'inconnu et de l'étranger ; le père païen manque simplement de catholicité ou universalité.

Néanmoins, on observe des violences d'apparence offensive chez certains coupeurs de têtes, scalpeurs, chasseurs sans gibier, pasteurs sans pâtures ou sans gardiens suffisants pour le bétail constamment accru, ou encore à la suite de poussées d'autres groupes en migration.

La règle dans l'état de fait, chez le primitif, est la violence par talion : œil pour œil, dent pour dent.

6. L'état de droit. Le paternat (vaderdom).

A côté du fait, le Nègre connaît l'état de droit. Selon nous, c'est une paternisation juridique qui, dans l'esprit des primitifs, est à la base de tout passage du fait au droit.

Le père vivant, père commun des membres du clan par le sang et père juridique des membres par le jus soli, cède une part de sa personnalité juridique et cela

même constitue un droit. N'est juridique que ce qu'il paternise, ou organise, et il le fait dans le cadre du corps de droit traditionnel. Il tient son droit du père décédé immédiatement avant lui : celui-ci le tenait en dernier ressort du premier-né de Dieu, en sorte que tout père représente Dieu lui-même, créateur des vivants. Tel est le fond du droit nègre : il est l'expression, comme droit positif, non pas de la commune volonté des puînés ou des enfants, mais de celle de Dieu même. Les puînés, par leur nombre, constituent la richesse et la force du père, et leur commune volonté sert d'agent d'exécution à la sienne.

* a) A côté de l'état de pur fait, le droit ou paternat forme une règle de l'esprit souvent fictive ; à côté du paternat, lequel se trouve aux mains d'un sui juris, — d'un maître de son propre droit — les alieni juris, — les puînés dans le clan — lesquels se trouvent aux droits du père commun, — seul souverain après les intermédiaires divins — possèdent, eux, un droit d'exception ou plutôt des droits précaires.

b) La notion de droit, dans le chef des puînés, correspond donc à une accession à la paternité, ou mieux au paternat : elle correspond « grosso modo » à une accession à la filiation légitime. Entendu ainsi, le droit est une légitimation. C'est, en somme et tout d'abord, le fait d'être créé, ou mieux encore, le fait de pouvoir remonter jusqu'à Dieu comme auteur de son droit. Tout droit nègre n'appartient en effet qu'à une seule lignée légitime, soit physiquement, soit par fiction juridique ; soit paternelle, soit maternelle.

7. Cessation d'un état de fait.

Entre deux groupes l'état de fait cesse en pratique par une procédure d'ensemble qui

comprend :

1) l'envoi d'un ambassadeur. Celui-ci se faisait connaître par un appel spécial du gong.

2) la remise des indemnités de mort ou la pendaison du coupable.

3) une paix.

4) une cérémonie d'alliance des paternels. Par ex. le mélange des sangs, la mise au bûcher d'un léopard.

5) une sanction, laquelle punira celui qui rompt la trêve d'armes ou de violences.

Ces conditions remplies, le droit international est instauré; un des premiers traités particuliers ou contrats qui en résultent, c'est le mariage; il est exogamique ou international.

Envers un membre du clan, la paternisation succède au pur fait en suivant les règles du droit positif: généralement il faut un sacramental, une preuve tangible du droit constitué.

8. Le droit nègre ou la coutume.

Le droit nègre comprend donc: a) le droit interne du clan ou droit national; b) le droit externe, ou interclanique, ou international.

a) Selon le premier, sont définies les limites du clan et le statut des personnes du clan. Il se confond avec le pater-nat au sens large.

b) Selon le second, se régleront, avec l'étranger, la guerre ou la paix, c'est-à-dire les traités généraux et aussi, les traités particuliers ou contrats. Il se confond d'une part avec le droit de guerre et d'autre part avec le droit des contrats et obligations, son inverse.

Le droit nègre est généralement dénommé la coutume par l'Européen, qui l'oppose à son droit écrit. Dans l'ancienne France, le droit romain écrit s'opposait au droit coutumier d'origine autochtone. C'est là une forme de concept que le colonial transporte en Afrique.

Le droit nègre forme un corps de droit complet. Les clans nègres possèdent la connaissance vivante de leur droit par la tradition doctrinale et les exemples de jurisprudence, mais il n'en possèdent pas la science; par une déduction complète et purement logique de l'exposé, nul Nègre ne vous le fera connaître. Comme dit le R.P. Van Wing, nul Nègre ne connaît toutes les coutumes de son clan, nul clan ne pratique toutes les coutumes de sa tribu.

9. La règle de droit a force obligatoire

par l'autorité du père, fondée sur la constitution du Créateur, et appuyée sur le consentement commun des puînés.

2) Outre le père commun ou souverain du clan, les dépositaires du droit du clan sont les autres « pères » ou notables.

3) Ils détiennent la coutume sous deux formes: a) l'ordre public, c'est-à-dire l'unité synthétique du corps du droit et sa continuité, logique d'une part et obligatoire de l'autre. b) la tranquillité publique ou tranquillité du moment.

En cette double fonction, ils forment le conseil des pères, dit conseil des notables.

4) Le père juridique dispose, en principe, souverainement. Cela ramène, théoriquement, le rôle du conseil à un rôle consultatif. Le père décide lui-même en dernier ressort des conflits nés et actuels (tranquillité) et dans tous les cas extrêmes de l'or-

dre public. Il siège aussi, mais après ses juges et surtout pour opposer son veto; il laisse aux puînés l'administration de droits concédés et des conflits y afférents.

Le conseil des notables sera notamment consulté pour dire qu'une coutume existe et qu'elle est connue.

5) C'est la loi interne du clan qui est seule applicable. D'après cette loi l'étranger et l'esclave sont hors le droit, hors la loi. Elle est à la fois droit du sang et droit du lieu.

Sont soumis au jus loci ou droit du lieu notamment: la responsabilité civile, le régime de la preuve, le droit successoral du fils de la sœur, qui ne s'exerce qu'à la condition qu'il vienne résider dans le clan ou y soit momentanément présent. le droit des esclaves et dans une bonne mesure le droit des clients.

10. La règle d'existence (ou de vie).

Avant la règle du talion, laquelle équilibre les violences, le primitif pratique la procédure de la force. Elle a pour seule limite la destruction de l'adversaire. Tout étranger ou tout assimilé à l'étranger, tout qui se met hors le paternat en le violant, fût-ce dans ses démembrements, s'expose au risque d'une destruction totale ou d'un assujettissement complet s'il est faible et coupable, ou d'une résistance égale s'il est fort lui même, et ce sera alors le talion.

L'existence est, pour le Nègre, chose d'intensité variable: tout se passe comme si pour lui est plus vivant celui qui est plus légitime. Droit et ontologie ne font qu'un pour lui. Droit et ontologie sont choses nationalistes; on exalte la vie des siens, on débîne la vie de l'ennemi; l'individu injuste ou qui s'isole est déjà en voie de per-

dition, son être est diminué: il contamine l'existence d'autrui.

De là que paterniser, c'est à la fois légitimer et donner augmentation de l'existence et de la vie. Le père par liquide séminal, donne vie physique; par salive, donne bénédiction ou droit, vie juridique. Ainsi, sorcier qui contamine et père juridique qui légitime, sont deux êtres en opposition essentielle.

Le père et la mère donnent certes la communauté d'espèce. Mais l'espèce est variable: on la tient d'ailleurs de diverses causes autres que père et mère. Le Nègre a toujours pour idéal, en effet, un renforcement de ses « espèces », un rattachement plus grand à la paternité du Créateur par les intermédiaires claniques. Tout acte juridique a ainsi pour fonction de combattre le néant ou l'anéantissement. Selon certains auteurs, le sentiment de vie dominait l'antique Egypte.

11. Le conflit des vies.

La vie envisagée par le Nègre, c'est celle de la famille ou plus exactement du clan juridique, de la famille juridiquement organisée.

Le droit naît avec le conflit: sans celui-ci tout se borne à l'existence de la famille, à la vie naturelle, au bien de tous, sans notion juridique; jusque là il y eut une paix sans droit.

Pour le primitif, le mal juridique, le mal moral, le mal social, le mal physique vont ensemble. Le mal par excellence s'attaque à la substance de l'être, à l'« espèce » même et à elle tout entière: le sorcier est contaminé et contamine. Tel est le plan des idées; sur le plan du fait, le mal juridique est la guerre; ses petits noms sont la vio-

lence, la voie de fait, la violation du droit.

Aussi le conflit des faits naît-il de la contrainte et de la force en action ; légitime, la force sanctionne le droit ; illégitime, elle le viole. Chaque membre du clan peut user légitimement de la force : la procédure est privée et non pas publique.

Les sanctions de l'invisible sont distinctes des sanctions des vivants, mais toutes deux se réalisent dans des faits actuels et visibles ; par contre, la part de la morale qui remet jusqu'après la mort les sanctions divines reste toute dans l'ombre ; elle reste ignorée ; elle n'est pas pratique parce que pas juridique mais seulement religieuse.

La procédure, période de mise en œuvre des droits, se base, d'une part, sur les intérêts (tandis que la morale se base sur les devoirs) et d'autre part sur la sanction, due à la contrainte légale (tandis que la morale envisage les interactions des volontés). Néanmoins, pour le Nègre, la composition de la volonté reste le dernier et vrai but de la procédure.

12. Droits des vivants

ou hommes du clan visibles, et droit

des être invisibles : jus et fas. Le père des êtres, ou Créateur, a donc fondé le droit. Droit et religion, droit et morale ne fond qu'un : la vie est leur seul but. Dans l'invisible, les intermédiaires surtout entrent en ligne de compte ; dans le visible, de même, les démembrements du paternat sont les plus courants des droits et des objets de l'activité humaine. Ni le culte des ancêtres ni le droit ne sont laïcisés, avant l'occupation européenne.

Tout le droit sacré est construit sur le modèle de la famille et du clan, c'est-à-dire sur une base toute juridique : la « magie » nègre est surtout du droit, dirions-nous.

Dans beaucoup de groupes nègres, les conflits du droit sacré avec le droit du visible ont donné lieu à une certaine séparation des pouvoirs et à une division du travail, paternel ou juridique : le magicien y opère à côté du père de famille ; parfois le droit sacré est réservé à l'oncle maternel ; parfois la terre des ancêtres est administrée par un dignitaire distinct.

E. Possoz

LA LANGUE NGBANDI

Au cours de la première année de l'arrivée des PP. Capucins au Congo, en 1910-1911, je fus chargé par mes Supérieurs de reconduire jusqu'au bateau d'Europe, à Matadi, un confrère malade, anémié au plus haut degré, et renvoyé d'urgence de la Colonie par le Médecin. En route, nous avions avec nous un jeune serviteur, un boy, le nommé Bwan; il pouvait avoir une quinzaine d'années, tout au plus, et était originaire des environs immédiats du poste de Banzyville, où nous établissions notre première résidence. Revenant de Matadi, fin août 1911, j'attendis à Léopoldville le départ d'un bateau vers le haut Congo, pour regagner au plus tôt ma mission.

A Léo, j'eus la bonne fortune de rencontrer le R.P. Henri De Clercq, des Pères de Scheut, venu du Haut à bord du petit vapeur Notre-Dame. Il m'entendit parler en langue indigène à Bwan, et il n'en revenait pas. « Comment disait-il, mais vous parlez le Mongwandi ! » Je lui répondis que dans l'Ubangi on appelait cette langue le S a n g o . Et il s'anima et me certifia que c'était le M o n g w a n d i . « Attendez, continua-t-il, j'ai mes papiers avec moi, je vous montrerai mes notes ». Et en effet, il revint porteur de tout un paquet de cahiers, et m'initia, *con amore*, à ses précieuses annotations.

Il m'exhiba des prières, des cantiques et des fables. Ces légendes avaient été étudiées avec soin, et mentionnaient la traduction littérale au bas de chaque ligne du texte Mongwandi. Toutes ces notes furent prises à la Mission de Boso Mbaya, sur la

rivière Melo (au Territoire actuel de Bujala). Inutile de dire que nous causâmes longtemps de cette langue, qui nous intéressait, tous les deux au plus haut point. Bref, pas le moindre doute, de part et d'autre, nous étions d'accord et persuadés qu'il s'agissait de la même langue. Je lus au hasard des passages des fables à Bwan, qui, à son tour, n'hésita pas, et était même beaucoup plus catégorique que moi. « C'est la langue parlée chez nous au village, m'assura-t-il; il y a très peu de différence ». Je lui demandai encore des explications. La langue Sango, que j'avais apprise de la bouche des indigènes, était le jargon commercial, parlé partout sur les deux rives de l'Ubangi, et compris et employé par les Européens. « Dans nos villages, ajouta Bwan, nous ne parlons pas le Sango, mais la langue du Père Henri. Chez nous à Banzyville, nous n'appelons pas cette langue : Mongwandi, mais M b a t i . Cependant, quand nous nous adressons aux Blancs, nous nous servons toujours du Sango, qui est un dérivé de notre langue Mbatî. »

De retour à la Mission de Banzyville, Bwan, qui savait ce que je voulais, m'aida beaucoup dans l'acquisition de la connaissance de la vraie langue indigène, le Mbatî. Le R.P. Henri m'avait autorisé à prendre avec moi un de ses cahiers, avec prière de le lui renvoyer au plus vite; ce qui fut fait.

En 1912, les *Légendes des Mongwandi*, qu'il me fut donné de voir à Léo, parurent dans la « *Revue Congolaise* » aux pages 336-353, précédées d'une courte introduc-

tion et d'une « *Note sur la langue Mongwandi* ». écrites de la main du T.R.P. Auguste De Clercq, des Pères de Scheut, le propre frère d'Henri De Clercq. Beaucoup plus tard, dans l'Introduction de la Grammaire Mongwandi (Ngbandi) — éditée en Néerlandais en 1923 pp. XV-XVIII par le R.P. Benjamin Lekens, c.-pucin — j'eus l'occasion de signaler et de comparer les différences dialectales entre la langue annotée dans la région de Boso Mbaya, et celle employée dans la région Est de l'Ubangi.

La population rencontrée par le R.P. Henri De Clercq au Sud-Ouest de l'Ubangi, se dit Mongwandi (Ngbandi). Ces soi-disant Ngbandi sont des Ngunda, et quoique parlant une langue nettement soudanaise, sont d'origine bantoue.

Il est un fait indéniable, qu'autrefois les Ngunda ont habité au Nord de la rivière Mbomu, donc en dehors de la limite septentrionale actuelle de notre Colonie belge. Les frères de ces Ngunda, de même ancêtre Ndalangi qu'eux, séjournent dans la région de Banzyville, et d'autres, beaucoup plus à l'Est de l'Ubangi. D'après les traditions conservées dans ce dernier groupement Ngunda (Chefferie des Bondalangi) qui, soit dit en passant, parle non pas le Mongwandi, mais le Libati (bantou), les Ngunda habitaient autrefois au Nord du Mbomu, près du nommé Ngbandi, très connu sous le nom de Kula Ngbandi (le grand Ngbandi), le père de Ngula, l'ancêtre des Azande de l'Uele. Ce Ngbandi fut un personnage particulièrement influent, qui parvint à réunir autour de lui une forte concentration de populations diverses bantoues et soudanaises. Or, les Ngunda de Budjala et ceux de la Chefferie des Bondalangi se disent de Kula Ngbandi. Pourtant, d'habitude, dans leurs données généalogiques, ils ne remontent

pas jusqu'à Ngbandi, ce qui est pour le moins très étonnant. Par contre, les Ngunda de Banzyville se disent descendants de Kulegenge, aussi un personnage très influent, mais d'une autre branche; cette dernière allégation est en contradiction flagrante avec les données historiques que nous avons pu recueillir. Pour ma part, j'ai la quasi certitude que les Ngunda ne descendent ni de Kula Ngbandi, ni de Kulegenge. N'empêche que les Européens, qui entrèrent en contact avec les Ngunda de Budjala, comme ce fut le cas pour le R. P. Henri De Clercq, crurent les indigènes sur parole, et les renseignèrent comme des Mongwandi.

A côté des Bondalangi vécurent près de l'ancien poste de Caoutchouc, dénommé Mogbogoma, les Mbongo, qui seraient parait-il de vrais descendants de Kula Ngbandi, et qui parlent la même langue que les Ngunda de Banzyville et de Budjala. Il est tout naturel dès lors que la langue parlée par les Mbongo à proximité de Mogbogoma, et celle parlée près de la Mission de Boso Mbaya furent simultanément reconnues comme la langue des Mongwandi. De là le nom Mongwandi (Ngbandi) donné à cette langue.

Molegbe, 8 février 1940.

† Bas. Oct. Tanghe

Bibliographie

Plusieurs données dans cet article corroborent ou corrigent nos annotations éditées antérieurement. Concernant la langue des Mongwandi (Ngbandi), voir *Geschiedk. Bijdragen* 1929 aux pages VII, VIII, et IX de l'introduction.

Concernant les Ngunda cfr. dans *Geschiedk. Bijdragen* les études et notes (consultez dans ce but la table onomastique à la fin du volume au mot Ngunda).

Cfr. *Congo* Nov. 1938 • *Histoire générale*

des migrations des peuples de l'Ubangi aux pp. 362, 372-373, 379.

Cfr. *Aequatoria* III, 2, mars 1940 pp. 58-59: *De Ngunda*.

Concernant *Kula Ngbandi* cfr. *Geschiedk. Bijdr.* pp. 107 et suiv. La fuite des étrangers et la chanson chantée par eux (voir p. 108) me fut

rapportée au village des Bondalangi, habitant autrefois près de Mogbogoma, par le chef médaillé Pambala entouré des anciens de son village, le 17 juin 1923. La Chefferie des Bondalangi fut déplacée depuis sur la nouvelle route d'auto Abumombazi-Dundusana.

OVER INLANDSCHE TAAL IN HET ONDERWIJS.

Nu de inlandsche taalkwestie bij het onderwijs meer en meer in het gedrang komt, en het gebruik van een lingua franca als voertaal van hooger hand als de eenig doelmatige oplossing voorgesteld wordt, zal het misschien toch niet zonder nut zijn, hier een woordenlijstje te laten volgen van de bijzonderste spraakkundige benamingen, vertaald in het Ngbandi (de bijzonderste kultuurtaal in Ubangi maar die het geluk niet heeft als «lingua franca» door te gaan). Het zal misschien een aanmoediging en een aanwijzing zijn, om in den zelfden zin ook in andere talen te zoeken. Wij, missionarissen, schermten voor de inlandsche talen, omdat wij bij ondervinding weten, dat het gebruik van de moedertaal voor den omgang en de opvoeding der Zwarten, zoo een wel-doende invloed op hen heeft. En zelfs als de vertaling van deze spraakkundige benamingen in de lingua franca zal voorhanden zijn, dan zullen wij toch nog verplicht blijven die termen met behulp van de moedertaal uit te leggen.

In zijn artikel: «Beschouwingen over het onderwijs in Belgisch Kongo» (Kongo Overzee, V, 2, April 1939) geeft Dr. O. Liesenborghs een aanmoediging aan degenen die werken voor de vooruitgang der inlandsche talen. De voorgestelde regeling (lingua franca als voertaal vanaf 2^e graad L.O.) noemt hij toch maar een voorloopige regeling. De inlandsche talen zullen dus later toch als kultuurtalen moeten aangenomen worden. En, schrijft hij bl. 75, «De oplossing van het taalvraagstuk zal bespoedigd worden, als de hoogerstaande inlanders zelf door pers en boek in hun dialect hun taalgenooten de cultuur zullen mededeelen, die ze verwierven. Hiervoor staat en blijft de weg open en op dat gebied zal aansporing van blanke zijde opbouwend werk leveren.»

Het ware heel nuttig, dat de vertaling de-
-er en nog meer termen in andere inlandsche talen hier ook mocht verschijnen. Uit de vergelijking zou dan nog kunnen verbeterd en aangevuld worden. ¹⁾

NEDERLANDSCH

NGBANDI

LETTERLIJKE BETEKENIS

werkwoord
naamwoord
bijvoeglijk naamwoord
hoedanigheids-woord
telwoord
aapwijzend bijv. naamw.

kwá
ili (--)
tɔ-ili (' --)
tɔ^a-ili ti gondango (' . . . --)
tɔ^a-ili ti diango (' . . . --)
tɔ^b-ili ti fango (' - ' - -)

werking
naam
bij-de-naam
bij-de-naam om te loven
bij-de-naam om te tellen
bij-de-naam om te toonen

bezittelijk bijv. naamw.	t _{3n} -ili tí nve _n ní (' - ' - ' - ')	bij-de-naam van eigenaar
onbepaald bijv. naamw.	t _{3n} -ili wáwà (' - - - ')	bij-de-naam onverschillig
voornaamwoord	sé-le-ili (' - - -)	gelijk gezicht van naam,
		plaatsvervanger van naam
betrekkelijk voornaamw.	sé-le-ili tí tóngbingo (' - - - ' - -)	plaatsvervanger van naam om te verbinden
vragend voorn. w.	sé-le-ili tí hundango (' - - - ' - -)	plaatsvervanger van naam om te vragen
bijwoord	t _{3n} -kwa (' .)	bij werking
bijwoord van tijd	t _{3n} -kwa tí ngói (' . . .)	bij werking van tijd
bijwoord van wijze	t _{3n} -kwa tí kóde tí kwa (' . . . ' - -)	bij werking van verstand van werk
bijwoord van plaats	t _{3n} -kwa tí ndo (' . .)	bij werking van plaats
voorzetsel	gbe-ili (- -)	onder, vóór de naam
voegwoord	tóngbi-te ⁿ -ne (. . .)	verbindings-woord
tusschenwerpsel	kongo (- -)	uitroeping
onderwerp	nve ⁿ -kwa (' .)	eigenaar van werk
voorwerp	ndá-kwa (' .)	einde (voleinding) van werk
gezegde	gónda-nve ⁿ -kwa (' . .)	lofspraak van het onderwerp
rechtstreeksch voorwerp	ndá-kwa nduruní (' . . - ')	voleinding van werk kort
onrechtstreeksch voorwerp	ndá-kwa tí hango (' . - -)	voleinding van werk van geven
omstandigheidsbepaling	ndá-kwa kerere (' . . .)	voleinding van werk in de ronde
bepaling van het naamwoord	ndá-ili (' - -)	einde (voleinding) van naam
bijstelling	ili-t _{3n} -ili (- - - -)	naam nevens naam
woord	nyí te ⁿ e (' . .)	klein spraak, klein gezegde
zin (algemeen)	gba te ⁿ e (' . .)	bundel spraak
lettergreep	penze nyí te ⁿ e (' . . .)	deel van woord
letter	mbeti (- -)	geschrift
volzin	ónzi lo (' . -)	voleinding van gesproken zaak
zin (als deel van volzin)	hangó lo (- - -)	het zeggen van gesproken zaak
hoofdzin	hangó lo boro (- - - . .)	zin vrij (man)
ondergeschikte zin	hangó lo mbe (- - - -)	zin slaaf
klinker	kpwalé (' ')	klank
medeklinker	t _{3n} -kpwalé (' ' ')	bij een klank
enkelvoud	tí koi (' . -)	van één
meervoud	tí sini (' . .)	van veel
geslacht	tere ní (' . - ')	lichaam ervan
punt	li (.)	punt (top)
komma	ngo (.)	haak

P. Rodolf Mortier. O.M.C.
Businga.

1) Voor den uitlog van de weergave der inlandsche woorden, zie *Aequatoria*, III, 1, bl. 13. (N. v. d. R.)

LES ELEKU

de la moyenne Tshuapa.

On pourrait se demander quelle utilité pratique il y a dans les recherches au sujet des populations dispersées pêle-mêle dans nos régions de l'Equateur, lors de l'invasion de cette contrée. Cependant il me semble que ce n'est pas une question oiseuse d'attirer l'attention de ceux qui s'intéressent aux coutumes, à l'histoire et à l'éducation de nos indigènes, sur le fait que les renseignements consistant surtout en traditions orales se font de plus en plus rares, à mesure que les vieux disparaissent. On constate en même temps que les jeunes ne sentent plus cette nécessité de s'enquérir des coutumes ancestrales ni des traditions. Ils ont rompu avec le passé et se nomment pompeusement des « ntendele », des européens.

Cette modeste contribution à la conservation des traditions est nécessairement fragmentaire. Elle ne pourra servir de base à des conclusions définitives. Il faudra d'abord réunir et comparer les diverses données sur tout ce qui est Eleku, depuis le Grand Fleuve et la Lulonga jusqu'à la Tshuapa, et aussi, peut-être, dans l'Ubangi et la Ngiri.

Tous les riverains de la moyenne Tshuapa ne sont pas Eleku. Il y a des clans qui se sont établis le long de la rivière peut-être avant l'arrivée de cette tribu. Tels les Inkaka et les Bokote (baseka Eale). Le cas des villages de Liyolongo et de Jete, qu'on compte parmi les Eleku, est douteux.

D'après les Eleku, leur tribu aurait habité autrefois l'île de Safala en face de Coquilhatville et les rives du fleuve dans cette région. D'aucuns même veulent situer leur habitat d'origine plus en amont de cet endroit. Interrogés sur la cause de leur départ de cette région, ils me répondirent : « *L'otso mbembele la wane chumba* » littéralement : « la nuit des moustiques, le jour des batailles. » Il est notoire que les environs de Coq. et la ville même sont copieusement pourvus de ces hôtes désagréables. D'autre part, les Eleku, à part leurs lances pour la pêche, ne possèdent pas d'armes. Leurs moyens les plus sûrs de conservation furent donc leurs embarcations avec lesquelles ils se dispersèrent le long des rivières.

Eleku, l'aïeul commun, doit avoir vécu dans la contrée d'origine. Esulu, un de ses fils (dénomination qu'on ne doit pas trop prendre à la lettre quant au degré de descendance) a été tué dans un combat avec les Balumbe (Batswá) aux environs de Longa, près d'Ingende. Les indigènes se rappellent encore avoir laissé aux embouchures de la Tshuapa quelques villages apparentés, tels Bokéle et Bolóki.

Le clan d'Ikenga (d'autres disent Inkenga) est remonté la rivière et s'est d'abord fixé entre la Tshuapa (Jwafa) et la Salonga, excepté le groupement des Boléngé qui demeurait depuis la plantation S. A. B. Busira jusqu'à Inkaka actuels. Probablement, les Mbole du nord, ou plutôt

des Bakutu qui avaient traversé la Lomela, les ont jetés sur l'autre rive. Le village de Wengá¹⁾ est parti le premier, et débarqua près d'un arbre qui semble être le symbole de la prise de possession et qui existe toujours. Les autres clans ne tardèrent pas à suivre. Cependant les Bolenge et les Mbanda avaient de nouveau traversé le fleuve et s'étaient fixés à l'endroit où habitent aujourd'hui les Bomputu. Chassés encore, ils remontèrent la Salonga et s'installèrent en amont de Bongila (Watsi Kengo offic.). Molestés à cet endroit par les Nkengo et les Esoi, ils prirent la direction de la Loilaka, où ils habitent actuellement. Ce clan, nommé Baseka Iomi, est, d'après les Eleku, le plus ancien.

Le groupement composé de Bombomba (Baseka Looku), Ngambe (Baseka Ikolo) et Ianga (Baseka Njoli) se fixait près du delta de la Salonga.

Quant au groupement de Ingang'osawa, autrement dit, les Bonsela, (d'où le nom Busira donné par les Blancs à la rivière et à la Plantation S.A.B.) ils s'établirent le long de la Tshuapa où ils se trouvent toujours. Les Bonsela comprennent les Ikunjwale (baseka Boul'itsindo), Wengá (baseka Eal'okoko), Bokolongo (baseka Lokok'iseka), Bolefo (baseka Iko'l'itsindo, clan rattaché aux Ikunjwale), Besongó (baseka Ngolóloanga), Bonyeka (composé des baseka Elinga et des baseka Eoy'afaka).

Il reste encore le clan cadet des Eleku: Nkouna, composé des villages: Bosango (baseka Inkeke), Longa (baseka

Ndemboli) (lui-même divisé en Litaka et Besenge), Bonjoli ou Bomputu (baseka Njoli), et Liéké (baseka Lyemanjoli). Bosango est actuellement installé sur la rive droite de la Salonga, de même que Bomputu et une partie de Longa — le reste de ce dernier groupe s'échelonnant depuis la mission de Bokote jusqu'à la mission protestante de Bonyeka.

Détail curieux: Lors de l'arrivée des premiers Européens, ceux-ci ayant demandé aux indigènes le nom de la rivière, reçurent comme réponse: « nja'a Longa = rivière des Longa », ce qu'ils ont déformé en Salonga.

La raison pour laquelle je n'ai pas rangé le village de Liyolongo parmi les Eleku est la suivante: chez les Mbole on trouve en amont de Yele (Lomela) un petit groupe Boongo l'Ongoi (Liyolongo) qui habite à l'intérieur des terres. D'autre part, Liyolongo se prétend apparenté aux villages de Bokafa et de Bombili qui ne me paraissent pas être Eleku.

Quant au village de Jete, il me semble qu'on le range parmi les Eleku bien à tort. Leur dialecte est presque du pur Lokota. Et quelques vieux m'ont expliqué qu'ils étaient réellement Ekota.

En terminant, est-il permis d'exprimer le voeu que d'autres, ayant dans leur rayon d'action des Eleku, apportent dans Aequatoria les fruits de leurs recherches, pour que peu à peu se forme une vue d'ensemble sur la façon dont les migrations se sont faites.

F. Poppe, M. S. C.

1) Les Wengá revendiquent la première place parmi les Bonsela, prétendant que Ikunjwale sont baseka Ealeiseka, et eux-mêmes: baseka Boul'iseka.

EPISTOLARIA

Je crois que nous pouvons être d'accord sur l'affirmation que partout dans la Colonie, là où on enseigne dans la langue maternelle, on donne la préférence à la langue littéraire commune ou passible de devenir commune, sur le dialecte local, si nous tenons compte des faits suivants :

1. tout dialecte est passible de devenir littéraire si on le codifie et l'enrichit de littérature ;

2. tout dialecte, ayant quelque frères dialectes, est passible de devenir langue commune ;

3. le particularisme a fait que certains missionnaires ont tenté de faire d'un dialecte une langue commune à un trop petit nombre de dialectes alors que tous ces dialectes et ceux de vicariats voisins auraient pu s'inféoder à une seule langue littéraire commune ;

4. à l'intérieur d'un même vicariat, les missionnaires n'ont jamais voulu que dans chaque mission, délaissant la langue littéraire commune ou passible de le devenir dans le sens exposé plus haut, on enseigne dans le dialecte proprement local. Si parfois on trouve une mission qui a un dialecte à elle seule et qu'on s'est efforcé de rendre littéraire, c'est que les missionnaires ont jugé qu'ils se trouvaient en présence, non d'un simple dialecte différent de celui de la mission voisine, mais d'une langue différente ; et en vertu du principe du respect de la langue maternelle, ils n'ont pas voulu imposer le dialecte voisin. C'est précisément le cas du Ntomba, que des confrères m'ont dit ne pouvoir se marier avec le Nkundo. Je ne puis juger du fait, mais cela montre la politique linguistique des missionnaires ;

5. les missionnaires ont en général cru beaucoup trop vite à l'avenir de la langue littéraire commune qu'ils avaient forgée pour leur vicariat ou partie de vicariat. Ils n'ont pas vu que l'aire de dispersion était beaucoup trop restreinte pour vivre et qu'il fallait monter encore d'un échelon et se placer sur le plan d'une langue littéraire commune à un plus grand nombre de dialectes et s'étendant donc sur plusieurs vicariats.

Je trouve des exemples de tout cela dans votre lettre. Le Longando des 4 missions de Basankoso est une langue littéraire commune aux différents dialectes, mais les missionnaires se sont fait illusion sur son avenir, et il ne leur reste que de monter au plan supérieur. On pourrait donc parler de langue littéraire commune du 1^{er} degré (Longando littéraire, écrit) et de langue littéraire commune du 2^e degré (Lomongo). Il est évident qu'il faut pousser partout à la diffusion de la langue littéraire du 2^e degré, qui seule a l'avenir pour elle.

Notre Mayombe nous donne absolument le même exemple. Les missionnaires ont codifié le dialecte de Kangu, la mission la plus ancienne. Le dialecte de Vaku à l'Est, et surtout celui des Basandi à l'Ouest, offre des différences de prononciation et de vocabulaire, mais celui de Kangu seul est employé par les missionnaires, et surtout écrit ; langue littéraire commune du 1^{er} degré, pendant longtemps les missionnaires se seraient indignés à la pensée qu'un jour le Kiyombe pourrait ne plus être la langue littéraire de la région. Il a fallu l'évolution des idées et l'initiative décidée de son Excellence le Délégué Apostolique pour qu'on nous prépare un Kikongo unifié, langue littéraire commune du 2^e degré, vraie langue maternelle des populations cependant.

Il serait très intéressant de savoir un peu la proportion, dans les écoles primaires de la Colonie, de l'enseignement en langue maternelle (dialecte local, p. ex. Kangu, langue littéraire commune du 1^{er} degré, idem du 2^e degré) et en langue non-maternelle (français, passe-partout, langue indigène littéraire étrangère).

Mbenge 21.1.40

A. Maus

N. d. l. R. Nos lecteurs ne voudraient-ils pas collaborer à réunir la documentation nécessaire pour établir le point dont traite le dernier alinéa ? La chose nous semble valoir la peine. Merci d'avance à tous !

DROIT NEGRE ET RELIGION.

Dans son traité d'ethnologie religieuse, Mgr Bros écrit : « Les faits religieux des peuples dits primitifs . . . sont nombreux parce que la Religion qui, dans nos sociétés modernes compliquées ne pénètre qu'imparfaitement le droit, l'état social, la technologie, ou même en est parfois entièrement séparée, imprègne très profondément toutes les institutions des peuplades primitives. Chez elles, par exemple, la plupart des rapports juridiques ont une couleur religieuse; droit familial, droit social, technique ou procédure dont dispose l'autorité sociale, tout relève de la Religion. Les droits individuels eux-mêmes, remarque M. Huvelin (Ann. soc. 1905, p. 6), comme le droit de propriété, s'appuient dans le droit romain sur des armes magiques telles ces *tubellae defixionum* contre les voleurs, et Frazer (La tâche de Psyché) a réuni des faits curieux pour marquer quelles craintes primitives entourent le droit de propriété, le respect du lien conjugal et l'estime de la vie humaine chez divers sauvages.

Il en résulte que l'objet propre de l'ethnologie religieuse s'étend presque à toutes les coutumes des primitifs, y compris celles que nous jugerions purement civiles. Autrement dit, toute l'ethnologie presque est religieuse . . . Nous ne voudrions sans

doute pas exagérer. Toutefois, même les observations de faits qui semblent plutôt dépendre des arts et métiers, comme sont les modes de construction d'habitation, de vêtements, les armes, les arts de la parure ne doivent pas être négligées dans l'ethnologie religieuse. Elles ont souvent un lien avec l'idée religieuse . . . »

Voilà un texte dont le commentaire est tentant pour nous.

Nous estimons que presque tout en ethnologie est juridique, y compris la religion et le culte. Mais nous estimons aussi que tout le droit est religieux et nullement laïcisé, comme il le devient pour les peuples qui ont passé du clan à l'empire. Pour nous, l'ethnologie est la science qui étudie les peuples dont les institutions sont claniques. C'est là, à notre sens, la seule définition précise de cette science. Or, le clan est une institution essentiellement juridique. C'est le clan qui répond à l'empire, c'est-à-dire à la patrie et à la nation. Ce qui est interclanique est international. Et, comme déjà les auteurs de Droit romain antique l'enseignement, c'est le droit international qui est source du droit contractuel. Le droit d'obligation chez nos primitifs naît dans les relations interclaniques, telles que le mariage. C'est lui, aussi qui est source d'une laïcisation progressive du Droit chez les

peuples qui sont en marche vers l'empire.

Le droit primitif est donc loin d'être laïcisé, tout comme nous sommes loin en Europe, à aucun moment de l'histoire, d'avoir obtenu une pénétration institutionnelle chrétienne suffisante. La religion chrétienne, là où devait s'affirmer l'action laïque, est restée trop penchée vers le camp pharisien. Mais plus le clan passe de la famille au vaste empire, plus le Droit primitif s'adultère d'internationalisme et de laïcité. Il se cartésianise, en ce sens que le Droit se conçoit, mais alors seulement, comme profane, s'isole de la religion proprement dite, tend vers le séparatisme du religieux et du profane. Qu'ainsi le droit se dénationalise n'est pas un mal, lorsqu'il ne fait que se catholiciser. Malheureusement la catholicisation n'est guère possible avant le christianisme et c'est la laïcisation qui a écrit dans l'histoire la trace la plus profonde.

Pourquoi le Droit du Primitif est-il religion et pourquoi sa Religion est-elle juridique ?

Le droit est né dans la famille comme la religion, parce que la société humaine est avant tout familiale. Cependant l'ethnologie ne découvre nulle famille isolée. Toujours la famille est clanique.

Le clan implique le Droit et la Religion.

Il implique le droit parce que le clan suppose l'étranger et tient ensemble par une idéologie qui forme « corpus juris » ou ensemble de principes et règles de droit. Il suppose l'étranger et donc le droit interne opposé au droit des étrangers, quant au clan.

Il implique la religion parce qu'il est fondé sur la constatation de l'origine. La philosophie primitive est une constatation,

un fait, une expérience avant d'être une recherche de l'esprit, une science du pourquoi. Le Primitif sait qu'il vient de son père; il sait que le père est forcément le maître; qu'il a la plénitude du droit, est « sui juris » et que le puîné ou l'épouse dans le clan marital n'ont de lien possible avec le Droit que par la personne du père; sur la tête du père repose le droit des « alieni juris », des « enfants » comme disent les langues juridiques nègres, des puînés comme il faut dire en tenant compte que le droit successoral et le droit de préférence entre vivants donnent rang à l'aînesse juridique, c'est-à-dire, généralement, à l'aîné dans chaque génération successive de la famille patriarcale.

Or, l'idée ni la constatation du Primitif ne s'arrête pas au père vivant. J'affirme que le concept « père » contient universellement quatre notes ou termes: 1° le père vivant actuel; 2° le dernier père défunt; 3° au delà de la série des pères juridiques défunts, le premier-né; et 4° le Père de toutes choses, êtres et substances, que nous nommons Dieu, mais que les Nègres nomment encore, selon nous, Père, dans une langue jadis voisine. Ainsi la religion est pour le Nègre et le Primitif, d'Europe, d'Asie ou d'Amérique, la juridique paternelle, le lien à Dieu, l'appartenance au Père, c'est-à-dire la religion.

Dieu, selon nous, est nommé par nos Nègres de trois séries de noms: les noms qui disent père dans une langue considérée comme morte dans le clan; les noms qui définissent la théodicée, c'est-à-dire les attributs divins; les noms qui désignent un être ancestral dont on ne sait s'il est le premier homme ou un second Dieu.

C'est par imitation du droit du clan que le Primitif organise la science des êtres et les existences dans l'au-delà. Et de même que l'ancestralité se perd dans la nuit des temps, la divinité est pour lui infiniment distante dans le passé.

Voilà les raisons pour lesquelles le droit primitif est religieux et pourquoi la religion est surtout juridique dans son dogme et dans son culte.

Le culte est, en effet, contractuel. Le clan des morts est nettement distinct du clan des vivants, quoi qu'on en ait dit. Car les rites de deuil, que Van Gennep a appelé rites de passage, ne sont pas autre chose que des rites de grande naturalisation dans le clan des morts, par perte de la nationalité dans le clan des vivants. Et comme dans le deuil il y a surtout novation de nationalité, ainsi dans toutes cérémonies soit faites à l'égard des ancêtres qui ont régné, soit envers les êtres invisibles, c'est le côté juridique et contractuel qui seul explique complètement et clairement les rites, en tous pays.

Sans cesse le Primitif constitue envers les êtres de son ontologie des obligations juridiques. Il ne fait que mettre en gage la substance de ce que l'on nomme ordinairement, et souvent à tort, une offrande ou un sacrifice. C'est sur le pied du droit international et non pas de la religion comme telle que le Primitif traite avec les êtres invisibles. Mais le droit est lui-même religieux parce qu'il n'a pas d'autre sens que de procurer une appartenance de plus au Père.

Les sociétés qui sont plus proches de l'empire que du clan sont compliquées parce qu'elles ont perdu cette notion unique du droit. Elles ont divisé la vie en profane et religieuse, là où la conception pri-

mitive avait divisé le droit, cette religion, en droit des vivants et droit de l'invisible. Le père n'est plus la tête, l'homme ou le mâle du clan, mais son pouvoir et son droit ont fini par se scinder en fonctions et en démembrements, de telle sorte qu'ils se sont souvent déjà comme isolés, de manière plus ou moins cartésienne, du concept global primitif.

Les faits religieux des peuples dits primitifs sont, au contraire, extrêmement nombreux, parce que tout rapport humain est conçu comme juridique et que tout ce qui dit droit dit lien direct à Dieu, par la lignée des pères juridiques. C'est à ce point que les noms familiaux ne désignent que des relations soit d'ordre successoral soit d'ordre matrimonial; le lien du sang n'a guère de nom chez les Primitifs, malgré tout leur réalisme. Leur réalisme sexuel, leurs rites phalliques ne sont que l'expression très religieuse de leur culte nationaliste, leur appartenance, par intermédiaires, à l'origine de tous, le Père céleste.

L'état social primitif est exclusivement conçu comme religieux; les actes de tous les jours sont surtout compris comme religieux; la joie filiale donne au primitif une vraie contemplation mystique et elle se reflète facilement sur les visages, comme elle rayonne dans toute la vie nègre ou primitive. Et cela encore une fois parce que tout est basé sur l'explication paternelle de l'origine des êtres et de la philosophie. La paternité est un fait d'expérience quotidienne et le concept d'appartenance au père est celui qui conditionne le concept d'homme, de citoyen, de jouissance et d'exercice des droits parce qu'il est fondé sur le plus infini des concepts, celui de père universel, ayant la plénitude de la vie, de

la substance et de l'être, comme aussi du droit.

C'est par cette suite d'idées que toute technique de Primitif et toute technologie ou ergologie primitives sont inspirées par la religion, en tant qu'appartenance juridique au Père.

Dans le texte que nous commentons, et qui part manifestement d'autres bases, mais arrive à une même constatation, c'est le droit qui est central et c'est par le droit que la religion est atteinte. C'est pourquoi nous le disons remarquable et si tentant pour nous.

Nous avons vu comment le droit familial relève de la religion et nous pourrions montrer facilement que la religion est elle-même surtout une juridique. La théodicée doit certainement se diviser en deux parts: la théodicée proprement dite et la théodicée anthropomorphique, qui calque Dieu sur le père du clan.

Dieu, d'autre part, n'est pas seulement l'être et le vivant, il est aussi l'essence et la substance féconde. Que sont les êtres invisibles sinon des substances invisibles, dont certains ont rang de primogéniture, c'est-à-dire de père juridique et qui ainsi sont personnes juridiques. Ce n'est donc pas comme êtres immatériels ou esprits que les êtres de l'au-delà sont personnifiés, c'est comme êtres juridiques, et comme pères. Mais lorsqu'on considère l'homme, le magicien, ce surhomme, on constate en lui la forme corporelle ou visible et la substance invisible. Le monde de l'au-delà est dès lors suffisamment défini lorsqu'on le nomme celui des substances. Tout se passe d'ailleurs comme si Dieu et le père étaient la substance capable de se communiquer. C'est pourquoi l'on voit

deux êtres doués de la même substance personnelle, juridique, paternelle: c'est ainsi que le nouveau-né sera le grand-père et que l'animal fort, parce qu'il a droit de vie et de mort, communiquera sa substance à tel et tel. Ainsi la magie est science ontologique mais sous l'angle juridique. La magie est surtout du droit et du droit plus proprement sacré.

La technique juridique ou procédure est de même religieuse. Elle ne tend nullement à une peine mais à la reconnaissance par la volonté de l'appartenance au père, c'est-à-dire de la légitimité. Nous nous étonnons constamment, et jamais assez n'est-ce pas? de voir nos Noirs se désister de tout ressentiment et de toute vengeance personnelle, dès que le violateur de leur droit a constitué un titre visible de la reconnaissance qu'il fait du bon droit violé.

La technique magique ou de droit sacré agit sur les substances non pas à la façon chimique, mais juridique, sur les chefs de clans des substances, en vue d'assujettissements obtenus moyennant création d'obligations juridiques. Ces techniques, dites magiques, ont un fond religieux global et mystérieux parce que Dieu est substance mère, mais elles se présentent surtout sous leur côté juridique et les assujettissements de droit international font que le droit sacré relie à Dieu par le propre père du clan et l'appartenance à celui-ci, d'une façon nationaliste, bien plus que par droit sacré directement.

Et c'est bien ainsi que, comme le dit le texte ici commenté, droit familial, droit social, technique ou procédure dont dispose l'autorité sociale, tout relève de la Religion.

Observons pourtant encore ici que ce n'est guère l'autorité sociale qui dispose de la procédure, sauf pour maintenir l'ordre public, c'est-à-dire les institutions divines et coutumes, et la tranquillité publique, c'est-à-dire l'absence ou la trêve de violences ou d'état de guerre, interne ou externe. C'est l'individu du clan qui possède l'usage des choses et la disposition actuelle de la violence légale nécessaire à la légitime défense et fourniture de son droit. Tout droit de Primitif est exécutoire par lui-même, en vertu de l'ordre établi, sauf l'exercice des droits supérieurs, qui exige soit connaissance et permission expresse du père soit même consultation des pères pûnés du clan. Comme dans l'ancien droit romain, le père n'intervient pas au fond, il ne juge pas, il n'a qu'un droit de veto; même les arbitres qui statuent en son nom ne font qu'assister à une procédure sans procès, comme l'appelle Girard, parce que le juge ne fait que suspendre la violence privée, n'ordonne pas encore la violence par autorité publique, ne juge pas le fond du droit.

Le fond reste réservé à l'institution divine, la coutume immuable. Celle-ci conserve malgré tout l'ordre et toute la fiction juridique, un caractère réaliste et substantiel, ou mieux ontologique.

C'est pourquoi le texte ici commenté observe tout aussitôt que même dans le droit romain antique la magie protège la propriété. L'abus de la substance d'autrui cause un mal à la substance personnelle du violateur. Et, en droit nègre comme en droit romain ancien, l'usage frauduleux suffit à constituer le vol de la chose, et cela parce que le commun des mortels ne possède pas le droit plein, qui dans le clan doit se nommer selon nous un « paternat » (vaderdom) et dans les empires s'appelle propriété, et qui est réservé dans le droit clanique au père et dans l'empire devient le souverain domaine des choses.

Nous avons ainsi vu en quoi et comment les coutumes civiles et juridiques des Primitifs sont religieuses. Nous avons aussi vu comment toute l'ethnologie est juridique.

Il en est de même, dirons-nous avec le texte commenté, de l'ergologie, des arts et métiers primitifs, de la parure et du vêtement, de l'habitation et des cultures. Rien ne se fait par simple, acte matériel; tout est fait humain, juridique et religieux, comprenant sa part de raison et d'idéologie et de morale.

Notre civilisation laïcisée est loin de valoir celle-là.

E. Possoz.

INLANDSCH OF NIET ?

Ik dank O. L. H. dat ik hier ben, ver van die schijnbeschaving waarvan de echos tot mij doordringen. Doch hier ook is een strekking waar te nemen naar het *kinuvundela* (= nouveau modèle), het nieuwerwetsche: verarmoed *Piote*, doorspekt met negerfransch, naar grootdoenerij en naäperij van stadsche zeden en manieren, al wordt in missie en scholen van 't binnenland het beginsel hoog gehouden: beschaving op z'n inlandsch, of althans door middel der streektal. Wat zien we gebeuren? ... Jongens die hun studiën voleindigd hebben in onze missiescholen, ontvangen, desalniettegenstaande, en schrijven zelf brieven ... in 't belachelijkste *Kimboma*. Hoe meer « geleerdheid » ze bezitten, des te onwetender zijn ze in alles wat inlandsch is, en des te meer hun *vanitas vanitatum* hoogtij viert. Wij spotten met hun onnoozelheid, maar: hebben wij—ik bedoel op de eerste plaats diegenen die het vertikken om een goede taal goed aan te leeren—hebben wij zelf geen schuld aan die ontarding? En zouden velen niet beter doen eens hun geweten te onderzoeken?

« Les principes ne sont pas faits pour s'asseoir dessus ». We moeten volhouden, ook al zou het ons voorkomen dat het, ten slotte, zal uitloopen op een sisser! 't Is immers kwestie van « te zijn of niet te zijn ». Dit volk zal voortleven, met zijn taal, of vergaan, verdwijnen als volk. We mogen ons in geen geval medeplichtig maken aan volksmoord, noch-moordpoging. Blijft de inlandsche gemeenschap voortleven, of beter: herrijst ze uit het verval waardoor ze reeds meer of minder is aangetast, dan zal de nakomelingschap ons dankbaar zijn voor hun eigen zieleenschappen en hogere waarden die we zullen gered hebben van den ondergang. Reeds nu kan men hier en daar een ontwikkelde Zwarte aantreffen, bij de Baluba, bij de Bakongo, ... die een zekere stamfierheid heeft, en er dan ook aan houdt in keurige inlandsche taal te worden aangesproken.

Maar de middelen om die gemoedsgesteltenis aan te kweeken, tegen de zich steeds verder uitbreidende naäperij-zucht in? Ik zie er slechts één afdoende (in de onderstelling dat de verantwoordelijke leiders klaar zien en doortastend handelen) en dat is: door onze beginselvastheid,

door onzen invloed ten goede, *per fas et nefas*, door boeken en bladen, dichtkunst, letterkunde, wetenschappelijk werk, bekendmakingen, propaganda, reklaam, enz. enz. de goede inlandsche taal te doen stijgen in aanzien en, vanzelfsprekend, alle vreedme en alle bastaardtaal, zonder ruiten te breken, *fortiter et suaviter*, te weren. Voor de massa is het geen zaak van overtuiging, maar van « prestige ».

Of zou dát wat wij aanzien als de grondslag van een' echte beschaving in tegenstrijd zijn met de katholieke leer? Zoo ja, dan spreke men duidelijke taal. Doch werd veeleer niet de europeaniseering der missiegebieden openlijk afgekeurd door de hoogste instantie in de katholieke Kerk? Gewis, al wat indruischt tegen de rechten der waarheid, tegen het algemeen welzijn, tegen de waardigheid van den enkeling, tegen de « wezenlijke » belangen van het gezin en van de volksgroep, dient veroordeeld; al wat louter « moraal » is, al strookt het misschien niet met onze o'vattingen, zal men dulden en, zoo mogelijk, ten goede richten. Doch dan rest nog zooveel dat waarlijk goed is en schoon, en dat in de huidige ontreddeering dreigt onherroepelijk verloren te gaan.

Ik weet wel, de veelal onbewuste bekampers van een welbegrepen indige vaar bedoelen het zóó niet: maar zal hun goede bedoeling het onheil bezweren? Ik geloof trouwens niet dat zij dien teloorgang inzien als een onheil; ten hoogste is het in hunne oogen een noodzakelijk kwaad, een onvermijdelijke overgang tot een... onzekere toekomst; en den toestand nemend zooals hij is, trachten zij er uit te halen wat er uit te halen is. In sommige middens is zulks het beste wat ze doen kunnen; hun pogingen en verwezenlijkingen mogen zelfs bewondering afdwingen. Maar ligt daar juist niet het gevaar in? dat men het abnormale, een wantoestand gaat beschouwen als iets normaals, dat men een blinde voorliefde gaat koesteren voor die te veel gevleide « évolués »—de benaming toch is veel te schoon!—dat men de buitengewoonelijke centra der ontwortelden haast als een voorbeeld gaat stellen voor de rasechte gemeenschap—omdat deze haar eigen

taal en zeden in eere houdt en bgv. niet zooverre « gevorderd » is, of wat?

Wat dan?.. Zou het heil niet te zoeken zijn in een degelijk onderscheid? *In distinctione salus!* Waarom niet de inlandsche volken de eerste plaats geven, als zijnde, over 't algemeen, de best bewaarde, de kroostrijkste, de zedelijk-gaafste der Kolonie? Zien we zulks wel in? Zoo ja, passen we onze methoden daar genoegzaam aan? Zouden we dan niet b.v. de voorkeur moeten geven aan de streektaal, ja zelfs deze bezigen en verspreiden waar de goede taal is te loor gegaan? *Graecis ac Barbaris debitor sum. Non est Barbarus, et Scythae, servus et liber* Breken we dus bij onze inboorlingen niet af wat mag of moet bewaard blijven. We hebben het recht niet, namens de beschaving of namens den godsdienst, die menschen te « denationaliseeren ». Dat is ook de wil niet van Paus en Kerk! Neen, de inlandsche maatschappij mag niet, ook niet met onze oogluikende goedkeuring, worden gesloopt, onder voorwendsel van, ten gronde uit, een nieuwe orde op te bouwen.

Ignoti nulla cupido: ken uw volk, en ge zult ervan verwonderd staan, zoo menig aanknoopingspunt te ontdekken voor uw leering en uw hoogere moraal. Een kerkelijk waardigheidsbekleeder zeide me onlangs: « Hadden we ze beter gekend, wellicht zouden we heelemaal anders te werk zijn gegaan! » Willen « beschaafd » zijn, en voor velen, *per concomitantiam*, kristen worden, staat thans gelijk met een min of meer latente revolutie, dan wanneer alleen een geleidelijke evolutie duurzame vruchten kan afwerpen. Het is toch onzin, te wenschen, of te doen alsof, dat de inboorling eerst moet vervreemden aan zijn inheemsch midden, om tot ons te kunnen komen. Ook degenen die, buiten onzen wil om, het inlandsch leven den rug hebben toegekeerd, die ook zullen we niet in den steek laten, *absit!* Maar we zullen onze beste krachten besteden aan de grondige kerstening en de alleszins ongevaarlijke ontvoogding van die duizenden eenvoudigen van harte, die spijs al hun vooroordeelen en verkeerde gewoonten, een dankbaar terrein bieden voor ware kultuur, zoolang ze niet worden meegesleept in den maalstroom der nieuwerwetsheid. Dan komt de evolutie van zelf.

Elk systeem kent misbruiken, patriarkaak

zooewel als avunkulaat, — buitengewoonlijke groepeeringsen veel meer dan klaniek rechtstatuut. Er is een tijd geweest, dat we in « matriarkale » streken principieel gekant waren tegen allen invloed der moeder-oomen. *Ad quid?* Als de menschen niet deugen, zijn de « patriarkale » vaders en meesters al niet beter. Geld- en genotzucht dooden zelfs de beste natuurlijke gevoelens. De ondervinding heeft ons in dezen veel geleerd... Maken we dus van onze Zwarten flinke kristen burgers, en geleidelijk zal ook het gezin worden verkristelijkt, in de volle betekenis van het woord. Is er dan geen hoop in het verschiet, dat langs diezelfde wegen der geleidelijkheid, de heele inlandsche maatschappij er beter zal op worden? *Argue, obsecra, increpa in omni patientia* en zonder den boel 't onderste boven te keeren.

Evolutie vindt men, ook in het zuiverheidensch midden. Men gaat toch niet denken, dat al onze volkstammen in den loop der eeuwen niets hebben bijgeleerd, niets hebben overgenomen, niets hebben tot stand gebracht! In Mayombe was er bv. de cultus van een soort Numinosa, Aardgoden, Natuurgeesten, of hoe men het ook noemen wil. Die eeredienst (later?) tot Moeder Aarde gericht ging gepaard met het Moeder-stelsel, juister gezegd « Avunkulaat », de heerschappij der moederlijke familie, « het stadium van het houweel » zooals de geleerden zeggen. Welnu dat is geen alleenheerschappij gebleven; sinds eeuwen is daar een tegenhanger voor gevonden: het huwelijk bij den fetisj Dilemba. Ik beken het grif: de studie van dit fetisjgedoe heeft mij gesticht. En zouden onze leer die voor allen bestemd is, en onze kristelijke zeden, niet kunnen geënt worden op wilde scheuten? Zou geen eigen kultuur kunnen groeien en bloeien op inheemschen bodem?

Als we tegen den stroom opvaren, doen we best den oever te volgen, ten einde zooveel mogelijk de tegenstrooming te benutten. De groote strooming gaat, jammer genoeg, ... naar den dieperik! Klampen we ons, bijtijds, vast aan den oever, aan het vaste land. Ons houvast is het gezond verstand van den inlander zelf, en vooral onze principen die klaar zijn als pompwater. En varen we dan weer, naar de bronnen toe!

L. Bittremieux, C. I. C. M.

LINGALA

Sous ce titre a paru dans les N° 2 et 3, 1940 de la Revue *Aequatoria*, un article où il se trouve assez bien d'affirmations gratuites ou erronées.

J'ai parlé de l'origine et de la diffusion rapide du Lingala dans la préface de mon « Cours théorique et pratique » en 1920. Il ne semble pas que mes assertions aient été controuvées par l'article en question.

Quoiqu'on prétende (p.33) que ce langage ne progresse plus dans plusieurs régions, c'est actuellement encore un fait que, du moins pour les choses courantes, on va avec le lingala seul de Banana à Redjaf et Mahagi, tout en faisant quelques crochets dans l'A.E.F. ¹⁾ Quel langue tribale vous rendra ce service? Le lingala fut créé par le besoin; c'est pourquoi il s'est répandu spontanément en heurtant même, victorieusement, plusieurs grandes langues tribales.

Certes il n'est pas parfait, surtout dans certaines régions et dans certains livres, ni pour sa grammaire ni pour son vocabulaire. Au point de vue linguistique c'est fort regrettable et je comprends que les hommes de science le rejettent et le condamnent. Moi-même (sans être homme de science) j'ai essayé de l'arrêter dans l'une ou l'autre région du Vicariat, au profit de la

langue régionale; je n'ai guère réussi que chez les soudanais Ngbaka et un peu chez les Ngombe de la rive gauche.

Il y a d'ailleurs belle lurette que la question du lingala fut débattue ici; elle le fut encore en 1918, lors d'une réunion à Nouvel Anvers, où feu Mgr Van Ronslé avait convoqué tous ses supérieurs de mission. L'avis unanime était qu'il fallait maintenir le lingala, mais faire des efforts pour l'améliorer et aussi de s'assimiler autant que possible la vraie langue indigène, là où cela valait la peine. Ce fut une question de pratique; et soutenir que les missionnaires du Vicariat de Lisala emploient le lingala de préférence à une langue tribale parce que le lingala est plus facile, est une affirmation gratuite. Je viens de dire du reste que nous employons le ngbaka et le lingombe et on a étudié l'ebudza.

Nous avons fait de nécessité vertu et tâché de corriger ce « jargon ». Chargé de l'enseignement dans la colonie scolaire de l'Etat, je fis un essai de grammaire dès 1904. La même année, je pense, le Révérend Stapleton éditait aussi une grammaire du bangala qui différait fort peu de la mienne.

Je pense pouvoir affirmer que nos essais n'ont pas été sans résultats dans ce Vicariat, quoiqu'on prétende le contraire (p. 34). Du reste on avoue aussi (p.71) que le maître a autorité d'imposer des mots nouveaux, donc aussi des formes grammaticales, du moment qu'elles sont conformes aux dialectes indigènes. Oui, l'instruction

1) Voir préface susdite. En 1931, le R.P. Prat C.S. Sp. m'écrivit encore; « Le lingala leur servira bien mieux (aux Européens) que mon dictionnaire mbochie ».

ainsi que les livres sont le moyen de corriger le lingala. Quel enfant nkundo, voire quel petit belge ne doit pas apprendre encore sa langue à l'école? ²⁾

La large diffusion du lingala n'est-elle pas une circonstance qui doit nous encourager à former, peu à peu, au moyen de l'instruction, une langue plus correcte? Nos élèves et anciens élèves parlent déjà beaucoup mieux et surtout écrivent en général une langue grammaticale et uniforme. C'est déjà un beau succès que d'avoir une langue écrite qui ne connaît plus les énormités linguistiques que l'on entend dans le « bangala » parlé et qu'on trouve même dans certaines grammaires. ³⁾

Non, là où l'on enseigne le lingala il y a des progrès indéniables. Nos six prêtres indigènes, malgré leur première éducation en lingala, ne furent pas trouvés in-

2) Il y a une part de vérité dans l'affirmation que l'indigène qui ne connaît que le lingala courant ne comprend pas bien celui des livres; mais d'abord cela vaut surtout pour les régions étrangères à celle des « Bangala » ainsi que pour les illettrés; à l'école on l'apprend bien vite. La langue des livres est généralement moins bien comprise par la masse illettrée. Il a été dit plus d'une fois par des missionnaires « de brousse » que la langue écrite par des linguistes, comme feu Mgr De Clercq et le R. P. Dittremieux, était difficile pour les noirs.

3) Guthrie p. e. dont le livre est qualifié dans *Aequatoria* comme « grammaticalement excellent » et « ce qui a été écrit de meilleur en fait de lingala », fait table rase des classes préfixales et dit: ba-oyo, bamosusu mibale, etc.

Et dans l'édition protestante des évangiles en lingala de l'Uele (?), on trouve p.e.: Akangaki bo moyibi mibale na kuruse sikamoko na yeye, moko pal drwati, mosusu pai gosi. C'est du petit nègre modèle, et les linguistes pourraient réserver leurs foudres pour ce jargon-là.

férleurs aux autres étudiants au séminaire régional de Kabwe.

L'objection principale que font les linguistes contre le lingala, c'est que c'est un langage artificiel, qui ne peut devenir une langue de culture.

D'abord, qu'est-ce qu'une langue de culture? Les langues congolaises le sont-elles? Ne devront-elles pas se perfectionner, s'enrichir? Introduire de nouveaux termes pour de nouveaux concepts, de nouveaux objets? Et serait-ce impossible pour le lingala? Nos abbés indigènes rendent en lingala, avec une certaine facilité à laquelle je ne m'attendais pas, des notions nouvelles, même abstraites, nous enseignent de nouveaux mots, de nouvelles expressions, des proverbes, des onomatopées. Qu'est-il sorti du latin corrompu? Des langues de culture.

Puis pour ceux qui ont eu sous les yeux quelques textes des dialectes « bangala » le lingala de nos livres est loin d'être artificiel. Il n'y a là aucune règle grammaticale qui ne se trouve dans ces dialectes.

On fait quelques critiques secondaires. Le lingala a été propagé par « des orphelins, des jeunes désirent se libérer de l'autorité, des esclaves, des relégués, des otages, des criminels de droit indigène, des hors-la-loi, des sans-famille... » (p. 39). Ne dirait-on pas que l'auteur de l'article a assisté au recrutement à la fin du siècle dernier? Les traditions des Bangala ne disent pas cela et l'accumulation de tous les péjoratifs ne constitue pas un preuve objective.

Les tons ne sont point marqués dans les éditions (p. 34). Ce serait facile à réparer; mais quel linguiste les employait auparavant? Puis pour les indigènes je n'en vois aucune nécessité. Pour les Européens, soit!

Mais on peut se demander pourquoi pour eux aussi on ne marquerait pas l'accent tonique et parfois l'accent secondaire, la brièveté ou la longueur des voyelles. Puis il y a des nuances entre un é et un è, me dit-on; à moins que cela ne tienne à l'origine de celui qui parle. Voyez quelles différences en Belgique. Pour saisir d'emblée une prononciation, rien de si simple que de l'entendre. Du reste « on n'apprend pas à parler une langue dans les livres ». (p. 69)

L'orthographe n'est pas uniforme (p. 35). L'a-t-elle été jusqu'ici dans les autres éditions congolaises? D'ailleurs avec la large diffusion du lingala il y aura toujours des différences dans le parler. Dans l'article qui nous occupe on écrit « libinja », alors que dans la Ngiri et ici partout on dit « libinza ». Puis « l'orthographe est de moindre importance » dit l'auteur lui-même. Ne change-t-on pas encore actuellement l'orthographe en neerlandais?

Le vocabulaire est pauvre. On l'enrichit; et quelle langue tribale, dans une mesure moindre il est vrai, ne devra pas le faire? Je constate que le vocabulaire « enrichi » de Guthrie est pratiquement le même que celui employé dans ce Vicariat, mais à Coq une grande quantité de mots paraissent ne pas être en usage (p. 34). Et ceci m'amène à un autre point.

Le lingala ne serait qu'une déformation du lonkundo.

Sans doute il est possible de faire beaucoup de rapprochements entre certaines langues bantoues, comme entre les langues européennes; mais de là à conclure à une unité linguistique il y a de la marge. De cette façon on pourrait dire que le neerlandais et l'allemand sont une langue.

L'affirmation que le « lonkundo est

plus apparenté au lingala que le libinza » et que « le lingala ne peut être scientifiquement séparé du groupe mongo » ne peut s'expliquer que dans la supposition que, actuellement, à Coq le lingala a absorbé une grande quantité de mots lonkundo. Pourtant le lingala des rares articles qui paraissent dans « Le Coq chante », est, à quelques mots près, le lingala de ce Vicariat.

Lorsque je voyageais dans l'Equateur, nos gens des environs de Nouvel Anvers et de la Ngiri, qui se trouvaient à Coq, venaient me dire qu'ils ne comprenaient pas les Pères (Trappistes) à l'église. Maintenant encore les « Bangala » restés chez eux ne comprennent pas le lonkundo et nos deux prêtres indigènes ici à Bolongo (l'un Iboko, l'autre Libinza d'origine) me disent que le lonkundo leur est aussi étranger que le tshiluba. Moi-même qui ai étudié assez bien de textes « bangala » (Iboko, Mábale, Libinza, Boloki, Balobo, Monya) je ne comprends rien, à mon regret, du texte lonkundo dans la revue que je viens de citer.

L'invitation donc de remplacer le lingala par le lonkundo est inacceptable pour ce Vicariat, et sans doute encore plus pour d'autres, parce que illogique et impossible en pratique. Du reste on serait acculé à employer encore couramment le lingala par dessus le marché (comme on l'est à Coq même).⁴⁾

Mais la proposition de bannir le lingala de l'enseignement profane et reli-

4) S'il était encore possible d'user de contrainte linguistique en faveur d'une grande langue unique, ce serait dans ce Vicariat le lingombe-lingenza qui s'imposerait. C'eût été possible il y a cinquante ou quarante ans; mais qui peut prévoir tout? A cette époque nous n'avions que le seul poste de mission de Nouvel Anvers.

gieux (p.69), est simplement audaceuse ! Elle ne peut être faite que par quelqu'un qui n'est pas du tout au courant de la situation ici (et ailleurs) ou qui abandonne complètement le point de vue missionnaire.

Il y a dans ce Vicariat quatre langues soudanaises et une quinzaine de langues bantoues (sans parler des petits dialectes). Des postes de mission en ont jusque cinq, parfois soudanaises et bantoues ensemble. De quelle façon faudrait-il s'y prendre pour donner l'enseignement profane et religieux ? Apprendre trois, quatre langues ? Donner autant de catéchismes différents ? Etablir autant d'écoles, avec chacune ses manuels classiques ? Et la récitation en commun des prières ? Et que ferait-on à l'école normale ? au petit séminaire ? Et puis voilà les supérieurs (ou plutôt les subordonnés) dans un bel embarras quand des déplacements s'imposent !

Aussi je suis d'avis, et ne suis pas le seul, je pense, que le fait du lingala, malheureux quoiqu'inévitable au point de

vue linguistique, est heureux au point de vue religieux. Aussi ne faut-il pas s'étonner de le voir employé, en tout ou en partie, dans au moins une quinzaine de territoires ecclésiastiques au Congo belge et en A. E. F. ⁵⁾

Si une autorité compétente, civile ou religieuse, influencée par la campagne qui semble se déclencher dans ce but, proscrivait le lingala, ce serait là, dans ce Vicariat, et sans doute dans d'autres, un coup mortel pour l'instruction profane et religieuse, une ruine de nos œuvres dont ni le Vicaire apostolique ni ses missionnaires porteraient la responsabilité.

† E. De Boeck,
Vic. Apost. Lisala.

5) Déjà en 1905, personne d'autre que Mgr De Clercq me demandait un petit catéchisme en lingala pour Lusambo et fit imprimer en tête cette phrase de St Augustin dans De catechizandis rudibus, je crois: Quid prodest locutionis integritas quam non sequitur audientis intellectus !

Mise au point.

La réponse de S. E. Mgr. De Boeck à mon étude sur le lingala, m'incite à fournir quelques éclaircissements supplémentaires, qui contribueront, je l'espère, à réduire les divergences d'opinion.

Rectifions d'abord une erreur typographique regrettable. A plusieurs endroits il est parlé de Mgr. Tanghe, alors qu'il s'agit du Professeur Tanghe.

Là où je traite de l'origine et de la diffusion du lingala, j'entends le lingala-langue commerciale, et non le lingala = idiomes indigènes des Boloki, Iho, Mabale, etc., ni le lingala « littéraire » J'ai essayé de réagir contre la confusion d'un même terme couvrant des réalités différentes.

Je regrette n'avoir pas mieux réussi, à cause, sans doute, de mon texte insuffisamment clair et net.

L'origine et la diffusion du lingala est un fait d'histoire. Il ne me semble pas que les traditions des « Bangala » aient ici beaucoup d'importance. Et il n'est pas nécessaire pour celui qui cite un fait historique d'en avoir été le témoin oculaire.

Je suis bien aise de noter que les Missionnaires du Vicariat de Lisala ont enregistré des succès dans leurs efforts pour « améliorer » le lingala. Mon affirmation (p.34) est donc à corriger en conséquence. Quand je dis que « l'enseignement de la Mission de Nouvel-Anvers... a eu moins d'influence sur la formation de la lan-

gue » (p. 39), je parle du lingala « commercial », et non du lingala « littéraire », sur lequel, au contraire l'influence de Mgr. De Boeck et de ses missionnaires est prépondérante.

Dire que l'enfant nkundo doit apprendre encore sa langue à l'école est inexact. Cette affirmation ne vaut que pour autant que son dialecte maternel s'écarte de la langue générale employée dans l'enseignement. L'écart entre celle-ci et les dialectes indigènes n'est nullement comparable à celui qui existe en Europe entre dialectes et langues officielles. ¹⁾ Dans de vastes régions les deux parlars sont identiques; ailleurs les différences sont insignifiantes. Même les cas où le dialecte local se différencie davantage de la langue de l'enseignement ne sont pas comparables à la situation du lingala « littéraire » vis-à-vis du lingala « parlé »; exception faite pour le vicariat de Lisala, si je saisis bien la pensée de Mgr. De Boeck. Il serait intéressant pour la psychologie linguistique de savoir dans quelle mesure on y a réussi à rapprocher les deux lingala, et cela tant du point de vue de la langue que de celui des personnes et des groupes sociaux. ²⁾

La nécessité d'introduire des termes nouveaux pour des objets et des concepts nouveaux existe certainement pour toute langue, et ne prouve pas son indigence. Mais lorsqu'un parler doit être farci de mots ou de formes pour les concepts, les sentiments, les situations les plus élémentaires, on peut légitimement parler d'indigence. La mesure dans laquelle une langue doit recourir à de nouvelles formes d'expression n'est pas un détail accessoire. La quantité ne peut dépasser un certain degré, pour que la langue reste la même. Et la qualité ne

1) S'il est exact p. ex. que le petit Wallon doit apprendre le français à l'école, cela n'est vrai que dans une certaine mesure. Et on ne peut en conclure qu'autant vaut lui donner l'enseignement en anglais, langue beaucoup plus répandue et donc, selon l'argumentation de plusieurs, plus utile.

2) Le rapprochement entre les deux lingala ne paraît pas arrivé à ce point dans d'autres régions. Qu'on se réfère p. ex. à « Toyekola lingala » des Frères de St. Gabriel de Bondo, et à l'article du Fr. Bernardin, de la même congrégation, publié dans Kongo-Overzee, 1940, p. 30 suiv.

joue pas un moindre rôle.

Il n'est pas étonnant que les abbés indigènes enseignent de nouveaux noms, etc. Mais ces mots, etc. peuvent-ils encore être dits lingala? Il ne m'est pas difficile d'introduire sur le champ dans mon français des centaines de nouveaux mots, mais ceux-ci n'en sont pas pour autant français. Un lingala farci de cette façon peut-il encore passer pour ce parler avec lequel « on va... de Banana à Redjat et Mahagi? » ³⁾ Ne prend-il pas plutôt la position du latin du Moyen-Âge vis-à-vis des « langues vulgaires » romanes? Et ceux qui croient que l'histoire contient des leçons, puisqu'elle se répète, ne peuvent envisager pareille situation qu'avec appréhension.

Dans l'article critiqué j'ai voulu faire une étude objective. Qu'on n'y cherche donc pas des attaques contre des personnes ou des groupes. L'affirmation « que les missionnaires du Vicariat de Lisala emploient le lingala de préférence à une langue tribale parce que le lingala est plus facile » ne se trouve pas dans mon texte. Si, parlant en général, on range la facilité (linguistique et géographique) parmi les motifs qui induisent à préférer le lingala, on constate l'application d'un phénomène psychologique universel (comparez d'ailleurs l'alinéa 3 de l'article de Mgr. De Boeck).

Concernant l'orthographe, je constate simplement les faits, tout en regrettant son imperfection; ce qui ne sort pas de la pure objectivité. Dans ce que le vénéré contradicteur écrit à ce sujet, il y aurait beaucoup à rectifier, mais l'espace nous fait défaut. Il en est de même de la question de la parenté entre lingala, lomongo, etc.

Mon opinion sur la parenté de ces idiomes n'est basée que sur des notes prises dans ces régions-ci (ce que je regrette). Cependant le lingala parlé à Coq ne diffère guère de celui de Léo et du Fleuve. Dans mon jugement je ne tiens compte que des éléments de base, en négligeant les mots empruntés actuellement au lonkundo. Il appert de tout le contexte que je traite à cet endroit du lingala « commercial » et non du lingala « littéraire ». D'autre part, il se peut que les immigrants de la Ngiri aient introduit dans leurs idiomes un peu

3) Sans relever qu'un des principaux avantages du lingala disparaît ainsi. - Et ne fait-on pas trop facilement abstraction de la nature et de la fonction sociales du langage?

de Ionkundo. Mais la comparaison des textes notés et la méthode employée me paraissent constituer un fondement suffisant pour l'opinion que j'ai émise.

Le fait qu'on ne comprend pas un dialecte donné ne prouve pas contre l'unité linguistique. Etant Flamand, je ne comprends pas tous les dialectes flamands. Sachant le français, je ne comprends pas les dialectes wallons. L'opinion des prêtres indigènes comparant lingala, lomongo et tahluba n'est pas acceptable. Ne leur manque-t-il pas un des termes de la comparaison? Et les faits linguistiques sont contraires à leur affirmation.

Prétendant que le lingala est « une construction artificielle » j'ai ajouté: « au moyen de matériaux indigènes », et j'ai eu en vue le lingala « littéraire », le lingala « commercial » ayant une origine plutôt « spontanée ». Ensuite, l'épithète de « artificiel » ne s'applique pas dans la même mesure aux divers auteurs. J'ai fait remarquer que le lingala de Mgr. De Boeck est très proche des idiomes indigènes de la région de Nouvel-Anvers. D'autre part, n'oublions pas que la morphologie n'est pas l'élément principal d'une langue.

Et ceci m'amène au jugement que j'ai émis au sujet de la grammaire de M. Guthrie. Dans une critique pareille on ne juge pas de la langue, mais de la façon dont elle a été décrite, expliquée et systématisée. Or, M. Guthrie décrit le lingala-langue commerciale et il y réussit très bien. Il n'est pas responsable de la nature de ce parler. On pourrait citer ici de nombreuses comparaisons édifiantes avec les langues européennes.

D'ailleurs il s'agit de bien comprendre ce qu'est la « corruption » d'une langue. Cette expression est souvent employée erronément. Ainsi je ne pense pas que les linguistes souscriraient à l'affirmation que des langues de culture sont issues du « latin corrompu ». Les langues visées doivent leur origine à l'évolution naturelle des dialectes latins de cette époque-là, déjà nettement différenciés de la langue de Cicéron figée dans les livres. Ces dialectes sont eux-mêmes les enfants d'une vraie langue de culture. Rien de comparable, par conséquent, avec l'origine du lingala; les deux cas sont plutôt opposés.

Il n'appartient pas à un simple missionnaire d'émettre des avis au sujet de l'influence sur la religion, de changements dans l'emploi de la

langue véhiculaire de l'enseignement. Mais comme pareils changements ont effectivement eu lieu, tant en Europe qu'en Afrique, la présente controverse ne fournirait-elle pas l'occasion d'étudier les répercussions religieuses de ces événements historiques (pour autant, évidemment, qu'elles puissent tomber sous l'observation humaine)? Ne se trouverait-il parmi nos lecteurs personne qui puisse nous fournir des données sur ce problème de missiologie?

Les deux positions antagonistes ne pourraient-elles se définir comme suit: S. E. Mgr. De Boeck raisonne dans l'hypothèse, tandis que je soutiens la thèse. A cette thèse, d'ailleurs, lui-même semble adhérer en principe (alinéa 5), mais il s'incline devant la nécessité de l'hypothèse. L'opinion adverse accepte l'hypothèse comme telle, mais en se gardant de l'ériger en thèse; elle l'utilise même pour ses buts (apostolat, p. ex.: Graecis et Barbaria...), mais n'en continue pas moins de tendre à l'idéal, qui est de remplacer l'hypothèse par la thèse. Ce qui doit se faire prudemment: fortiter in re, suaviter in modo (p. 67 et suiv.). L'opposition entre théorie et pratique dont on semble faire grief aux partisans de notre thèse n'est qu'apparente. En réalité, notre position est aussi souple que celle de nos adversaires, tout en restant principielle. L'exemple de feu Mgr. De Clercq, cité dans la note 5, est typique. ⁴⁾ Aussi, si j'ai proposé la substitution du lomongo au lingala, ce n'est qu'en hypothèse, ainsi que je l'ai spécifié à la p. 69, col. 2 et p. 73, col. 2: la thèse étant l'éducation et l'enseignement (religieux et profanes) au moyen de la langue maternelle. Dans les cas où la thèse est inapplicable — cas qu'on doit se garder d'exagérer — donc dans l'hypothèse, je propose, après d'autres, une solution à la place d'une autre solution. Une fois posé le fait de l'impossibilité de se conformer à la thèse et donc de devoir recourir à une langue étrangère, pourquoi ne pas choisir dans la « proche parenté » celle qui est la plus apte à servir

4) Des sabirs, des pidgins, etc. sont en usage en divers points du monde. Les prêtres s'en servent pour leur apostolat. Mais ces parlers n'en sont pas pour autant employés comme langues d'enseignement. Le sabir ne prend pas la place du grec, du turc, de l'arabe, ni le pidgin celle du chinois, du japonais, etc.

au but? Qu'y a-t-il d'illogique là-dedans? Notre solution n'apparaît-elle pas, au contraire, la plus rationnelle? Quant à la possibilité ou l'impossibilité pratique, c'est une question de moyens et de mesures appropriés, d'organisation, de « politique » progressive et prudente.

L'une ou l'autre expression trop radicale en soi est cependant corrigée par le contexte. Ainsi il est clair que, p.ex. « bannir » ne signifie pas : « expulser immédiatement et violemment », mais simplement « exclure », ce qui peut se faire doucement et progressivement. Pour plus d'excuse, rappelons que des expressions radicales sont chose normale dans des réactions contre l'hypothèse. On excède aisément la mesure dans la véhémence qui est pour ainsi dire inévitable lorsque, comme ici, on croit devoir crier casse-cou. Car la transformation de l'hypothèse en thèse se fait par glissement si insensible que même de bons esprits finissent par a trouver normale.

Les éclaircissements donnés ci-dessus suffisent-ils à nous laver du reproche qui, bien que exprimé sous forme de dilemme, n'en est pas moins grave? Je dis « nous », parce que le reproche atteint tous les partisans de la thèse défendue par moi. Nous avons la conviction, pourtant, que notre

thèse est en pleine conformité avec l'indigénisme prêché par Rome.

Dans la question controversée nous ne songeons pas seulement au présent, mais autant à l'avenir. Nous redoutons un christianisme et une civilisation superficiels, en l'air, contre lesquels les réactions sont prouvées être trop terribles. C'est à ce même souci que se rattachent, croyons-nous, l'action sociale des derniers papes et l'action catholique. Nous nous savons encore apparentés au mouvement de renouveau chrétien en Europe, nourris par les mêmes principes et puisant aux mêmes sources. Nous estimons plus sûr de greffer sur le sauvageon, retranchant seulement ce qui est absolument mauvais. Nous jugeons notre solution la meilleure pour amener au Christ-Roi les peuples comme les individus et leur procurer une civilisation chrétienne enracinée dans leur individualité ethnique et sociale, donc dans le réel, en un mot solide, homogène dans la variété, et pouvant par sa propre vivacité se perpétuer. Aussi, bien que les avantages stratégiques et l'apparence du succès se trouvent dans le camp adverse, nous estimons devoir rester fidèles à notre point de vue

G. Hulstaert, M. S. C.

Un dernier mot.

Le R. P. Hulstaert écrit : « Mon opinion sur la proche parenté de ces idiomes (lomongo-lingala) n'est basée que sur des notes prises dans ces régions-ci (ce que je regrette) ». Donc la prudence s'impose dans la généralisation.

Et « il se peut que les immigrants de la Ngiri ont introduit dans leurs idiomes un peu de lonkundo ». Ils doivent en avoir introduit beaucoup par le contact journalier avec la population. Quand j'arrivai à Coq comme ordinaire de la région, il y a bientôt vingt ans, nos pêcheurs « bangala » venaient me dire qu'ils ne comprenaient rien à l'église du lonkundo des Pères. ¹)

1) Malgré cela je n'ai pas imposé l'emploi du lingala dans l'enseignement religieux et profane à Coq (ni à Basankusu). Il a été introduit plus tard et par nécessité.

Dans ce vicariat-ci le lingala absorbe plutôt des mots lingombe-lingenza, parlé par environ 100.000 indigènes. Un lingombe commun, un peu artificiel donc aussi, serait, le cas échéant, bien plus indiqué que le lonkundo. Mais le lingala restera toujours indispensable, comme il l'est du reste à Coq même; et dans ce cas, n'est-ce pas louable de tenter des efforts afin de le ramener à la grammaire des langues qui en sont l'origine?

Je note avec plaisir, à ce propos, la distinction, claire cette fois, entre le lingala jargon et le lingala grammatical.

Les deux derniers alinéas de la « mise au point » me causent de l'étonnement. L'auteur revient avec cette insinuation désobligeante que dans ce Vicariat on s'écarte des directives de Rome au sujet de l'obligation de se conformer à l'indigénisme.

me. Si ce reproche peut nous être adressé, il peut l'être à la moitié des vicariats du Congo; c. à. d. à tous ceux qui emploient une seule langue indigène pour l'évangélisation et l'éducation de populations diverses. Je croyais que les directives romai-

nes visaient plutôt l'introduction des usages et de la langue nationales du pays occupant, chez des peuples ayant déjà une certaine civilisation propre.

† E. De Boeck.

QUESTION

Suite à une récente étude sur un fétiche qui consacre le mariage, je crois opportun d'adresser à quelques Coloniaux et Missionnaires compétents le questionnaire suivant au sujet de cette institution.

Les circonstances actuelles ne me permettent pas de vous communiquer une copie ou un tiré-à part de ladite étude. J'espère néanmoins obtenir, par cette voie, bon nombre de données nouvelles, sans doute très intéressantes, sur la matière. J'en remercie d'avance tous les collaborateurs.

—Dilemba (Lemba): ou un autre esprit protecteur du mariage païen, est-il connu chez vous?

—Sous quel nom et quels synonymes?

—En quoi consistent, au moins principalement, les cérémonies de l'installation du fétiche de mariage?

—Quels sont les tabous et les obligations, qui découlent de l'union matrimoniale ainsi consacrée: pour les conjoints?... le cas échéant, pour tierces personnes?

—Les avantages (remèdes?...) et éventuellement les privilèges qui y sont attachés?

—Les bons (ou les mauvais) effets d'un pareil «sacrement» païen sur la société?

—Quelles sont les conclusions concrètes à déduire, selon vous, de votre enquête?

Les réponses peuvent être envoyées à mon adresse: L. Bittremieux, Mbenge, Mayombe. Ou si l'on préfère à la Revue «Aequatoria» Mission Catholique, Coquilhatville.

Naar aanleiding van een studie over een fetisj die het huwelijk bekrachtigt, heb ik het wenschelijk gevonden, aan bevoegde Kolonialen, Zendingen en Missionarissen, volgende rondvraag te sturen over datzelfde onderwerp.

Al is het mij onmogelijk U.E. voorsnog een afschrift of een overdruk van gezegde studie te doen geworden, toch hoop ik, langs dezen weg, een aantal nieuwe, wellicht zeer belangwekkende gegevens in te winnen. Waarvoor aan alle medewerkers bij voorbaat weze dank gezegd.

— Is Dilemba (Lemba), of een andere beschermgeest van het heidensch huwelijk, bij U bekend?

— Onder welken naam en welke synoniemen?

— Waarin bestaan, althans in hoofdzaak, de ceremoniën der instelling van den huwelijksfetisj?

— Welke zijn de verboden en verplichtingen, die voortvloeien uit een aldus gewijde echtverbintenis: voor de echtelingen?... desgevallend voor derde personen?

— De voordeelen (geneesmiddelen?...) en de gebeurlijke voorrechten die eraan verbonden zijn?

— De goede (of de kwade) uitwerksels van zoo'n heidensch «sakrament» op de samenleving?

— Welke concrete gevolgtrekkingen zijn, volgens U, uit uw onderzoek af te leiden?

Antwoorden kunnen gestuurd worden op mijn adres: L. Bittremieux, Mbenge, Mayombe. Of desverkiezend, naar «Aequatoria» Kath. Missie, Coquilhatville.

Raphia-vlechtwerk in Bondombe.

Onze lezers zullen ongetwijfeld belang stellen in dit overzicht van een proeve van nieuwe kunstnijverheid. Het gaat over een toepassing van betere techniek op het oude werk der streek, en geleid door missionarissen. De proeve is wel gelukt omdat de fijnere techniek ontleend is aan een nauw verwant volk en de proeve met veel tact, smaak en doorzicht werd uitgevoerd. (N.v.d.R.)

Onmiddelijk na de inbezitname van zijn missiegebied had Monseigneur Van Goethem, Ap. Vicaris van Coquilhatstad, het belang der inlandsche kunstambachten ingezien. Daarom had hij er bij zijn eerste missionarissen al dadelijk op aangedrongen zich met dit vraagstuk daadwerkelijk bezig te houden. Aan E. P. Van Houtte, uit de weverstreek van Hamme, vroeg hij een eenvoudig weefgetouw mee te brengen en hij zette hem dadelijk aan het weven van koorden-matten, in de pas-gestichte missie van Bondombe. Vezels van inlandsche of ingevoerde planten werden beproefd en gebruikt. En spoedig was het werk in vollen gang. Helaas zou de vroegtijdige dood van E. P. Van Houtte, in 1927, het al te ras onderbreken. Het Europeesche weefgetouw, hoe eenvoudig ook, bleek nog te ingewikkeld voor onze Zwarten, en de koorden-matten hadden niet den noodigen bijval.

De gedachte aan die eerste proefneming bleef echter levendig bij Blanken en Zwarten. En toen ik, in 1935, het boek van Mr. Coart in handen kreeg, over « *Vanneries et tissages Congolais* », en daarin een aanduiding vond om onze schooljongens weer aan het weven te zetten, vond mijn

besluit algemeene instemming. Met de aanmoediging van onzen Apost. Vicaris en van onzen E.P. Rector, E.P. Yernaux, een fijnvoelend kunstschilder, zou ik de nieuwe proef wagen.

De Bakuba-matten zouden de richting aanduiden. De techniek ervan is hier niet bekend: toch gebruiken onze inlanders hier dezelfde grondstof en denzelfden, ofschoon groverer, steek als de Bakuba, voor hun bedden-matten, hun vischafsperringen, hun deur-afsluitingen, huizenvorsten, enz. Een dergelijk mat (lokala) bestaat uit latjes van palmtakken (*mbasi*, liefst van de *life-ké-* en *likali-*palmen) die op afstanden van 20 tot 30 cm. met geschreepte lianen (*nkoli*) verbonden worden. Het kwam er enkel op aan een verfijsden vorm te vinden voor die grove afsperringen en ze met teekeningen te versieren. De *mbasi* lieten wij op 5 tot 10 mm. splijten, en in plaats van lianen namen wij raphiadraden voor bindsel. Een eerste schooljongen, uit de Bankanja-Mbala, had al dadelijk veel bijval en spoedig konden een twintigtal jongens, gedurende heel den tijd van het handwerk, aan dergelijke matten gebruikt worden.

Ziehier hoe men te werk gaat:

Het geraamte der mat wordt gemaakt uit fijngespleten *mbasi*. Aan de beide uiteinden en in het midden worden die *mbasi* eerst aan elkaar verbonden door een raphiadraad om het uiterste latje te slaan en de twee einden dan beurtelings langs onder en boven om elk verder latje. Dit wordt gedaan om het teekenen der figuren

mogelijk te maken en het geraamte eenige stevigheid te geven bij het begin van het vlechten. Daarna worden die voorloopige draden weggenomen om de latjes te kunnen opheffen en de draden eronder door te kunnen slaan. Men moet nochtans voorzichtig zijn de draden steeds gelijkmatig te trekken opdat de mat overal dezelfde breedte beware.

Het vlechten zelf gebeurt op dezelfde wijze als het verbinden der latjes. De wever legt het geraamte voor zich op den grond, de latjes in horizontale richting, en hij begint zijn eersten weefdraad links boven. Onderaan gekomen, slaat hij dezen tweemaal om het laatste latje, om wille der stevigheid, en gaat dan weer naar boven. Daar slaat hij den draad weer twee maal om het bovenste latje, en komt dan weer naar beneden, zoodat het weven vordert van links naar rechts. Als een der draden te kort wordt, knoopt hij er eenvoudig een nieuwen aan vast, enkel zorg dragend, dat de knoop steeds langs den onderkant der mat blijft. Door het juiste weg en weer gaan der draden krijgt men een schoone gebroken lijn, die op een breisteek gelijkt.

Versiering.

In het begin teekende ik zelf het plan der mat in grove potloodtrekken op het raam en duidde de jongens de gekleurde raphia aan, die ze moesten gebruiken. 't Waren meestal geometrische figuren naar Europeeschen trant. Deze matten hadden veel bijval bij de Blanken en waren tevens een goede oefening voor onze beginnelingen; maar ik wilde gaarne onze jongens zelf iets naar eigen smaak en kunstzin zien uitwerken. Daarom sprak ik er hun over de mooie teekeningen, die de wevers der streek in

hun raphiakleedjes werken, op hunne matten na te maken. We stelden een prijskamp in voor het mooiste matje naar eigen teekening. Dit viel erg in den smaak, en Monseigneur zelf kende de prijzen toe. En nu maken enkelen der besten zelf hun teekening op het raam; anderen maken zelfs hun mat uit het hoofd, op echte inlandsche manier, zonder teekening voorop. Meestal werken zij figuren uit, die aan hun streek eigen zijn, en zij doen het werkelijk goed. Wel moet men opletten, dat ze regelmatig werken en het geheel der matten in het oog houden, daar ze veel met panden werken van verschillende teekening en kleur. Men kan dan maar best op de fouten wijzen, als de mat al een eind gevorderd is, maar ze zien het zelf ook rap en zullen zelden die eerste fout herhalen, want ze zijn fier op hun werk. Ze noemen hun matten naar de voorgestelde teekeningen, hetzij dieren of planten, tatoeages of gebruiksvoorwerpen uit het inlandsche leven.

In tegenstelling met het gewone weven van raphiakleedjes of het vlechten van gewone matten, blijft hier echter de grond heelemaal onafhankelijk van de teekening, vermits elk kleurvlak met eigen gekleurde raphiadraden wordt afgewerkt. De wever kan vlak voor vlak afwerken ofwel de heele mat geleidelijk in haar verschillende kleurvlakken: Bij deze laatste methode moet hij echter steeds zijn raphiadraad omslaan, zoodra hij aan een nieuw kleurvlak gekomen is en er een nieuwen draad, van de nieuwe kleur, omstrengelen, waarmede hij dan het nieuwe kleurvlak doorloopt. Bij de eerste methode draagt hij zorg de verschillende kleurvlakken op een dergelijke wijze aan elkaar te verbinden door de uitstekende draden van het eene kleurvlak met de begin draden van het volgende te verbinden.

Boordlint of zelfkant.

Om de twee zijkanten der mat af te werken, naaien wij er een boordlint aan, gemaakt volgens de singels waarmede de vrouwen hier hun manden dragen. Die singels zijn meestal gevlochten met vezels der schors van den bontols-boom (*Cleistopholis patens*). Wij vervangen die vezels door raphiadraden, veel of weinig naar gelang van de breedte, die men aan den zelfkant geven wil. Die draden worden aan een der uiteinden samengebonden en aan dat einde onder den voet of aan een vast voorwerp bevestigd. Men verdeelt de draden in twee gelijke groepen, men vlecht den buitensten draad van elke groep afwisselend langs onder en boven door al de draden van de groep naar binnen toe, waar de twee elkaar kruisen en overgaan in de andere groep. Zoo herneemt men telkens de twee buitenste draden. Onze jongens doen het heel vlug, en door het rangschikken hunner gekleurde draden vormen ze echt mooie boordlinten, meestal volgens kleur en teekening der mat zelf. Naast de draden, die te kort worden, legt men een van dezelfde kleur, en weeft verder tot de eerste ten einde is, om dan met den nieuwen verder te gaan. Daarna worden de uitstekende eindjes draad afgesneden en het boordlint gewoon met raphiadraad over de zijkanten der mat genaaid.

Het kleuren der raphiadraden doen de jongens ook zelf. Eerst gebruikten zij

natuurlijk enkel de kleuren, die door de inlanders gebruikt werden, vooral rood en zwart. Maar samen met hen hebben wij reeds een veel rijker getal kleuren gezocht, zonder ooit onzen toevlucht te nemen tot eenig Europeesch artikel. De gevonden kleuren hebben het groote voordeel niet te verbleeken of af te geven.

Toekomst.

Doel onzer poging is den kunstzin onzer inlanders levendig te houden en aan te kweken, en aan sommigen tevens een bijkomstig inkomen te bezorgen. Dergelijke matten kunnen gebruikt worden als tapijten, bedkarpetten, loopers, enz. Ook als paneelen voor paravents en dergelijke. Zelfs zijn wij begonnen tafereelen na te maken voor muurbehangsel in kerk en huiskamer, en dit met bijzonder goeden uitslag.

Ofschoon de Blanken der streek graag de matten koopen, en ofschoon zelfs sommige inlanders er hun huizen reeds beginnen mee te versieren, blijft het afzetgebied echter veel te beperkt: om eenigzins loonend te zijn, moet de afzetprijs ook vrij hoog gehouden worden. Moesten wij echter op een of andere manier kunnen bevinden, dat het loonen kan, dan zouden wij heel graag, naast onze lagere school, ook een bijzondere school openen voor verdere opleiding in het mattenweven.

Zr M. Emilienne
Bandom be.

LES LANGUES DU KATANGA.

La langue principale est celle des Luba. Elle a exercé une poussée vers l'Est, et les chefs Katanga, Katete, Mpoyo, Mwaba forment encore les marches avancées de cette migration vers l'Est. Mais aujourd'hui c'est le kibemba qui conquiert du terrain et exerce sa poussée vers l'Ouest. Ainsi les Luba du territoire de Kasenga ont presque tous adopté la langue kibemba.

Au Nord et au Nord-Ouest du Katanga on trouve les Baluba et les Baluba-Hemba. Au centre, vers Kinda, et plus au Sud jusque Kayeye et Musonoi, on trouve les Baluba-Sanga.

Autour de Bunkeya, qui fut le grand centre des Bangalanganza, dits Bayeke, on trouve la langue kisanga. Elle forme intermédiaire entre le kiluba et le kibemba. C'est comme moitié de chaque.

Les Bayeke, c'est-à-dire chasseurs, ont formé un groupe conquérant venu de Tabora dans le Tanganyika, et l'un d'eux, Msiri ou la Terre, a même possédé un royaume étendu. Aujourd'hui il n'y a plus que quelques rares vieux qui connaissent encore la langue de ce groupe, qui s'était imposé jadis aux Basanga.

Au Sud de Jadotville, vers l'Ouest, on trouve le kikaonde, idiome sanga, à forme plus zézéyante.

Le kibemba est le dialecte chic, actuellement écrit, parce que les Missionnaires s'établirent chez les Babemba; mais le dialecte le plus étendu et donc la vraie langue semble plutôt être celle des Balamba. Le kilamba s'étend loin en Rhodésie. Au Congo belge les principaux dialectes en sont: le kibemba, le kilamba, le kilala, le kianshi, et près du lac Moero, le kishila, d'un groupe de rivières ou gens d'eau. La langue kibemba a beaucoup d'accointances avec celle du Rwanda-Burundi.

A l'Ouest, vers Mutshatsha, on parle kindembo. Plus à l'Ouest encore de Jadotville on parle aluena, aux environs de Luashi.

La langue lunda a de singulières ressemblances avec celle des Badzing de la Kamtsha, étudiés par le R.P. Mertens. Les Lunda seraient des Yaga ou Bayaka et auraient été les occupants du pays avant l'invasion luba. Le lunda forme un intermédiaire entre le kiluba et le kilamba, mais sans que le lunda soit autant pénétré des deux autres grandes langues que l'est le kisanga.

Le lunda se parle vers Kaponge; le tshokwe en est un dialecte qui se parle plus au Sud de Sandoa et de Dilolo.

C'est au Sud-Est des Batshokwe que l'on trouve les Aluena, et à l'Est de ceux-ci les Bandembo de Mutshatsha. Je ne sais à qui ils se rattachent. Cependant les chefs Balamba du territoire de Jadotville, les nommés Kindolo et Shamalengo, paient encore tribut au Mata-Yamvo des Lunda, par l'intermédiaire de Musokantanda, vassal lunda qui parle kindembo.

En somme, deux langues luttent d'influence pour la possession du Haut-Katanga: le kiluba et le kibemba ou kilamba.

Bij mijn nota over de talen van Katanga moet ik nog bijvoegen dat kisanga een luba dialect is, en dat degenen die me dat zeggen, nochtans scholen inrichten in 't kisanga. Misschien is het gedacht het kisanga te kiezen heel goed, omdat alzoó dit mengsel van luba en bamba vrij algemeen kan worden over de heele Balamba en Baluba streek. Doch 't is een waagstuk en men kan het met den wil niet bewerken; 't moet een werking zijn van heel het volk; en hoe zou dat? 't Ware meer in den zin van wat P. Maus schrijft in Aequatoria (n° 4, bl. 116, 1940), heel het kisanga dialect te vervangen door kiluba. Laat de Baluba en de Balamba elk een groote taal hebben; dit schijnt me meer in den haak.

Het kiswahili is hier maar een sabir.

E. Possoz.

DOCUMENTA

PROBLEMES LINGUISTIQUES AU NYASALAND.

La langue Nyanja est la plus importante du Nyassaland et des territoires voisins ; elle est surtout importante comme langue commune de cette région. Mais cette communauté est gênée par le grand nombre des dialectes qu'elle comporte, car ceux-ci sont reproduits par l'écriture. Certains dialectes diffèrent notablement des autres. Les difficultés auxquelles se heurte l'unification sont dues en grande partie à l'antagonisme existant entre ceux qui parlent les différents dialectes et aux réactions psychologiques provoquées par les idiosyncrasies verbales. Toute action constructive en cette matière doit être fondée sur une enquête scientifique et approfondie des divers dialectes, afin de déterminer les éléments et les principes généraux qu'ils possèdent en commun. De semblables recherches ne sont possibles que si des spécialistes sont subventionnés ou appuyés dans ce travail par les organismes intéressés. Les résultats immédiats d'une pareille enquête permettraient de découvrir une orthographe stable et universellement acceptée. (T. PRICE, in AFRICA, XIII, 2, apr. 1940, p. 137).

NOUVEAUX AUTELS DE LA CÔTE DE L'OR.

Autrefois, dans la Côte de l'Or, l'organisation religieuse et le gouvernement se confondaient. A Akim cette organisation fut détruite par la guerre et des migrations forcées. De nouvelles organisations à base militaire furent mises sur pied et durèrent deux siècles.

Avec la « pax britannica » ces organisations ne tombèrent point, mais prirent un caractère financier. Cependant, la tendance ultérieure va vers la dislocation. Le gouvernement britannique fait tout son possible pour préserver les organisations indigènes, mais d'autre part sa politique d'organisation judiciaire contraire à l'organisation coutumière aide grandement la décadence.

Durant les vingt dernières années, les maladies vénériennes, l'éducation de forme littéraire,

le développement de la culture du cacaoyer ont contribué à augmenter la stérilité, les avortements, l'infidélité conjugale, le vol et les maladies nerveuses.

Pour combattre ces maux, généralement attribués à des causes préternaturelles (et dont le dernier est une base solide pour la sorcellerie), on chercha de nouveaux protecteurs, ce qui amena l'introduction dans le pays de cultes étrangers. L'accueil et la considération accordés à ces divinités étrangères prouvent une tendance de la part des indigènes à revenir aux croyances et à un type d'organisation qui ressemblent assez à ceux qui ont été détruits il y a deux siècles. S'il n'est pas difficile d'abattre, par la guerre, l'administration étrangère, l'industrie moderne, etc., une organisation religieuse ancienne, les idées qui la soutenaient ne sont pas aisément détruites ; dès qu'il se forme un sentiment suffisant de nécessité, elles se mobilisent à nouveau. (M. J. FIELD, in: AFRICA, XII 1,2, Apr. 1940, pp. 138-149).

ADAPTATION DE L'EDUCATION DES FILLES.

Beaucoup de tribus africaines ont l'habitude d'enfermer les jeunes filles après l'apparition des premières règles jusqu'au mariage. La claustration semble destinée à interrompre la liberté pré-nuptiale, de manière à éviter le désastre d'une grossesse avant le mariage. Lorsque les conditions modernes ont fait oublier le code tribal à cet égard, cette pratique ne correspond plus à l'ancienne fonction. Il est inutile de détruire simplement une telle institution, car la société serait alors dépourvue de moyens pour maintenir la discipline parmi les filles.

Au Tanganyika, la Mission de Berlin a tenté une expérience d'adaptation. La durée de la réclusion est diminuée, les conditions sont améliorées ; les cérémonies de sortie ne sont que légèrement modifiées. Ensuite, les jeunes filles entrent dans une école, jusqu'au mariage. Elles suivent un programme quotidien de travail pratique, les préparant à leur existence future dans le milieu tribal. (G.M. CULWICK, dans: Africa, XII, oct. 1939, p. 432).

INDEX

	Page
Bittremieux, L., C.I.C.M.	Inlandsche Zang en Onderwijs 12
	Inlandsch of niet? 122
Boelaert, E., M.S.C.	Bij Vergelijkende Taalstudie III. 88
De Boeck, Mgr. E.	Tegenwoordige Tijd in de Congoleesche Talen 91
	Lingala 124
De Rode, Ph.	Note sur la Fonte du Fer 103
De Ryck, M.	Une Secte secrète: le Lïloa 2
Emilienne, R. Sr.	Raphiawerk te Bondombe 132
Hulstaert, G., M.S.C.	Mission et Divertissements populaires 16
	Ya-namen 21
	Lingala 33, 65, 127
	Tegenwoordige Tijd in de Congoleesche Talen 91
Mortier, R., O.M.C.	Woordvorming in het Mbanza 13
	Over inlandsche Taal in het Onderwijs 112
M. P.	Autour de la Dot 44
M. S. C.	En lisant « Autour de la Dot » 74
Peppe, F., M.S.C.	Les Èleku de la Moyenne-Tshuapa 114
Possoz, E.	La Question de la Dot 23
	Les Ababua 85
	De la Langue dans les Juridictions indigènes 95
	Principes de Droit nègre 104
	Droit nègre et Religion 117
	Les Langues du Katanga 135
Rudolf, P., C.P.	Het oorspronkelijk Huwelijksverdrag bij de Ngandu 97
Tanghe, Mgr. B.O.	De Bandiya 8
	De Ngunda uit Oppèr-Ubangi 57
	Tegenwoordige Tijd in de Congoleesche Talen 90
	La Langue Ngbandi 110
Van Goethem, Mgr. E.	Un Abus dans la Pratique du Divorce 54
Windels, A., C.M.	La Secte secrète des Mani à Lukolela 49, 79

NOTAË:

X.	Littérature indigène 30
Bittremieux, L.	Question: Dilemba 131
Possoz, E.	Mariage: Double contrat? 56
	Titre et Témoin du Mariage 56

BIBLIOGRAPHICA.

Boone, O.	Les Xylophones du Congo Belge (V. M.)	31
Coulthard, P.	Meako mi Mokongo Moyou (v. K.)	64
Guthrie, M.	Grammaire et Dictionnaire de Lingala; Dictionnaire et Manuel de Conversation Lingala (G. Hulstaert).	32
Howells, W. W.	Anthropometry of the Natives of Arnhem Land and the Australian Race Problem. (M.S.C.)	96
Schebesta, P.	Die Bambuti-Pygmäen vom Ituri, I (G. Hulstaert)	31
Sohier, A.	Les Tribunaux indigènes au Congo Belge (G. H.).	31
Vanhove, J.	Eléments du droit privé coutumier du Congo Belge (E. Possoz).	31
Van Loon, C.	Dessins Bibliques (M. S. C.)	32
Younghill Kang.	Au pays du Matin calme (E. B.).	96

DOCUMENTA.

Problèmes linguistiques au Nyasaland.	136	Adaption de l'Education des Filles.	136
Langue et Education	59	Klan en Bestuur	60
Crise de l'Enseignement	59	Le Chef de Famille	62
Gedachten over Onderwijs	61	Une loi française contre les Mariages forcés	59
Over Schoolboeken.	62	Mariage et Natalité.	60
Notas over Leesboeken.	62	Nouveaux Autels de la Côte de l'Or.	136

EPISTOLARIA.

Mongo	29	Onderwijs	28
Ntomba	63	Taal en Onderwijs	28, 116
Rasfierheid	63	Taaleenmaking	30, 63