

# AEQUATORIA

---

VOLUME XXIV  
1961

Rédaction et Administration

COQUILHATVILLE  
B. P. 276

# I N D E X

		page
Boelaert E. . . . .	Persistance des Tons en Lomongo . . . . .	11
	Le Syndicat des Tabacs et la Mission d'Ikoko . . . . .	59
Coupez A. . . . .	Poème pastoral rwanda . . . . .	93
Hulstaert G. . . . .	Sur quelques Langues bantoues du Congo. . . . .	53
	La Persistance des Tons en Lomongo . . . . .	102
	Sur le Parler Doko . . . . .	121
Jacobs J. . . . .	Le Récit épique de Lokofekofe . . . . .	81
Rood N. . . . .	La Phonétique du Lingombe . . . . .	50
Troesch J. . . . .	Le Nkutu du Comte de Soyo . . . . .	41
Van Roy H. . . . .	L'Origine des Balunda du Kwango. . . . .	136
Vansina J. . . . .	Notes sur l'Histoire du Burundi . . . . .	1

## D o c u m e n t a

		page
Agriculture . . . . .	Impressions israéliennes . . . . .	111
Arts . . . . .	Sculpture négro-africaine . . . . .	18
	Traduction des Epithètes homériques . . . . .	19
	Problèmes de Musique congolaise . . . . .	145
	Styles et Expérience esthétique . . . . .	146
Cultures . . . . .	Systèmes de Valeurs . . . . .	70
	Sur la Culture zande . . . . .	71
	Étude des Valeurs en Urundi . . . . .	113
	Dégénérescence sociale . . . . .	107
	Apologie de la Négritude . . . . .	113
	Retour au Passé . . . . .	142
Démographie . . . . .	Démographie africaine . . . . .	23
	Démographie . . . . .	109
Droit . . . . .	Civilisations agraires et Droit foncier . . . . .	67
	Évolution du Droit foncier . . . . .	106
	Propriété privée . . . . .	147

Economie	Indépendance et Économie	17
	Aide aux Pays sous-développés	112
	Aide pour le Développement	150
Enseignement	Dualité de l'Éducation	67
	Testing de l'Éducabilité	69
	Monitrices	110
	Scolarité en Afrique	111
	Enseignement libre	115
	Ecole chrétienne en Afrique	146
	Migration et Éducation	149
Ethnologie	Pharmacopée populaire	25
	Pygmées africains	144
	Peuples d'Algérie	148
	Le Sorcier chez les Baga	24
Famille	La Femme africaine et le Mariage	16
	Le Mariage en Éthiopie	19
	Coutumes familiales	108
Histoire	Empires africains	109
Linguistique	Kisi et Bantou	27
Littérature	La nouvelle Littérature africaine	20
Missions	L'Afrique sera-t-elle chrétienne?	26
	Christianisation d'une Coutume	71
	Adaptation?	151
Politique	L'état et la tribu	65
	Evolution politique des Ewe	145
	Nationalisme	145
	Ethnicité en Afrique occidentale	148
	Parti politique.	149
	Opposition au Ghana.	150
Religion	Prières païennes	22
	Cosmologie des Diola	67
Sociologie	Structures sociales et changements économiques	21
	Jeunesse féminine africaine	22
	Aspect social des Jeux	24
	Migration de la Main-d'œuvre	25
	Jeunesse africaine	68
	Promotion de la Femme	144

# Bibliographica

		page
A. R. S. O. M. . . . . .	Atlas général du Congo (V. M.) . . . . .	73
	Concours annuels . . . . .	159
Reckmann J. . . . . .	Weltkirche und Weltreligionen (G. H.) . . . . .	80
Bryce M. D. . . . . .	Industrial Development (G. H.) . . . . .	73
Bühlmann W. . . . . .	Afrika gestern, heute, morgen (G. H.) . . . . .	119
Condominas G. . . . . .	Fokon'olona et Collectivités rurales (V. M.) . . . . .	117
Cuyppers J. P. . . . . .	Alphonse Vangele (E. Boelaert) . . . . .	29
de Heusch L. . . . . .	Essais sur le Symbolisme de l'Inceste royal (J. Vansina) . . . . .	28
Durieux A. . . . . .	Les Dettes du Congo belge (V. M.) . . . . .	155
Fontura da Costa A. . . . . .	A Marinharia dos Descobrimentos (G. H.) . . . . .	116
Gonçalves J. J. . . . . .	O Islamismo na Guiné (G. H.) . . . . .	116
Guariglia G. . . . . .	Prophetismus und Heilserwartung (G. H.) . . . . .	35
Holas B. . . . . .	Cultures matérielles de la Côte d'Ivoire (V. H.) . . . . .	39
Houart P. . . . . .	La Pénétration communiste au Congo (G. H.) . . . . .	74
Jensen A. E. . . . . .	Altvölker Süd Aethiopiens (G. H.) . . . . .	36
Larochette J. . . . . .	Grammaire mangbetu (A. Coupez) . . . . .	152
Leitão H. . . . . .	Viagens (V. M.) . . . . .	32
Lekens B. . . . . .	Ngbandi Idioticon (R. M.) . . . . .	75
Luwel M. . . . . .	Mission Frantz Cornet (E. Boelaert) . . . . .	29
Maquet J. . . . . .	The Premise of Inequality in Ruanda (G. Hulstaert). . . . .	155
Milheiros M. . . . . .	A Familia tribal (R. Philippe) . . . . .	79
Morant A. . . . . .	Die philosophisch-theologische Bildung (G. H.) . . . . .	36
Olbrechts F. M. . . . . .	Les Arts plastiques au Congo (G. H.) . . . . .	118
O. N. U. . . . . .	Les Conditions sociales (V. M.) . . . . .	33
Pattee R. . . . . .	Portugal em Africa (G. H.) . . . . .	32
Pauwels F. M. . . . . .	Landhuis houdkundig Onderzoek (G. H.) . . . . .	74
Piron P. . . . . .	Codes et Lois du Congo Belge (G. H.) . . . . .	34
Ranieri L. . . . . .	Les Relations de l'État Indépendant du Congo et l'Italie (E. Boelaert) . . . . .	30
Ribas O. . . . . .	Ilundo (R. Philippe) . . . . .	157
Richards C. G. . . . . .	Le Matériel de Lecture (G. H.) . . . . .	38
Santandrea S. . . . . .	Comparative Outline Grammar (A. De Rop). . . . .	154
Silva Rego A. . . . . .	Les Missions portugaises (V. M.) . . . . .	32
Sousa Dias G. . . . . .	Os Portugueses em Angola (G. H.) . . . . .	31
S. R. I. . . . . .	Journal 5 (G. H.) . . . . .	158
Tescaroli L. . . . . .	Poesie sudanese (G. H.) . . . . .	78
Trowell M. . . . . .	African Design (G. H.) . . . . .	78
Van Driessche J. . . . . .	L'Empêchement de Parenté en Droit Coutumier (H. van Roy) . . . . .	76
White C. M. M. . . . . .	Survey of Luvale Economy (G. H.) . . . . .	38
X . . . . .	Le Christ au Foyer (G. H.) . . . . .	33

## Notes sur l'Histoire du Burundi.

### 1. Introduction.

Le Burundi est un royaume situé à l'est du lac Tanganyika dans la moitié méridionale du Ruanda Urundi. C'est un pays de hauts plateaux bordé à l'ouest par des montagnes de la crête Congo Nil qui court parallèle au lac et à la plaine de la Ruzizi qui le prolonge vers le nord. A l'est de la crête même le relief s'adoucit à mesure qu'on s'éloigne des montagnes, et l'est du territoire est composé de véritables plateaux à peine ondulés.

La structure sociale du pays est caractérisée par une structure de castes. Les Ganwa ou princes de sang royal gouvernent le royaume. Ils sont éthiopiens (1) comme les Tutsi qui exercent des commandements politiques de moindre importance et qui sont propriétaires de grands troupeaux de vaches. Les Hima, également éthiopiens, sont éleveurs. Ils ne prennent généralement pas part à la direction politique du pays et se contentent fréquemment de soigner le bétail que les Tutsi leur confient. Les Hitu négroïdes sont agriculteurs. Ils forment une masse de 80 % de la population totale qu'on peut estimer actuellement à deux millions et demi. Enfin les Twa pygmoïdes sont potiers et chasseurs.

Le royaume est politiquement remarquable d'abord par le nombre de sujets qu'il englobe et ensuite par son organisation particulière. Le pays est gouverné, non par un roi autocrate, ni par une aristocratie tutsi, mais par la famille royale comme telle. Chaque prince ganwa possède des terres qu'il a soit héritées de son père, soit conquises sur d'autres Ganwa ou reçues directement du roi. A l'intérieur de son domaine le Ganwa est maître absolu, sauf peut-être en matière de justice. Le roi ne contrôle directement que quelques terres franches, *ivyibare*, dans lesquels il nommait des sous-chefs. Nous avons relevé une petite centaine de ces terres dans le pays. Elles sont très nombreuses dans la région de Muraamvya, ancien centre politique du pays. En dehors de cette région on les rencontre principalement le long d'une ligne qui unirait Muraamvya au massif du Nkoma dans le sud du Burundi, c. à d. dans la contrée qui fait partie depuis le plus longtemps du territoire du royaume. A noter également que la justice est administrée par les Ganwa ou par le roi assisté de techniciens de la justice, les *abashingantahe*, qui instruisent l'affaire et la présentent au chef en lui indiquant quelles sont les règles de droit

---

1) J. HIERNAUX : Les caractères physiques des populations du Ruanda et de l'Urundi. Bruxelles 1954.

à appliquer et la sentence à donner. Les *abashingantahe* royaux pouvaient instruire des cas dans le pays entier, même dans les terres des Ganwa ; ce qui constituait la seule ingérence royale dans les affaires de ceux-ci. Une certaine cohésion politique était cependant fournie par la fête de l'*umuganuro*. Une fois par an les seigneurs se réunissent autour du roi, lui paient hommage et lui rendent tribut. Ils assistaient alors à une chasse rituelle et à un culte de fertilité que le roi effectuait pour la prospérité du pays.

Culturellement le royaume rundi fait partie de l'aire interlacustre et à l'intérieur de cette aire du groupe Ruanda, Burundi, Buha, Bashubi qui s'oppose aux groupes ganda, nyoro-nkore, haya et shi-hunde. A l'intérieur de ce groupe, la culture rundi est encore plus étroitement apparentée à celles du Buha et du Bushubi, à tel point même qu'on peut dire, que, exception faite des détails de la structure politique, elles sont identiques. Au point de vue linguistique les mêmes relations existent entre le rundi et les langues avoisinantes que celles qui ont été indiquées pour la culture.

Le passé du Burundi avait déjà intéressé plusieurs auteurs avant nous, notamment Mgr. Gorju, M. Simons et M. Coupez (1). De 1957 à 1959 nous avons mené une étude plus approfondie de l'histoire (2). Elle diffère des travaux de nos prédécesseurs par le fait que nous avons récolté des documents plus nombreux (3) et que nous avons tenté de les recueillir plus systématiquement qu'eux (4). Profitant par ailleurs des sources qu'ils avaient déjà exploitées nous pensons que la documentation orale actuellement recueillie est pratiquement complète. Dans cet article nous ne visons qu'à donner une esquisse de l'histoire du Burundi pour en donner une perspective générale qui s'écarte par ailleurs assez fortement de celles qui ont été données.

Avant de décrire les faits les plus importants du passé du pays, il convient de souligner quelques-uns des traits les plus marquants des sources orales dont nous disposons. Celles-ci se composent principalement de récits, de quelques textes de chansons ou de proverbes et des commentaires explicatifs qui les concernent. Il n'existe pas au Burundi de vrais spécialistes de l'histoire. Les récits sont considérés comme de simples contes qu'on récite surtout pour le plaisir esthétique ou la satisfaction de la curiosité des auditeurs. Malgré cela les traditions sont liées au système politique du pays. Les récits sont centrés surtout autour de deux périodes du passé rundi : l'origine du royaume et les guerres civiles du XIX<sup>e</sup> siècle. L'origine du royaume est liée étroitement aux fêtes de l'*umuganuro* et les guerres civiles ont créé les clivages qui régissent toujours les oppositions politiques entre les deux factions ganwa du pays. Une autre caractéristique typique pour le Burundi est que

1) GORJU, J. : Face au royaume hamite du Ruanda. Le royaume frère du Burundi. Bruxelles 1938. SIMONS, E. : Coutumes et institutions des Burundi. Elisabethville 1944. COUPEZ A. : Texte rundi I. - Zaïre, 1957, 6, p. 623 - 636 et Texte rundi n° 2. - Aequatoria, XXI, 1958, 3, p. 81 - 97. Voir aussi H. MEYER : Die Burundi, Leipzig 1916 et ADRIAENSSENS : Histoire du Ruanda Urundi, inédit.

2) Cette étude fut effectuée sous les auspices de l'Institut pour la Recherche Scientifique en Afrique Centrale que nous remercions vivement pour les moyens mis à notre disposition pour cette recherche.

3) Près de 140 témoins donnèrent environ 900 versions de traditions dont la plupart furent enregistrées sur bande.

4) Cfr. J. VANSINA : Over het verzamelen van mondelinge overleveringen. - Congo-Tervuren, V, 1959, 4, p. 88-89. Les recherches portèrent sur 54 points différents du pays dont la plupart ne coïncidaient pas avec ceux où les auteurs précédents avaient enquêté.

les gens ne sont pas intéressés par l'histoire. Ceci est également une conséquence d'un système politique où les droits acquis jouent un rôle minime. C'étaient les rapports de puissance entre seigneurs Ganwa qui déterminaient l'étendue des territoires qu'ils contrôlaient et même leur acceptation dans cette caste. Ce point est important parce qu'il explique la profonde différence qui existe entre le nombre, la diversité et les traits typiques des sources du Burundi et celles du Ruanda voisin. En outre il démontre l'importance de la structure politique pour la conservation et l'orientation des sources historiques et confirme ainsi des observations faites un peu partout en Afrique. C'est le type d'état qui conditionne ce que nous pouvons connaître de son histoire.

## 2. Chronologie.

Parmi les auteurs qui ont traité de la question, il existe une certaine dissension quant à la chronologie à adopter. Il existe deux positions à ce sujet. H. Meyer, le chef Baraanyaanka, M. l'Abbé A. Kagame et M. Simons pensent qu'il y a eu une succession de seize rois, tandis que Mgr. Gorju et ses collaborateurs ainsi que le chef Nduwuumwe, tuteur du roi actuel, affirment qu'il n'y eut que huit rois (1). Le différent s'explique par le fait que les rois sont principalement connus sous leur nom de règne et que ces noms se succèdent invariablement de la façon suivante. Après un Ntare règne un Mweezi, puis un Mutaaga, enfin un Mwaambutsa. Après Mwaambutsa le cycle est terminé et un nouveau Ntare vient au pouvoir. Les uns estiment donc qu'il y eut quatre cycles tandis que les autres pensent qu'il n'y en eut que deux. Se fier aux surnoms des rois mène à la confusion, car chaque roi en portait plusieurs. Nous en avons relevé une trentaine. Le moyen le plus certain de trancher la question est de retrouver les lieux de sépulture des rois et des reines-mères ; ce que nous avons fait. Malgré le fait que le chef Baraanyaanka avait prétendu qu'il existait des tombeaux de quinze rois, les gardiens nous ont certifié qu'il n'en existait que sept, nous n'en avons vu que sept et le chef Nduwuumwe confirma, après une enquête personnelle, ce chiffre de sept. D'autre part il n'existe que huit tombeaux de reines-mères. Ceci est concluant parce que les tombeaux royaux et ceux des reines-mères sont situés dans deux régions différentes et éloignées et que les témoignages des gardiens des uns et des autres peuvent être considérés comme indépendants. De tout ceci on peut conclure qu'il n'y eut que deux cycles de rois. On peut accepter comme moyenne de règne un peu plus de trente ans. En effet la plupart des rois étaient les fils cadets de leurs pères et montaient au trône étant encore enfant. Presque chaque règne semble avoir débuté par une régence. La durée de règne est donc plus longue que celle d'une génération (2). En fait elle pourrait bien atteindre le double d'une génération normale, et elle atteint presque la durée totale de vie d'une personne. Si on estime celle-ci à 40 ans la durée de règne au Burundi peut être estimée approximativement entre 30 et 40 ans. Plus de précision pourra être obtenue après une comparaison poussée avec les données du Ruanda. D'autre part nous

1) Cfr les ouvrages cités et A. KAGAME : Bref aperçu sur la poésie dynastique du Rwanda, Zaire, 1950, p. 22, note 30.

2) Nous entendons par durée de génération le temps écoulé entre la naissance d'un père et celle de son enfant aîné. Si quelqu'un se marie au Burundi vers 22 ans son enfant aîné naîtra 23 ans après son père. Nous savons que cette définition conduit à une estimation plus restreinte de la durée d'une génération, puisqu'elle se base sur la date de naissance de l'enfant aîné et non d'une moyenne entre la date de naissance de tous les enfants. Si nous l'avons acceptée c'est parce qu'elle permet une plus grande précision.

pouvons accepter comme très probable la date de 1852 pour l'accession au trône de Mweezi II Gisaabo comme elle a été calculée dans l'ouvrage de Mgr. Gorju (3). De ces considérations et d'une première corrélation entre la chronologie du Ruanda et du Burundi basée sur le fait que Ntare II Rugamba et Mibambwe III Seentabyo prirent le pouvoir à peu près en même temps résulte alors le tableau suivant.

**Tableau. Chronologie approximative de l'histoire du Burundi.**

noms de rois.	date d'accession.
premiers états rundi	± 1625
Ntare I Rushatsi ( a )	± 1675
Mweezi I	± 1705
Mutaaga I Seenyamwiiza	± 1735
Mwaambutsa I	± 1765
Ntare II Rugamba	± 1795
Mweezi II Gisaabo	± 1852
Mutaaga II	1908
Mwaambutsa II	1916

---

( a ). Nous ne donnons que les surnoms de rois les plus couramment utilisés.

---

### 3. Les débuts de l'histoire.

La première région du Burundi pour laquelle nous avons des renseignements historiques est le Butuutsi, situé au sud-ouest du pays. Vers 1625 le pays est déjà occupé par des Tutsi et des Hutu et probablement également par des Hima et des Twa. La tradition ne nous permet donc pas de savoir qui de ces groupes était le plus ancien. Il existe un vague sentiment, que nous acceptons faute de mieux, que les Twa et les Hutu résidaient depuis la date la plus éloignée dans le pays. Une chanson rappelle que les Twa se servaient d'outils en pierre dans des temps éloignés. On les appelle « enfants des petites pierres ». Nduwuumwe interprétant ce texte pense qu'on y fait allusion à leurs outils, mais nous n'avons pu contrôler son affirmation ailleurs. Les Hima seraient originaires de l'est et du sud-est du pays et les Tutsi en grande partie du Ruanda. Une petite partie des Hutu, mais qui comprend les familles les plus en vue actuellement, est originaire du Bujiji, chefferie du Buha. Peut-être qu'une histoire détaillée des milliers de familles rundi pourra encore apporter des éclaircissements sur le peuplement du pays.

Les premières traditions nous montrent que dans le Butuutsi chaque colline ou des ensembles de deux ou trois collines étaient gouvernés par des petits chefs tutsi qui y exerçaient un pouvoir souverain. Un de ceux-ci, Ruhaga, dit une version, habitait à Rumonge sur le lac Tanganyika. Il fut évincé par un Ntare qui venait de l'autre rive du lac, peut-être de la région shi. Ce Ntare n'engendra qu'une fille qui se maria avec un hutu, Rufuku. De cette union naquit Ntweero qui reprit le commandement de la chefferie et qui donna le jour à Nsoro et Jabwe, deux frères ennemis. Une autre version, que nous estimons plus exacte, prétend que ce

---

3) Des notes personnelles confirment ces calculs.



fut Ntweero qui vint de l'autre rive du lac. Il maria la fille d'un chef local et engendra avec elle Nsoro et Jabwe. Ntweero et ses fils étaient des hutu pêcheurs du lac. On dut leur apprendre en effet toute l'étiquette tutsi. La région sur laquelle s'étendait leur pouvoir couvrait approximativement le nord du Butuutsi actuel et correspond à l'étendue d'une grande chefferie moderne.

Vers la même époque il existait un royaume ou un embryon de royaume qui s'étendait sur les deux rives de la Malagaraazi. Celui-ci couvrait une bonne partie du Buha méridional actuel et le massif du Nkoma au Buruundi. Ce royaume dont rien d'autre n'est connu fut conquis par un certain Ruhinda, fondateur des dynasties actuelles du Buha et disparut. Mais un homme du clan des abahaanza quitta le Buha, après une lutte avec Ruhinda et se proclama roi au Nkoma. Peut-être était-ce un descendant d'une dynastie antérieure au Buha, peut-être un immigrant qui avait suivi Ruhinda ? Il n'y a pratiquement pas de doute qu'il fut Tutsi. Cet homme était Ntare I Rushatsi. Entretemps Nsoro et Jabwe se battaient au Butuutsi pour le contrôle du pays. Nsoro fut tué et Jabwe réunit à nouveau le patrimoine de Ntweero. Mais Ntare I quitta le Nkoma et engagea une bataille contre Jabwe qu'il tua. Il annexa le Butuutsi nord et continua sa marche vers le nord, où il se fit couronner à Remeera de Nini dans la région de Muraamvya. Il installa sa capitale à Bukeeye de Baanga dans les environs immédiats de Muraamvya. De là il occupa la région du Buyeenzi qui s'étendait entre le Baanga et la frontière actuelle du Ruanda. Ntare dépassa cette frontière et occupa une partie du territoire actuel d'Astrida. Après une campagne victorieuse contre le Ruanda il mourut de mort naturelle. D'après certaines versions il aurait trouvé au centre du pays un autre petit royaume, gouverné par un certain Ruhaga, qu'il battit. Nous croyons cependant que cette version est inexacte.

Ntare I instaura le régime des *ivyibare* et laissa les autres terres, en possession des chefs tutsi qui les contrôlaient sans en donner, semble-t-il, à ses fils, les premiers ganwa. C'est également lui qui instaura l'*umuganuro*, qui est d'ailleurs étroitement lié à l'existence des *ivyibare*. A sa mort son royaume comprenait le Nkoma, le Butuutsi, tout le versant oriental de la crête Congo Nil et tout le territoire entre cette crête et la moyenne Ruvubu, le Buyenzi et la partie orientale du territoire d'Astrida au Ruanda actuel. Les voisins du Burundi étaient alors le royaume puissant du Bugesera à l'est de la moyenne Ruvubu, le Buha au sud et au sud-est, le Ruanda au nord, les groupes de chasseurs et de pêcheurs indépendants dans la vallée de la Ruzizi et du lac à l'ouest et des petites sous-chefferies tutsi indépendantes au sud du Burundi actuel.

#### 4. De Ntare I à Ntare II.

De Mweezi l'on dit qu'il eut un règne très long. C'est tout ce que l'on semble en savoir. On pourrait même douter de son existence si celle-ci n'était pas confirmée et par quelques sources rundi et par des textes rwanda. Après sa mort une régence fut instaurée en attendant la majorité de Mutaaga Seenya-mwiiza, « beau comme le soleil ». Dès son avènement celui-ci scella un traité d'amitié avec le roi du Ruanda, Cyilima Rujugira en mariant la fille de celui-ci. Malgré ce traité, le roi du Ruanda l'attaque à Nkanda près d'Astrida et le tua. Les Ruanda reprirent des terres situées dans le territoire actuel d'Astrida mais ne passèrent pas la rivière Akanyaru qui forme la frontière actuelle. Il semble même

que certaines terres dans le territoire d'Astrida restèrent encore au Rundi. Après la mort de Mutaaga des régents dirigèrent le pays jusqu'à l'avènement de Mwaambutsa I. Il semble bien que ces régents étaient des Ganwa et même les propres frères de Mwaambutsa. Une fois roi il se disputa avec eux, principalement parce qu'ils avaient attenté plusieurs fois à sa vie pendant sa minorité. Il les tua et mourut peu après lui-même. Certains auteurs pensent que Ntare II ne fut pas son fils, mais un Ganwa descendant de Ntare I. Ils prétendent que Mwaambutsa n'eut pas de fils. Ceci est faux car on connaît au moins le nom d'un de ses enfants : Kanaangwa. Il est pratiquement certain que Ntare II fut donc bien le fils de Mwaambutsa I.

## 5. Le règne de Ntare II.

Ntare II fut un grand conquérant. Il s'en prit d'abord au Bugesera où il défit le roi Nsoro Nyabarega près de sa capitale Kibamba et il annexa la majeure partie du pays. Les Rwanda profitèrent de l'occasion pour annexer le nord du Bugesera ; la frontière entre le Burundi et le Rwanda fut fixée à peu près selon le tracé actuel. Ntare conquiert également le Bugufi à l'est du Bugesera. Ensuite il se tourna vers le sud et conquiert une partie du Buha, le Buyogoma, qui forme le territoire actuel de Ruyigi. Il semble qu'il fit aussi quelques excursions à l'ouest de la crête Congo Nil dans la vallée de la Ruzizi. Vers la fin de sa vie il s'avança profondément dans le Ruanda où il occupa l'entièreté du territoire actuel d'Astrida et une partie du Kinyaga le long du lac Kivu. Mais il mourut pendant cette opération, et les Rundi se retirèrent avec le bétail qu'ils avaient razzé et durent abandonner le Ruanda.

Au point de vue de l'organisation intérieure du royaume, ce fut Ntare II qui probablement involontairement semble avoir inauguré le régime des terres cédées aux Ganwa, pratiquement en toute souveraineté. Son fils Rwaasha, un homme très capable et bon général, avait assisté son père lors de la conquête du Bugesera et surtout celle du Buyogoma. Il continua à y organiser l'administration et contrôlait ainsi à la mort de son père environ un tiers du territoire du pays. D'autres fils de Ntare réussirent à déposséder les Tutsi qui commandaient toujours de petites sous-chefferies au Butuutsi et reprirent ces commandements. D'autres encore dont un certain Twaarereye reçurent également des terres dans le Bugesera conquis. Cette nouvelle organisation du pays amena par la suite une série de révoltes et se cristallisa finalement dans un clivage entre deux groupes de Ganwa, les Abatare, ou « ceux de Ntare » et les Abeezi ou « ceux de Mweezi » d'après Mweezi II Gisaabo qui succéda à Ntare.

## 6. Le règne de Mweezi II Gisaabo.

A la mort de Ntare un conseil de régence fut institué jusqu'à la majorité de son fils Mweezi. Il comprenait ses fils aînés Rwaasha et Ndiivyaariye. Mais un autre fils, Twaarereye ne voulut pas reconnaître Mweezi, leva des troupes dans ses terres à l'est de la Ruvubu et vint livrer bataille à Nkoondo près de Muraamvya. Il y fut battu par Ndiivyaariye et y trouva la mort. Ceci se passa vers 1860.

Une fois intronisé Mweezi se tourna rapidement contre Ndiivyaariye qui, en tant que régent, s'était accaparé des terres de plus en plus nombreuses et de troupeaux de plus en plus grands. Par un hasard Ndiivyaariye échappa à la mort,

mais il dut quitter la cour et abandonner ses richesses. Ses parents et leurs descendants furent inquiétés ensuite par Mweezi et ses fils. Deux partis se formèrent : les abatara et les abeezi. Parmi les premiers on notera Bitoongore, Nasaango, Kanugunu, Mbanzabugabo qui furent soit tués, soit chassés du centre du pays. Ils se retirèrent à l'est de la Ruvubu où ils luttèrent contre Ntarugera, fils aîné de Mweezi depuis environ 1870 jusque vers 1907. Rwaasha, quant à lui mourut avant d'entrer en conflit ouvert avec Mweezi. C'est au moment où il agrandissait son domaine dans le centre du pays, au sud de Gitega que la mort le surprit. Il laissa tout le Buyogoma à ses descendants qui ne furent pas inquiétés par le roi et ses partisans. Dans le nord-est le Bugufi sous Rusengo s'allia aux abatara et se rendit pratiquement indépendant du Burundi.

A partir de 1875 environ, Mweezi eut à faire face à toute une série de petites révoltes. Certains hutu comme Rwooga, Rweere kanabirenge ou Birooro, tentèrent de se faire passer pour roi, mais leurs tentatives de révoltes furent rapidement réprimées. D'autres dangers se manifestèrent aux frontières du pays. Les fils de Rwaasha durent repousser les Ha et les Shuubi et ils battirent les Ngoni et une fraction des Suk qui avaient envahi le Buyogoma. Mweezi lui-même défit des esclavagistes arabes qui avaient passé la crête, venant probablement de Rumonge où ils s'étaient installés vers 1858. Tous ces événements se situent entre 1880 et 1890. Dans le nord, le roi du Ruanda tenta d'envahir le Burundi par le Bugesera mais il dut battre en retraite, probablement sous la pression des partisans des abatara.

Mais après 1890 le Burundi dut faire face à une crise, provoquée par trois causes immédiates. Les Allemands qui avaient traversé le pays dès 1894 s'installaient à Usumbura et visaient à conquérir le pays. Les Arabes qui s'étaient installés dans la vallée de la Ruzizi soutenaient un Arabisé hutu, Kilima, et lui fournissaient des armes à feu. Kilima se prétendait roi du Burundi et envahit le pays à deux reprises. La première fois il s'installa dans le Buyenzi, la seconde, et ceci se passe déjà après 1900, il occupa les capitales Bukeeye et Muraamvya sans que Mweezi put l'arrêter. Enfin Macoonco le gendre du roi et Barigono son frère s'étaient révoltés contre lui à cause d'une dispute pour un chien de chasse et avaient fait cause commune avec Kilima tout en espérant que Macoonco aussi aurait pu se faire introniser comme roi. La crise fut résolue par l'action allemande qui amena en 1903 la reconnaissance par les Allemands de Mweezi comme roi du Burundi. Kilima fut exilé et Macoonco dut se soumettre. En contrepartie de sa reconnaissance comme roi Mweezi dut accepter de placer le Burundi sous l'autorité du Reich. A partir de ce moment les Allemands furent forcés d'intervenir aux côtés de Mweezi dans les querelles qui l'opposaient aux abatara et ils soumièrent ceux-ci en 1907 après une action militaire très vigoureuse (1). Après la mort de Mweezi en 1908 le pays fut repris de plus en plus directement par l'administration européenne qui y instaura un régime de gouvernement indirect.

## 7. Conclusion.

Cette brève esquisse de l'histoire du Burundi permet de dégager certaines conclusions concernant l'état du pays vers 1900 et sa structure à ce moment, con-

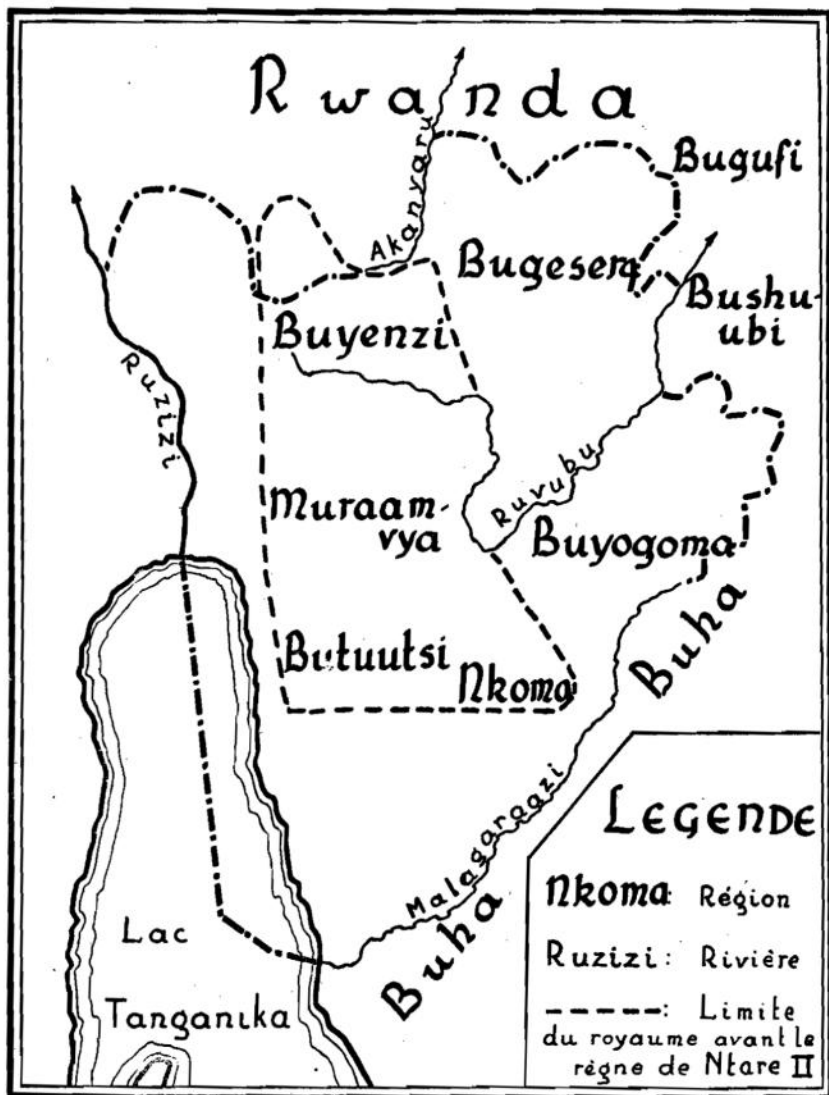
1). Pour toute cette période on consultera P. RYCKMANS. Une page d'histoire coloniale Bruxelles 1935.

clusions qui intéressent avant tout l'anthropologue culturel.

Jugeant sans profondeur historique suffisante, P. Ryckmans, à la suite d'ailleurs de H. Meyer, pensait que la situation politique, telle que l'avaient trouvée les Allemands était une structure ancienne et que les tensions qui s'y faisaient jour étaient inhérentes à cette organisation et qu'elles menaient à des mécanismes structurels de résorption. M. Ryckmans pense que depuis toujours les rois avaient investi leurs fils de commandements territoriaux et que à chaque changement de règne des luttes dans tout le pays opposaient les fils du défunt aux fils du nouveau roi. Au fur et à mesure des règnes les descendants des plus anciens rois se voyaient repoussés dans les coins les plus éloignés, ceux du roi vivant occupaient les terres stratégiques aux frontières et ceux du roi défunt étaient repoussés vers des terres au centre du pays. La carte de 1900 montre clairement qu'il n'en était pas ainsi. Les abeezi occupaient alors le centre du pays et les abatare toute la périphérie. Il existait un seul descendant de Mutaaga I qui comme Ganwa détenait des terres contre la frontière du Ruanda.

Notre aperçu a permis de constater qu'avant 1800 le Burundi ne couvrait que la partie centrale du pays. C'était un état environné à l'est et au sud par d'autres états très semblables par leur culture et par leur langue. Le pouvoir central était lâche et ne contrôlait étroitement que la région de Muraamvya. Au Buyenzi et entre Muraamvya et le Nkoma ainsi qu'entre Muraamvya et la moyenne Ruvubu l'autorité royale se faisait encore sentir par les *ivyibare*, mais les petits chefs locaux, qui étaient Tutsi et non Ganwa, avaient une autonomie assez sensible. Dans le sud du pays ces petits chefs étaient pratiquement indépendants comme l'étaient les familles hutu de la plaine du lac et de celle de la Ruzizi. Le système des *ivyibare* et la juridiction par les *abashingantahe* était appropriée à l'étendue du royaume.

Mais après 1820 les conquêtes de Ntare II amenèrent la nécessité de réformes profondes. Les institutions politiques existantes ne pouvaient plus suffire, le territoire étant devenu trop grand. Par la force des choses Ntare laissa gouverner ses conquêtes par ses fils, qui avaient été ses généraux tout en y installant quelques *ivyibare* seulement. Sous le règne de Mweezi les fils de Ntare et leurs descendants commencèrent de plus en plus à traiter leurs territoires comme s'ils y étaient souverains. A une telle situation l'anthropologue pouvait prévoir deux solutions : ou bien démembrement du pays en chefferies indépendantes et rivales, comme cela s'était produit au Buha, ou une réorganisation politique qui aurait renforcé le pouvoir royal et diminué le statut des Ganwa au profit de familles tutsi qui auraient reçu des commandements. Aucune de ces solutions n'intervint. Le pouvoir royal se désagrégeait et avec l'arrivée des arabes d'abord de Kilima, et des Allemands ensuite, la confusion devint totale. Finalement ce fut l'administration allemande qui maintint d'une part l'intégrité du pays et qui bloqua d'autre part tout développement dans les institutions politiques locales. De ce fait une situation que nous jugeons structurellement inviable fut clichée. Des Ganwa pratiquement souverains dans leurs terres se combataient mutuellement et harcelaient sans cesse le roi et ce qui lui restait de pouvoir. En fait cette structure avait existé pendant vingt ou trente ans seulement et était essentiellement une structure de transition, d'adaptation des institutions politiques au territoire du pays.



CARTE DU BURUNDI

La vraie raison qui nous pousse à dire que cette organisation ne pouvait se maintenir de façon stable est le fait que les Ganwa depuis très longtemps étaient en querelle les uns avec les autres. A la mort d'un roi les fils se querellaient entre eux d'abord pour assumer la régence et ensuite pour tenter de se faire proclamer roi. Aussi longtemps qu'ils ne possédaient pas un pouvoir territorial réel, comme ce fut le cas sous Mwaambutsa I, leurs querelles trouvaient une solution dans l'affirmation du pouvoir royal qui en sortait grandi. Le roi pouvait amener ses frères à la raison grâce au ralliement des rundi, du peuple, des petits chefs et des *abashingantahe* à sa cause. Et ainsi les disputes structurellement naturelles entre Ganwa frères se résolvaient tout aussi naturellement à chaque règne. Après le règne de Ntare II ceci ne fut plus possible et les événements du règne de Mweezi II ne s'expliquent que de cette façon. C'est ainsi que se créa un clivage dans le lignage royal, clivage qui fut cliché également par l'autorité européenne et que nous retrouvons de nos jours.

J. Vansina  
Chef du Centre de l'IRSAC  
à Astrida

---

# Persistence des Tons en Lomongo

Dans son magistral « Dictionnaire Lomongo-Français », le R. P. Hulstaert écrit que « la persistance des tons n'est pas indiquée dans le dictionnaire, car c'est un simple phénomène euphonique qui se présente lorsque une voyelle haute est immédiatement suivie d'une voyelle basse. On trouvera donc : *ēa* et non *ēā*, *békšana* (prononcé *békšana*), *tóate* au lieu de *tóâte*, etc. » (XXIII).

Cela semble logique et nécessaire tant pour éviter les confusions possibles avec d'autres formes que pour en arriver à un orthographe fixe et uniforme.

Mais en feuilletant attentivement les deux volumes du dictionnaire, je suis tombé sur quelques cas qui, sans répondre complètement à la description donnée par l'auteur, me semblent pourtant devoir être considérés aussi comme phénomènes de persistance de ton où l'uniformité de transcription serait souhaitable.

## 1. Relatif avec ND.

Dans les formes simples du relatif, le préfixe relatif se lie à une voyelle par ND euphonique : *ɔ-nd-éna*, celui qui voit (verbe : *éna*) ; *ɔ-nd-óka* : celui qui sent ; *ɔ-nd-éa* : celui qui sait, etc.

Mais quand la voyelle suivante est basse, souvent elle est écrite avec ton descendant, tout comme si le ND euphonique comportait un ton haut à rejeter sur la syllabe suivante :

*ɔ-nd-âsa* qui cherche (verbe *-asa*)

*ɔ-nd-îtéjá* qui verse (*-iteja*)

*bē-nd-éli* qui conviennent (*-eli*)

*ɔ-nd-ôfwa* (1770) qui se souvient (*-ofwa*)

*ɔ-nd-ûmbó'is* (1854) pour qui ils célèbrent (*-umboja*)

*bē-nd-útsi* (1862) qui sont revenus (*-uta*).

Cette voyelle suivant le préfixe relatif peut être aussi un infixé régime, qui a toujours le ton bas :

*ɔ-nd-ô-únga* (130) qui l'oublie (*-búnga*)

*ɔ-nd-ôw-ila* (317) qui le met (*-ila*)

*ɔ-nd-ôw-émola* (555) qui le fait partir (*-émola*)

*ɔ nd â-kéká* (964) qui les arrête (*-kéka*)

*bā-nd-ô-kósáméji* (1028) qui lui sont attachés

*bā-nd-â-ótáki* (1822) qui les ont engendrés ; etc.

Mais on trouve pas mal d'exemples où ce ton bas n'est pas indiqué comme descendant, qu'il s'agisse d'une voyelle radicale ou d'un infixé régime :

*ē-nd-uli* (231) où niche :

*ē-nd-eli* (536) qui convient

*bē-nd-utsti* (1391) qui reviennent

*bē-nd-o-sangéla* ( 360 ) qui lui disent  
*ō nd-a-ékya* ( 500 ) qui les instruit  
*ō-nd-e-lakáki* ( 1371 ) qui leur apprend  
*bā-nd-a-ótáki* ( 1915 ) qui les engendrèrent.

Il paraît donc que nous pouvons considérer ce ton descendant comme simple phénomène de persistance du ton, qu'il faudrait mieux ne pas indiquer.

## 2. Infixe régime O ( W ).

L'infixe régime de la troisième personne du singulier est O = le, la, lui, dont le ton est toujours bas : *nj-o-sangela* je lui dis.

Cet infixe élide généralement la voyelle qui le précède. Si celle-ci a un ton haut, ce ton se combine alors avec celui de l'infixe en ton descendant :

*wōsangela* ( *ó-o sangela* ) tu lui dis  
*ōsangela* ( *á-o-sangela* ) il lui dit  
*bōsangela* ( *bá-o-sangela* ) ils lui disent  
*áfōsangélé* ( *á-fō-o-sangélé* ) il ne lui dit pas.

Mais il arrive souvent que l'infixe régime -O- est à son tour suivi d'une voyelle et que nous nous trouvons alors devant trois voyelles successives, dont la seconde peut élider la première, et la troisième la seconde.

Déjà le *Praktische Grammatica* nous donnait ici une solution hybride, dans ses exemples, p. 218 :

*nj-o-w-ēta* je l'appelle ( *n-o-éta* )  
*w-ō-éta* tu l'appelles ( *ó-o-éta* )  
*ó-w-éta* tu l'appelles ( *ó-o-éta* )  
*tsw-ō-éta* nous l'appelons ( *tó-o-éta* )  
*l-ō-w-éta* vous l'appellez ( *ló-o-éta* )  
*b-ō-w-éta* ils l'appellent ( *bá-o-éta* ).

Dans les formes *wōéta* et *tswōéta* l'infixe régime o a contracté le préfixe personnel et en a repris le ton haut.

Dans la forme *ó-w-éta*, la voyelle é de la racine a contracté l'infixe régime en w, et en a repris le ton bas.

Mais les autres formes gardent l'infixe régime et y ajoutent un w, qui ne paraît pouvoir être qu'euphonique, tout en rejetant un ton bas sur la voyelle suivante, qui manque précisément quand il n'y a pas de w euphonique.

Dans le Dictionnaire nous trouvons de nombreux exemples des diverses solutions :  
a ) La première voyelle reste inchangée, mais l'infixe régime est contracté en w et passe son ton à la voyelle suivante :

*tó-yó w-ōke* nous l'entendons ( 176 )  
*bá-w-ámé* qu'ils le pressent ( 975 )  
*bá-fō-w-ókélé* ils ne l'écoutent pas ( 364 )  
*w-āngó-w-ēmēta* si tu l'attaches ( 666 )  
*tó-w-ambólé* que nous lui répondions ( 1009 )  
*b-āmbō-w-ēte* ils ont beau l'appeler ( 1114 )  
*ō-w-ūola* lui demander ( 1246 )  
*bá-w-éta* ils l'appellent ( 1322 )  
*tó-faó-w ikeja* nous ne lui en voudrions pas ( 1476 )



*á-fó-w-òkélé* il ne l'écoute pas (1531)  
*ó-fó-w-òélé* ne te présente pas à lui (1534)  
*a-ó-w-utéyé* il lui répond (1711)  
*j-ó-w-uluanya* cela lui donne la chair de poule (1851)  
*ò-w-asélt* qui lui a cherché (1900)  
*bá-w-asé* ils le cherchent (1935); etc.

Cette solution semble la plus logique et la plus simple: une fois que l'infixe régime est contracté en *w*, il n'y a plus lieu à élider ou à contracter la voyelle précédente.

b) la première voyelle est élidée ou contractée, l'infixe régime *o* s'adjoint le ton haut de cette première voyelle, se relie à la voyelle suivante par un *w*, et rend le ton haut de la voyelle suivante montant:

*bôwētélé* (52: *bá-o-étélé*) qu'ils l'appellent  
*jwôwôjé* (65: *ló-o-ójé*) faites le sortir  
*njôwüolé* (69: *n-ó-o-úolé*) que je lui demande  
*njôwôka* (163: *n-o-óka*) je l'entends  
*òwēnyáki* (554: *á-o-ényáki*) il lui montra  
*tófôwée* (417: *tó-fó-o-ée*) nous ne le connaissons pas  
*wôwiké* (775: *ó-o-iké*) défends-lui  
*ôwâtóje* (795: *á-o-átóje*) qu'il le déchire  
*ôtowěáki* (1241: *ò-ta-o-éáki*) qui ne l'a pas connu  
*bôwēnyi* (1303: *bá-o-ényi*) ils l'ont vu  
*ntabôwila* (1506: *nta-bá-o-ila*) ils ne l'ont pas mis  
*njambôwükuté* (1847: *n-ambô-o-úkuté*) j'ai beau le retenir, etc.

Malgré notre supposition que ce ton bas suivant le *w* ne serait qu'une persistance euphonique, nous n'avons trouvé que de rares exemples où il n'est pas indiqué:

*ék'is wowúle* (399: *ó-o-úle*) quand on lui cria  
*ék'is wôwéné* (1869: *ó-o-éné*) quand ils le virent.  
Remarquons pourtant que le *w* n'entraîne pas par soi un ton bas:  
*bôwányáki* (*bá-o-wányáki*) ils le supposaient  
*bôwéláki* (*bô-wéláki*) qui mourut pour...

J'aurais voulu donner ici un mot spécial pour les formes du parfait qui répugnent à laisser élider ou contracter leur infixe temporel (*o* ou *ó* par la voyelle suivante, et qui, pour l'éviter, intercalent facilement un *l*:

*á-o-l-asa* il a cherché (parfait récent)  
*á-ó-l-asa* il a cherché (parfait éloigné)  
*á-o-l-o-sákola* il l'a frappé.

Seulement, quand l'infixe régime ici est à son tour suivi d'une voyelle, il y a de nouveau concurrence entre deux possibilités: ou bien l'infixe régime est contracté par la voyelle suivante qui en reprend le ton, ce qui rend inutile d'intercaler encore un *l* entre cet infixe et l'infixe temporel:

*áówumba* (88: *á-ó-o-umba*) il l'a terrassé  
*báówika* (775: *bá-ó-o-ika*) ils l'ont empêché.

Par analogie avec ce parfait éloigné, nous pouvons ranger dans cette catégorie les exemples suivants du parfait récent:

*bāowēta* ( 351 : *bā-o-o-éta* ) ils l'ont appelé  
*bāowēna* ( 540 : *bā-o-o-éna* ) ils l'ont vu, etc.

ou bien on fait jouer d'abord la séparation de l'infixe temporel d'avec l'infixe régime par *l*, puis on relie l'infixe régime à la voyelle suivante par un *W* euphonique :  
*jólowiela* ( 765 : *lī-o-l-o-w-iela* ) qc lui est arrivé  
*njólouwumba* ( 1932 : *n-o-l-o-w-umba* ) je l'ai basculé.

Malheureusement, nous n'avons pas trouvé assez d'exemples pour étayer ici notre point de vue quant au ton bas qui suivrait *ow* = infixe régime. Notons pourtant que le *Praktische Grammatica* donne les deux formes : simple *w* et *l-ow*, et qu'il maintient pour les deux le ton bas suivant : *āo(lo)wēta* : il l'a appelé ( p. 221 ), là où pour le même infixé régime, mais au pluriel (= *a* ), il n'admet ni *w* ni ton bas suivant : *āolaéta* il les a appelés. Remarquons enfin que notre forme d'infixé régime *l-o* est plusieurs fois donné dans le dictionnaire comme *wo* :  
*bāowosákola* ( 103 : *bā-o-o-sákola* ) ils l'ont frappé ; ( d'autres exemples pp. 785, 938, 1064, 1660, 1705, 1742, 1771 ).

### 3. Préfixe personnel *nj* + voyelle.

Ce troisième cas est bien plus compliqué à cause de la multiplicité des formes où il se présente. Mon attention y avait été attirée déjà en trouvant dans le même Evangile de St Jean trois transcriptions différentes de ce qui me semblait la même forme :

13/19 *njēsangela* je vous dis  
13/34 *njekaa* je vous donne  
14/12 *njēsangela* je vous dis,

trois formes du présent simple, avec même préfixe personnel *n*, et même infixé régime *e* ; mais trois transcriptions :

- a ) la normale : *njekaa*,
- b ) avec persistance du ton haut : *njēsangela*,
- c ) avec rejet du ton haut sur la voyelle suivante : *njēsangela*.

Ne semble-t-il pas que, si l'on admet ces trois transcriptions, il devient impossible d'en sortir encore ? La simple forme : je cherche, pourrait alors s'écrire : *njasa*, *njāsa*, *njāsa* . . .

Mais bornons-nous à quelques exemples du dictionnaire.

- a ) Les exemples les plus clairs de transcription normale semblent se trouver dans le subjonctif simple : *njēns*, *njimole*, *njokoje*, etc.
- b ) Multiples sont les exemples de persistance du ton :

*njólongoja* ( 1279 ) je le reconnais  
*njókkaa* ( 1406 ) je lui donne  
*njōfēngsláki* ( 1347 ) je le réprimandai  
*njōwēnákí* ( 1390 ) je le vis ( 1611, 1390 )  
*njātánákí* ( 1717 ) je les trouvai, etc.  
*njāmbāsúke* ( 1693 : *n-ambō-a-súke* ) j'ai beau les retenir  
*njāmbōkwēte* ( 1763 : *n-ambō-ko-éte* ) j'ai beau t'appeler.

c) exemples de rejet du ton haut sur la voyelle suivante :

*njõtángáki* ( 1611 : *n-o-tángáki* ) je le pris pour

*njõwênáki* ( 1881 : *n-o-ênáki* ) je le vis

*njãmbõlendéjé* ( 1483 : *n-ambõ-lendéjé* ) j'ai beau attendre

*njãmbõ-semé* ( 1635 : *n-ambõ-semé* ) je supplie vainement

*njãmbõsisé* ( 1655 : *n-ambõ-sisé* ) j'ai beau renseigner

*njãmbõtukyé* ( 1825 : *n-ambõ-tukyé* ) j'ai beau patienter, etc.

Comme excuse pour cette note insignifiante je n'ai que mon admiration pour le travail incomparable du R. P. Hulstaert, et mon désir de voir le *lómóngõ* devenir une des langues officielles du Congo.

E. Boelaert, msc.

---

# Documenta

## La femme africaine et le mariage.

Une conférence organisée par le Conseil des Femmes de l'Uganda s'est vivement intéressée à divers problèmes concernant les lois matrimoniales, le divorce, l'héritage. Les femmes de ce pays se sentent de moins en moins satisfaites de l'état actuel des choses. Leurs problèmes découlent principalement de la décadence des coutumes tribales, et du conflit entre la tradition africaine, la doctrine chrétienne et la civilisation européenne.

Une des façons dont le conflit se manifeste est l'existence de deux systèmes législatifs concernant le mariage: la loi écrite et la coutume. Que cette dernière est non codifiée et en transformation constante augmente encore la confusion.

Ainsi un chrétien se marie à l'église selon la loi du protectorat qui impose la monogamie, la fidélité, l'héritage des biens par la veuve. Devant la difficulté de vivre selon ces promesses, il se met après un certain temps à prendre d'autres femmes. Quoique ces unions soient invalides, trop souvent elles ont été considérées comme valides par les magistrats. D'ailleurs, la loi écrite n'est pas comprise par la population, qui rembourse la dot quand les conjoints ne s'accordent plus, malgré l'invalidité de ce divorce.

Un des principaux griefs des femmes est l'inégalité devant la loi. Les maris peuvent impunément prendre d'autres femmes, commettre d'adultère, divorcer, répudier leur épouse, qui elle est punie pour des infractions bien moindres.

Bien que d'après la loi le mari doive laisser ses biens à sa veuve, la pratique est toute autre. Tout passe à la famille du défunt. Si cela est conforme à la tradition, celle-ci en contre-partie imposait aux héritiers l'entretien de la veuve, coutume qui n'est plus que rarement observée. On réclame la succession des biens, mais récuse les obligations qui en découlent.

Entretemps le Conseil des Femmes de l'Uganda avait déjà voté une motion unanime pour demander une loi imposant l'enregistrement de tous les mariages. Il avait distribué des brochures et organisé des conférences pour éclairer le public et chercher des solutions aux problèmes.

A l'assemblée générale de l'an dernier, la discussion des résultats de la campagne donna lieu à quelques résolutions. Ainsi : le remboursement de la dot devrait être aboli pour tout divorce futur; le titre d'héritier devrait être réservé au fils aîné d'un mariage contracté selon la loi écrite ou à l'aîné de la première épouse du polygame; l'héritage devrait être divisé équitablement entre les enfants, après une juste provision pour la veuve; le public devrait être éduqué dans l'établissement d'un testament; la veuve, qu'elle ait des enfants ou non, devrait recevoir une part substantielle des biens de son mari avec l'inclusion de la maison et du terrain attenant, excepté dans le cas de remariage où les biens immeubles pas-

seraient aux enfants ou à la famille conformément à la coutume de la tribu ; les femmes seules devraient avoir le droit de travailler et de gagner de l'argent ; tous les mariages et divorces devraient être enregistrés, sous peine de nullité.

Diverses recommandations furent ajoutées, demandant des moyens de propagande, par des conférences et des brochures, afin de répandre de saines conceptions au sujet des problèmes matrimoniaux et familiaux et de faire connaître les diverses législations écrites et coutumières. On demande au gouvernement d'augmenter les établissements d'enseignement post-primaire pour les filles, de travailler à une révision des lois adaptées aux conditions modernes et de s'occuper des épouses et enfants abandonnés.

La conférence prévoit des réunions ultérieures entre hommes et femmes pour reprendre ces discussions. Elles insiste que leur but est uniquement de renforcer les liens entre mari et épouse légitime et de faire du ménage la cellule de base de la société. La mise en pratique des résolutions encouragera les femmes à assister les hommes dans le développement du pays.

Le succès de la conférence est dû à deux faits : d'une part elle répondait à un véritable besoin et d'autre part les participantes s'y étaient sérieusement préparées ( W Brown, in : African Women IV.1. )

## Indépendance et économie.

L'accession, au cours des deux dernières années, d'une vingtaine de pays africains à l'indépendance politique et les tristes événements qui l'ont accompagnée dans certains de ces pays, obligent la Conférence Internationale des Syndicats Chrétiens ( CISC ) à exposer son point de vue en cette matière.

La CISC estime que toute émancipation politique est fallacieuse si elle ne va pas de pair avec une autonomie suffisante au plan économique. Aucun des pays africains récemment devenus indépendants n'est capable, en ce moment, d'assurer son développement économique et social à un rythme suffisant par ses seuls moyens. Les capitaux privés de provenance étrangère, investis dans ces pays, ne suffisent pas ou ne sont pas utilisés suffisamment pour suppléer au manque de moyens propres. La réalisation d'un développement économique et social rapide dans ces pays dépend donc de l'aide accordée par les fonds publics étrangers. Le fait que, pour le financement de leurs projets de développement, les jeunes pays africains sont tributaires de l'aide financière, technique et économique à long terme de pays non-africains fournisseurs de capitaux, risque de compromettre leur indépendance politique récemment acquise. En conséquence, la CISC estime que tous les pays industriellement développés doivent contribuer à faire respecter intégralement l'indépendance des pays africains, par l'octroi d'une assistance commune dans les domaines financier, technique, économique et social.

De l'avis de la CISC, cette assistance commune n'est réalisable que par l'intermédiaire d'un organisme international, à savoir les Nations Unies. A cet égard, la CISC regrette que les pays industrialisés n'aient pas assumé leurs responsabilités

au moment où l'assemblée générale des Nations Unies fut saisie, en 1954, du projet de création d'un « Fonds spécial des Nations Unies pour le développement économique » (SUNFED), projet qui avait notamment emporté l'entière adhésion de la CISC. Le « Fonds spécial pour le développement et l'assistance technique » créé en 1957 ne répond pas entièrement aux besoins réels des pays économiquement sous-développés. La CISC, considérant qu'il n'est pas trop tard pour mettre à exécution le projet SUNFED, réitère son appel pressant aux peuples, aux gouvernements et aux parlements des pays industrialisés pour qu'ils contribuent, d'une manière effective, à la mise en œuvre de tous les programmes des Nations Unies visant à promouvoir le développement économique et social des pays économiquement en retard.

La CISC tient toutefois à manifester son inquiétude au sujet de l'attitude adoptée par certains chefs de gouvernement africains, qui portent atteinte à l'autorité et au prestige des Nations Unies, le seul espoir qui reste aux peuples pour le maintien de la paix. Les allégations de certains ministres congolais, d'après lesquelles les Nations Unies seraient dominés par les « impérialistes occidentaux » sont considérées par la CISC comme un grave danger pour la paix. Elles risquent en effet de jeter le discrédit sur cette organisation, qui est au-dessus des États et des partis. Ces ministres sont d'ailleurs en contradiction avec eux-mêmes, puisque d'un côté ils sollicitent l'assistance technique des Nations Unies, alors que d'un autre côté ils contestent les compétences et l'objet de cette institution. Il est évident que les Nations Unies n'ont le droit d'accorder une assistance internationale dans les domaines économique, technique, financier et social que dans la mesure où cette assistance peut contribuer au maintien et à la promotion du bien-être et de la liberté des peuples et pour autant qu'elle puisse être contrôlée sans la moindre restriction, quant à son efficacité, par les Nations Unies mêmes. La dépolitisation de l'assistance ainsi accordée empêchera ce que l'on pourrait appeler la « politique de surenchère » pratiquée par les États nouvellement indépendants de continuer à faire peser une lourde hypothèque sur la paix mondiale.  
(Église Vivante: XII, n° 6, p. p. 466)

## La sculpture négro-africaine.

La statuaire nègre est un phénomène nettement localisé et est essentiellement l'affaire de l'homme à la houe, du villageois, du ressortissant de communautés restreintes. L'art n'y est ni une excroissance, ni un luxe, mais bien son affaire, sa vérité ; c'est le bien de tous.

Auparavant l'art était lié intimement à la vie magico-religieuse, au culte des ancêtres, aux rites essentiels de fécondité. C'est un art sacré, religieux et surnaturel, plus proche des arts byzantin, roman, et gothique, que d'un art moderne qui se veut forme pure. L'art nègre est essentiellement « engagé » ; il révèle les correspondances infinies entre les êtres et les objets du vaste monde ; il témoigne de leur « ténébreuse et profonde unité ». La sculpture nègre est centrée sur l'expression d'idées ou d'émotions, et nullement sur l'imitation de la nature. Elle tend à

exprimer dogmes et croyances de la société, en recourant à des formes inventées d'après la nature. Ce refus du naturalisme rapproche dans sa forme l'art nègre de l'art moderne. Ainsi, cet art épris de signification et de symbolisme est donc aussi marqué par un effort de correspondances plastiques ; il est la Bible du pauvre mais plutôt à la façon de « Guernica » qu'à celle des vitraux des cathédrales. Il y a aussi superposition parfaite de l'art avec son contenu sociologique et spirituel, identité de la tribu avec ses symboles vitaux. Dans les états organisés, on trouve un art de cour ; par contre dans les sociétés claniques, l'art reste populaire et à la portée de tous. ( H. Guillaume : Probl. Afr. centr. 13, 44, 97-109, 1959 ).

## La traduction des épithètes et similitudes homériques.

L'auteur de cet article a toujours été désireux de savoir s'il était possible de traduire la poésie classique grecque dans une langue africaine. Il a effectué sa première tentative en traduisant en twi l'Antigone de Sophocle et ensuite il s'attela à la traduction en prose *twi* de l'Odyssée toute entière. Des parties de cet ouvrage ont paru en 1957 et 1958.

Le seul dictionnaire satisfaisant de langue twi est celui de Christaller, mais cet ouvrage ne comporte pas de section anglais-twi, de sorte que le traducteur, qui se sert d'un lexique grec-anglais, devrait connaître l'équivalent twi de chaque mot grec qui se trouve dans le texte. Cette difficulté a été surmontée au cours de l'exécution du travail et la traduction a été soigneusement examinée par une personne parlant le twi et ignorant le grec.

Les problèmes soulevés par la traduction des épithètes et des similitudes grecques sont examinés. Des difficultés survenaient parce que les concepts grecs manquaient souvent d'équivalents dans la langue twi et des tentatives de faire des traductions littérales aboutissaient à des expressions inintelligibles. La convention littéraire de la personnification se trouve rarement en twi. Plusieurs épithètes, après avoir été traduites en twi, étaient trop verbeuses. Les similitudes sont d'usage courant en twi, mais il est impossible de supposer que les objets comparés seront bien connus. Ces problèmes soulèvent la question de savoir s'il convient de fournir des annotations aux traductions — et l'auteur arrive à la conclusion que jusqu'au moment où les langues africaines seront estimées dignes d'étude au niveau universitaire, il est préférable de consacrer son temps à écrire dans ces langues plutôt que de tirer au clair des questions que tout étudiant est capable de trouver dans les livres. ( L. H. Ofofu-Appiah : Africa, XXX. n° 1 p. 45 ).

## Le mariage en Ethiopie.

L'Ethiopie connaît trois sortes de mariages, toutes légales.

Le mariage religieux n'est pas commun, parce que l'église monophysite éthiopien

ne n'admet pas le divorce. Même le remariage après décès n'est pas admis sans dispense. La plupart des gens ne se marient à l'église qu'après avoir acquis la conviction que leur union sera stable. Cependant la jeune génération devient plus favorable au mariage religieux.

Le mariage civil est pratiqué par la majorité des chrétiens éthiopiens. Il se fait par un contrat devant magistrat et témoins. La festivité ressemble à celle de l'Europe, mais généralement un prêtre vient donner la bénédiction. Actuellement les fiançailles d'enfants sont en recul.

Le mariage coutumier est blâmé par l'église éthiopienne, tout en étant reconnu par l'état, à cause de certaines circonstances qui empêchent le mariage normal. Ce « mariage de convenance » a la forme d'un arrangement de nature commerciale entre l'homme et la femme, généralement sur la base d'un salaire. Ce contrat ne restreint pas la liberté et peut être librement rompu, mais les arriérés de salaire restent dûs même après la dissolution ou le décès.

Le mariage civil admet le divorce. Les enfants reviennent au père, mais la mère doit en assumer la charge jusqu'à l'âge de sept ans. Il n'y a pas de communauté de biens entre les époux, mais lors de la dissolution l'accroît est partagé à égalité, tandis que la perte est attribuée au propriétaire. Quant à la dot que la femme apporte au mariage, elle est restituée intégralement lors du divorce. (Ethiopia in Review 11 et 12).

## La nouvelle littérature africaine.

De la lecture des œuvres littéraires comme de l'examen des études critiques nous voudrions essayer de dégager quelques conclusions personnelles :

Cette nouvelle littérature africaine est une littérature engagée. Ce caractère nous paraît essentiel et prédominant, même dans les œuvres de fiction.

Cet engagement est parfois dans le sens marxiste . . . Inspiration marxiste surtout évidente chez les Antillais, chez plusieurs écrivains Noirs Américains. Mais elle existe beaucoup moins chez les Africains proprement dits, du moins chez les romanciers, car les œuvres de doctrine, d'économie politique ou de sujets sociaux sont d'ordinaire imprégnées de socialisme ou de communisme. On est vite qualifié de marxiste quand on affirme et affiche une volonté révolutionnaire. Et tous les écrivains africains sont révolutionnaires, anticolonialistes.

Chez tous on ressent profondément le sens et le souci de la masse. Volonté de garder le contact, sollicitude pour le peuple (mais surtout pour les masses urbaines, les milieux ruraux sont beaucoup plus négligés), pitié agissante pour les humbles et tous les exploités.

D'où, dans le genre, le style, le vocabulaire, le caractère d'un réalisme très aigu. Trivialité de langage, expressions malsonnantes, ton délibérément « peuple », sont des marques de presque tous les romans dont parfois même l'érotisme n'est pas absent . . .

On connaît les directives communistes de la Russie soviétique en matière littéraire : si la forme peut être nationale, le fond doit être dans la ligne du marxisme international. Chez les écrivains d'Afrique noire, on croit sentir nettement un



conflit, et en même temps un essai de synthèse entre d'une part une certaine fidélité aux traditions et un désir de « coller » aux masses et d'autre part l'aspiration à un art universel.

Tendance très nette à un panafricanisme, au moins littéraire, et pour les pays d'expression française. Mais on peut se demander si le développement et l'affermissement des États nouveaux ne va pas entraîner des changements dans une direction nationale et peut-être nationaliste . . . .

L'inspiration et l'influence marxiste ne sont certainement pas négligeables dans la littérature africaine moderne. Il faut se garder pourtant de généraliser. . . . Il y a de nombreux catholiques parmi les écrivains africains, et certains des plus éminents : Alioune Diop et Senghor au Sénégal, Paul Hazoume et Maximilien Quenum au Dahomey, Jean Malonga au Congo

L'équipe, la revue, les éditions, les congrès de Présence africaine sont largement ouverts à toutes les tendances, jusqu'aux marxistes les plus audacieux. Mais on y rencontre aussi bien des catholiques, à commencer par le directeur. Et entre autres des prêtres africains ou noirs : l'Abbé Sastre, dahoméen, ou le P. Bis-sainthe, haïtien, par exemple.

S. S. Jean XXIII rappelait en termes de grande portée la doctrine de l'Église sur les cultures . . . . « Partout . . . où d'authentiques valeurs de l'art et de la pensée sont susceptibles d'enrichir la famille humaine, l'Église est prête à favoriser ce travail de l'esprit. Elle-même, vous le savez, ne s'identifie à aucune culture, pas même à la culture occidentale à laquelle pourtant son histoire est étroitement mêlée. »

Retenons la leçon : « L'Église apprécie, respecte et encourage . . . ». Le Pape considère les œuvres nouvelles de la culture africaine comme un bénéfice culturel pour ces pays. Que ce soit un haut encouragement à nous ouvrir très largement aussi bien à la culture universelle qu'aux cultures négro-africaines. ( P. Car-trice : Rythmes du Monde VIII, n° 2, p. 105 ).

## Structures sociales traditionnelles et changements économiques.

Une sociologie préoccupée de dynamisme social est indispensable à l'étude des problèmes qu'impose l'économie moderne aux sociétés des pays « attardés ». Trop souvent, en cherchant à valoriser l'aspect statique des sociétés traditionnelles envisagées en tant que systèmes, leurs structures ont été simplifiées. Il convient en effet, de reconnaître le caractère hétérogène très marqué de ces sociétés et de mettre en lumière la complexité de leurs structures et le caractère « approximatif » de l'agencement de ces dernières au sein de la société globale. De plus, une démarche dynamique permet de révéler les contradictions existant entre les divers principes de structuration et d'organisation ainsi que les décalages se manifestant entre les aspects officiels de la société et la pratique sociale.

Les résultats d'une enquête menée chez les Ba-Kongo selon cette méthode rendent compte de la façon dont s'organisent les rapports économiques et sociaux et

se renforcent ou naissent les contradictions ; ils montrent également la force d'inertie de certains « modèles » de relations sociales et de comportement, et, à l'inverse, la plasticité d'institutions qui se maintiennent tout en changeant de de contenu et de fonction. ( G. Balandier : Cah. Et. afr. 1. 1-14, 1960 ).

## Jeunesse Féminine Africaine.

« L'effort Camerounais », hebdomadaire du Cameroun, a mené auprès de son public féminin une enquête concernant le mariage. Celle-ci a donné l'occasion de dégager les aspirations communes de la jeunesse féminine du pays, dans sa partie la plus saine et la mieux éveillée. On croit que les conclusions sont valables pour la majeure partie de l'Afrique.

— La jeune fille n'accepte absolument plus le principe de la polygamie, inconciliable avec la dignité de la personne des femmes et l'appel de leur cœur.

— Plus encore, elle rejette catégoriquement le principe du mariage-marché, non seulement dépassé par l'évolution, mais tellement perverti par le système actuel ; elle veut pouvoir librement choisir.

— Elle prend conscience qu'au point où nous en sommes, et avec le personnel politique tel qu'il est, il n'y a pas de miracle à attendre pour l'amélioration de son sort, que c'est d'abord à elle de s'organiser, s'exprimer, agir.

— Elle a le bon sens d'affirmer que c'est bien à l'homme que le gouvernement revient dans le foyer, et qu'elle n'entend pas se dérober à cette loi naturelle et divine ; mais qui doit se réaliser dans une loi plus essentielle encore : celle du partage, du respect, de l'amour.

— Elle est choquée, dans ce besoin de don de soi qui est si naturel à la femme, de l'abus que le monde masculin en fait. « On nous ment », « on nous trompe », « on se joue de nous ». Ces termes sont revenus souvent dans les réponses.

— Elle aspire, unanimement, à la fidélité dans le mariage.

— Elle aspire ardemment à pouvoir remplir pleinement la vocation de mère de famille.

— Elle redoute comme les défauts les plus destructeurs du bonheur conjugal de la part de maris : le mépris de la femme, l'infidélité, le manque de courage au travail, la propension à la boisson et au gaspillage.

— Elle est consciente de l'énorme difficulté que constitue pour la jeunesse masculine le manque d'emploi stable et suffisamment rémunérateur, et le mur redoutable de la dot qui gâche temps, jeunesse, et saine aspiration vis-à-vis du mariage.

Voilà ce que des centaines de jeunes filles et de jeunes femmes ont voulu dire, et ont très bien exprimé ( DIA ).

## Prières païennes d'Afrique Noire.

Des recherches récentes ont montré que dans bien des cas les Noirs ne considèrent pas Dieu comme un Être lointain et inaccessible. Il existe un culte personnel

de l'Être Suprême dans de larges portions de l'Afrique dite païenne. Il représente une valeur spirituelle essentielle à la connaissance de l'Afrique Noire.

Il n'est pas facile de déterminer ce qui dans la croyance des Africains relève du culte et de la magie. Tout est à la fois magique et religieux. Nous trouvons nombre de prières, enrobées de rites plus ou moins superstitieux. Les prières d'offrande, que nous trouvons dans des tribus bien plus évoluées que les Négrilles de la forêt équatoriale, sont en réalité un hommage spontané au domaine souverain de Dieu sur tout ce qui a trait à la vie. Ces offrandes de prémices s'étendent à tous les bienfaits reçus et plus particulièrement à celui de la vie.

La prière de reconnaissance, les prières pour le don de la vie existent également. En cas de maladie ou de mort, en cas d'épidémie, de famine ou de guerre malheureuse, on assiste souvent à un sursaut religieux et la prière jaillit vers Dieu. Évidemment de tels sentiments sont exceptionnels, en Afrique comme ailleurs. Ce que nous trouvons de façon bien plus courante chez ces populations païennes, c'est la conviction profonde de l'action constante de Dieu dans leur vie. Le souvenir de Dieu se retrouve dans des centaines de locutions, de proverbes, de dictons. Il y a également des prières occasionnelles, en cas de voyages, pour éloigner la pluie.

Ainsi la croyance à un Dieu personnel et tout-puissant, s'exprime souvent en un culte authentique, tantôt public et tantôt privé, au moyen d'offrandes et de prières qui sont parfois d'inspiration fort élevée. Toutes les prières s'adressent à l'Être Suprême et sont toutes l'expression d'une foi commune en la bonté d'un Être qui transcende tout ce qui existe et qui est à l'origine de la vie. Le monothéisme africain se trouve présentement dans un fatras de croyances et de pratiques vaines, qui l'encombrent et risquent de l'étouffer peu à peu. (A. Gilles de Pélichy : *Rhythmes du Monde* 7, 1, 2-24, 1959).

## A propos de démographie africaine.

Une population sans état civil véritable et de démographie déclinante pose des énigmes qui ne sont pas aisées à résoudre. Alors que la démographie de l'Afrique négritienne est dans l'ensemble prospère, certains peuples font exception à la règle. Tels sont les Azande, les Mongo du Congo, les Haya, les Masai et certains Swahili (Tanganyika), les Nupé.

Le premier soin doit être d'établir une situation démographique précise et nuancée. Le second acte est de décèler les facteurs de la situation démographique et particulièrement de la faible natalité. La pyramide des âges peut révéler que la population est sous le coup d'une catastrophe démographique relativement récente, qui a réduit la population en âge de procréer, alors que cette dernière catégorie de la population a une valeur procréatrice qui n'est pas déprimée. Quand se révèle une telle situation, il est bien inutile de tenter d'expliquer par des facteurs en cours la situation démographique : il faut recourir exclusivement à des facteurs révolus. Au contraire, si l'analyse démographique révèle que ce sont les classes procréatrices qui sont infécondes, alors il faut déterminer par des obser-

vations précises, obtenues au prix d'une longue familiarité avec la population, les vrais facteurs de malaise démographique. Les hypothèses impressionnistes ne peuvent conduire qu'à des dissertations sans fin ( P. A. Gourou : Rev. Inst. Sociol. Solvay, 2, 295-310, 1960 )

## Aspect social des jeux.

Le rôle éducatif de certains jeux se retrouve de tout temps et dans tous les pays. Le jeu bien connu en France de la marelle avait chez les anciens un diagramme en forme d'escargot qui devint, avec le christianisme, un plan de basilique. En Afrique noire, des jeux semblables existent partout. Si aujourd'hui les jeux africains traditionnels se perdent c'est parce qu'ils étaient liés à la coutume animiste qui désormais disparaît. En réalité, les jeux demeurent mais ils se vident de leur signification. Beaucoup cependant n'existaient que dans la mesure où ils faisaient intervenir des animaux ou des personnages qui avaient un rôle sur les plans social et religieux. L'étude de certains de ces jeux permet de suivre leur désacralisation progressive. Souvent, le mythe, encore proche, transparait et certains jeux sont le reflet d'institutions vivantes il y a peu de temps encore.

Dans les jeux agonistiques, il ressort avec netteté que la recherche de l'égalité des chances au départ est poussée à l'extrême ; bien que le mérite semble seul mis en cause, en fait, le choix est laissé aux Dieux. L'exemple de l'awélé, jeu à douze cases, répandu depuis l'Insulinde jusqu'à l'Afrique et l'Amérique, est significatif à cet égard. Son symbolisme cosmique est évident.

Un autre jeu très ancien est celui de la poupée. Les « poupées de fécondité », très nombreuses, deviennent fréquemment des jouets lorsque la mère a eu un enfant, mais elles gardent leur caractère sacré.

On peut se demander quels seront les jeux de l'Afrique de demain, lorsque le contact de la civilisation occidentale aura achevé de ruiner la culture traditionnelle. Saura-t-elle, dans un autre style de vie, conserver à travers eux son originalité ? ( C. Beart : C. R. Acad. Sci. O. M. 19, 1, 1-17, jan. 1959 ).

## La notion de sorcier chez les Baga.

Les Baga occupent l'extrême frange du littoral de la Guinée ; ce sont des riziculteurs, qui sous l'influence de la ville et de l'Islam, tendent à se fondre dans le groupe Soussou.

Chez les Baga Foré ( région de Mouchou ), on jure par les reliques familiales, conservées dans un panier par le doyen de la famille. C'est à elles que l'on demande la réparation d'un tort, surtout la protection contre les sortilèges. Le sorcier, toujours inconnu, peut transformer sa victime en animal et en offrir la chair à ses convives, lors de festins nocturnes. Le gardien des reliques peut vaincre le

sorcier, d'autant qu'il est généralement lui-même un ancien sorcier.

Chez les Baga Sitemou ( région de Katakou ), la défense contre l'ennemi invisible appartient à des techniciens susceptibles d'entrer en relations avec le maître talisman, Bansonyi, qui est le grand masque de la société des hommes. Si l'arme du sorcier est un morceau de bois sec, celle de Bansonyi est une liane humide, symbole de la vie victorieuse de la mort ; il ne saurait donc y avoir de compromission entre sorciers et chasseurs de sorciers. Toutefois, l'ambiguïté, relevée chez les Foré, existe chez les Sitemou dans le temps mythique. ( D. Paulme : Bull. Ifan, 20 ( B ), 3/4, 406-16, 1958 ).

## Pharmopée populaire.

La sagesse populaire ne nous a pas légué que des dictons ; depuis des siècles, elle véhicule dans ses bagages hétéroclites un nombre impressionnant de « remèdes de bonne femme ». Ils ont suscité bien des sarcasmes et des haussements d'épaules pour se voir généralement congédiés et rejoindre tant d'autres pratiques superstitieuses ou folles dont l'humanité ne se lasse jamais tout à fait. Verdict mérité sans aucun doute dans bien des cas, verdict trop sommaire dans certains autres, et ce sont ces derniers qui ont fini par alerter le biologiste. Pris de scrupules, il a relu les anciennes pharmacopées, écouté les explications des guérisseurs et soumis leurs recettes au test expérimental. A la surprise générale, la réponse du laboratoire est loin d'être toujours négative ou incertaine et bien des prescriptions, jugées périmées ou enfantines, ont fourni la preuve de leur valeur curative réelle.

La Réserpine est sans doute la plus récente de ces réhabilitations, mais sur les étagères de l'officine s'alignent plusieurs autres emprunts au folklore pharmaceutique : la Quinine, le Kola, le Curare, la Cocaïne, la Morphine par exemple étaient utilisés couramment par certaines peuplades avant que la médecine moderne n'en ait compris tout l'intérêt. ( A. Bauchau dans « La Revue Nouvelle » XXV n° 5, p. 572 ).

## Migration de la main-d'œuvre.

La migration de la main-d'œuvre est un phénomène très complexe commun à presque toute l'Afrique. Les mouvements récurrents sont souvent établis de longue date. Il est difficile d'évaluer les causes. Il serait erroné de regarder tous les problèmes sociaux des campagnes comme causés par l'exode. Il s'agit de tendances centrifuges et centripètes, selon les cas. A l'importance des facteurs économiques s'ajoutent des motifs purement personnels. Les premiers déterminent le taux, par exemple là où les ressources financières se trouvent de part et d'autre le taux des migrations sera bas ; l'incidence des migrations est influencée conjointement par

les facteurs personnels et les causes économiques.

Si le village procure la sécurité économique et psychologique il n'y a pas de migration. S'il y a insécurité économique, la migration a lieu et des conflits se développent entre les obligations sociales au village et les obligations au lieu de l'emploi. Si ces conflits sont maîtrisés le migrateur pourra devenir un citoyen permanent. Les causes de la migration de la main-d'œuvre ne peuvent être appréciées que par l'étude de la ville et de la campagne comme un domaine social global et par l'analyse des forces qui y agissent. Mais il semble que la sociologie n'est pas encore capable de faire cela. ( J. Cl. MITCHELL : Bull. Inter. Afr. Lab. Inst. VI, 1 ).

## L'Afrique sera-t-elle chrétienne ?

*Sous ce titre, la revue Ecclesia de sept. 1960 publie un article de S. Exc. Mgr. B. Gantin, archevêque de Cotonou au Dahomey. Nous en extrayons quelques pensées.*

Les beaux résultats de l'œuvre missionnaire en Afrique ne doivent pas cacher les difficultés présentes, qui tiennent à la fois de la mentalité africaine, de la situation historique actuelle, et du contexte international.

Il a fallu passer rapidement de la mentalité païenne à la mentalité chrétienne. Il en résulte que beaucoup de nos jeunes chrétiens vivent d'une double foi et d'une double morale. Ils acceptent la morale chrétienne mais par exemple pour ce qui touche à la conception de la personne humaine, ils en reviennent aux coutumes ancestrales. « Ce christianisme bâtard risque de créer un style de vie qui fera obstacle à une vie conforme à l'évangile ».

Une véritable fièvre contagieuse travaille l'Afrique ; mais ce très légitime désir d'émancipation n'est pas sans dangers du point de vue religieux. On trouve ainsi « chez beaucoup de chrétiens certaines attitudes qui manifestent une primauté absolue accordée au politique et une recherche souvent désordonnée du bien-être et du profit individuel. On sent un peu partout une certaine politisation de la conscience chrétienne. Le parti est érigé en oracle et ses mots d'ordre sont suivis, même s'ils sont en contradiction avec la morale chrétienne. Les leaders politiques sont très chatouilleux sur leur autonomie par rapport à l'Église. Certains même prennent carrément leurs distances envers l'Église, grisés qu'ils sont par l'autorité subite dont ils sont investis. » A cette soif du pouvoir s'ajoute l'appétit du confort individuel, souvent édifié sur l'injustice : une nouvelle classe sociale est en train de naître, affichant une cupidité, un luxe, une insolence qui suscitent l'envie, la révolte même des petits qui se sentent frustrés. D'autre part, les nécessités réelles font apparaître le penchant aux gouvernements forts avec des tendances totalitaires ; parti unique, syndicat unique, jeunesse unique, etc. ; ce qui n'est pas sans péril pour l'avenir.

L'Afrique est soumise à la lutte entre les grands blocs internationaux. Sans doute les partis ouvertement communistes y sont rares, mais beaucoup de jeunes

se targuent d'idées marxistes et prétendent s'y appuyer pour liquider le colonialisme. « Des cellules communistes sont à l'œuvre qui suivent des cours par correspondance ». Les gouvernements sont peu enclins au communisme, dans la crainte justifiée d'un joug encore plus lourd que celui du colonialisme. Mais ils veulent jouer de l'opposition entre l'est et l'ouest ; ils préconisent un habile neutralisme qui donne occasion à la Russie d'étendre avec le réseau de ses ambassades, les mailles de son action conquérante. Au matérialisme communiste s'ajoute son frère et prédécesseur, le laïcisme, qui est à l'œuvre plus qu'on ne le croit dans beaucoup de régions d'Afrique noire.

L'Afrique sera chrétienne ou ne sera pas ! Question de vie ou de mort ! Car il est impossible qu'elle ne sente pas l'insuffisance de ses croyances païennes. Mais si elle devenait communiste, ce serait pour tomber dans l'esclavage total, la destruction de ce qui fait l'essentiel de l'homme, l'aliénation de ce qui le distingue de l'animal.

## Kisi et bantou.

Un nombre important de langues du Soudan occidental et central présentent des caractères bantouïdes. Sur la base des résultats des recherches entreprises par Westermann sur ce problème, Greenberg a essayé d'unir les langues bantoues et bantouïdes de l'ouest africain en un groupe Niger-Congo. Dans son opinion le bantou est simplement un cas particulier des langues à classification qui sont parlées dans le Nigeria. Greenberg tente même d'établir une dérivation génétique du bantou à partir de ce groupe nigérien. Mais ses isoglosses séparant ce groupe des autres langues à classes de l'Afrique occidentale ne résistent pas à des investigations plus avancées.

Le kisi appartient à un ensemble de langues atlantiques parlées depuis le Sénégal jusqu'en Liberia. Il se compose de deux sections principales, divisées et entourées complètement par les Manqé. Les 1.200 mots connus du groupe méridional, vivant en Liberia et Sierra Leone, sont comparés avec les formes du bantou primitif établies par Meinhof et Bourquin ; 107 vocables sont apparentés, parmi lesquels plusieurs polysyllabiques qui ne peuvent être considérées comme « soudanais ». Ce nombre est élevé, même si l'on écarte les cas douteux. Dans ce chiffre ne sont pas inclus les éléments formatifs, les pronoms, etc.

Cette grande quantité de mots bantous en dehors de la zone reconnue actuellement comme bantoue soulève la question : est-ce que ces mots sont véritablement bantous ou appartiennent-ils à un autre substrat ? Ou encore : Quelle était l'uniformité du bantou primitif ? A-t-il existé peut-être un bantou occidental qui est encore préservé dans certaines langues d'Afrique occidentale ? ( H. G. Mukarovsky : Arch. Völkerk. 13, 132, 1958 ).

# Bibliographica

---

**L. DE HEUSCH : Essais sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique.**  
Études ethnologiques de l'Institut Solvay, I. Bruxelles 1958, 274 p.

L'inceste royal est très répandu en Afrique. Ce fait connu depuis longtemps n'avait cependant jamais suscité une analyse. La plupart des auteurs se contentaient de noter que l'inceste était un trait caractéristique d'un complexe appelé « de la royauté divine » qui est d'ailleurs lui-même mal défini. M. de Heusch s'est attaché à relever les différents cas connus d'inceste royal, à en noter toutes les variantes existantes et à fournir enfin une explication fondamentale pour la prohibition de l'inceste en général sans s'attarder sur le complexe de la royauté divine.

Des données contenues dans l'ouvrage il apparaît clairement que l'autorisation ou mieux, l'injonction d'un inceste réel ou symbolique aux souverains d'Afrique, s'explique comme une exception à la prohibition de l'inceste qui est la règle générale et ceci est dû au fait que le roi doit montrer qu'il se trouve en dehors de la société ordinaire, qu'il symbolise d'ailleurs dans sa personne. Par conséquent les règles imposées à la société ne s'appliquent pas à lui.

Cependant M. de Heusch ne s'arrête pas à cette explication. Il tente de formuler une hypothèse générale au sujet de l'existence même de l'exogamie et de la prohibition de l'inceste. Il cite l'hypothèse sociologique de M. Lévi-Strauss pour la rejeter ensuite comme incomplète. En effet si l'inceste est lié à l'échange des femmes, pourquoi se fait-il qu'on rencontre des prohibitions de l'inceste entre partenaires appartenant à des groupes de descendance différents mais reliés par des liens du sang ? Pour l'auteur l'explication finale est psychologique, et doit être vue en relation avec le complexe d'Oedipe. Aussi voit-il une différence fondamentale entre les sociétés matri- et patrilineaires. Il ne s'agit pas ici uniquement d'un choix entre deux systèmes de descendance logiques, mais bien plus d'une solution à donner au complexe d'Oedipe. Dans les sociétés matrilineaires où mères, fils et sœurs restent ensemble, le principe d'exogamie n'est accepté qu'à demi et les attaches infantiles persistent, tandis que dans une société patrilineaire elles sont rompues avant l'adolescence.

Le problème de l'inceste est une question fondamentale et de ce fait l'ouvrage de M. de Heusch mérite une attention particulière. C'est aussi un de ces problèmes pour lesquels on n'a encore trouvé aucune solution satisfaisante depuis un siècle au moins que le problème est posé. L'auteur en propose une. Personne n'est obligé de l'accepter, mais cette thèse mérite d'être suivie pour la compéter ou la réfuter. La valeur réelle de cet ouvrage est alors d'abord d'avoir rassemblé une documentation très riche et ensuite d'avoir attiré l'attention sur l'existence d'un phénomène d'inceste royal en Afrique. Mais sa valeur réside surtout dans le



fait qu'on peut espérer qu'il stimulera l'étude ultérieure du phénomène de la prohibition de l'inceste, phénomène qui est peut-être le plus important qu'on puisse observer en sociologie.

J. Vansina.

**J. P. CUYPERS : Alphonse Vangele ( 1848-1939 ) d'après des documents inédits. Mém. A. R. S. O. M. XXIV, 2 ; 96 p. 100 F. 1960.**

De quels documents inédits s'agit-il ? Aucun n'est indiqué, aucun n'est cité, aucun renvoi n'explique les quelques citations faites et l'on ne dit même pas où se trouve le copie-lettres de Vangele dont sont pris les 11 extraits annexés. Aucune bibliographie n'accompagne ce travail. Et pour nous tracer la vie si mouvementée et parfois si critiquée de Van Gele l'auteur s'en tient aux légendes d'il y a 50 ans, sans la moindre critique des faits et des données, tout comme si aucune avance n'aurait été faite depuis lors dans notre connaissance de l'histoire, des institutions indigènes et de la valeur des témoignages.

Prenons un exemple, répété consciencieusement par tous les anciens « historiens », dans l'histoire rocambolesque du fameux roi Seko-Tungi, « grand chef des Balumbe » ou Barumbé, et de l'élection de Van Gele comme son successeur. Les indigènes de Wangata en rient encore comme d'une farce réussie ! Mais notre auteur n'y a rien compris, parce qu'il n'a pas compris que les Balumbe sont des Pygmoïdes vassaux, que les tribus de l'Équateur n'ont pas de roi et que l'élection d'un chef chez eux est inconnue et invalide. Il n'a même pas vu que le « grand Mukundy Chotungi » dont il parle trois pages plus loin ( p. 18 ) est identique à son Seko Tungi de la p. 15.

Plus sérieuse et plus dramatique est l'incompréhension complète que l'auteur semble professer encore vis-à-vis des conceptions indigènes sur la propriété foncière ( cas d'Ikenge, du fameux Makoko, etc. ). Une telle incompréhension, compréhensible chez les pionniers, mais qui a été la source de tant de drames coloniaux, est incompréhensible pour un auteur actuel.

Non, ce mémoire académique n'est pas encore l'étude objective du grand homme qu'est Van Gele.

E. Boelaert.

**M. LUWEL : Inventaire des documents provenant de la mission Frantz Cornet au Congo ( 1948-1949 ) et conservés au Musée royal de l'Afrique centrale à Tervuren. Mém. A. R. S. O. M. T. XXIV, f. 1 ; 86 p. 100 F. 1960.**

Au terme de la colonisation belge du Congo il serait intéressant de savoir de quelle documentation l'historien dispose pour en faire une étude objective. Il aurait été si logique et si utile de réunir les diverses archives en un seul dépôt, mais il paraît bien qu'on n'y a pas réussi.

Si c'est vrai que le Ministère des Colonies et le Gouvernement Général envisagèrent assez vite de réunir cette documentation, ils n'y mirent pas beaucoup de zèle ; ils n'arrivèrent qu'à constituer deux fonds très incomplets, l'un à Bruxelles et l'autre à Léopoldville.

Les documents relatifs à la période d'avant 1908 disparurent en grande partie avec l'Etat Indépendant, mais on aurait certainement pu retrouver encore de précieux débris. Ainsi, j'ai copié personnellement les registres de l'ancien district de l'Equateur des naissances, des décès et surtout des titres fonciers, ainsi que toute une série de documents judiciaires sur l'Abir.

Pendant la période 1910-1930 l'Administration donna des centaines et des milliers d'études ethniques et sociales en vue du maintien des groupements traditionnels et de l'organisation de territoires et de provinces ethniques, ce qui aurait certainement aidé à sauver la future République du Congo du chaos. Mais ces études n'ont jamais été réunies et moisissaient dans les postes de l'intérieur.

Après 1930 cette politique fut délaissée de plus en plus en faveur d'une utopique unité belgo-congolaise : un Etat, une culture, une langue, et l'archiviste de Léopoldville avoue que « le nombre d'études conservées au Gouvernement Général ne s'accrut pour ainsi dire plus après 1935. »

Une tentative pour « sauver cette documentation si précieuse » fut faite en 1948, par l'envoi de M. F. Cornet pour une mission de prospection, d'inventorisation et de collection des documents historiques ». Une grande partie des archives rassemblées resta à Léopoldville, une autre passa au Ministère des Colonies et le reste fut confié au Musée Royal du Congo à Tervuren. C'est ce reste dont M. Luwel nous offre ici l'inventaire : Un millier de documents. Trois cents viennent du fonds de la Baptist Missionary Society, 650 de l'Uele. Le détaillement des documents B. M. S. est très intéressant.

E. Boelaert.

## L. RANIERI : Les relations entre l'Etat Indépendant du Congo et l'Italie.

A. R. S. C. XVIII. 1. Bruxelles 1959. 361 p 350 F.

Le but principal de l'auteur est bien de nous donner l'histoire des relations officielles entre les deux Etats. Et pour le faire, M<sup>lle</sup> Ranieri a pu utiliser, la première je pense, les archives de l'Etat italien. Aussi elle nous livre ici bien des documents qui prouvent que l'attitude générale de l'Italie a été bienveillante et sympathique.

Pourtant le travail est rendu moins agréable à lire, moins facile au moins, du fait qu'il ne suit pas un ordre chronologique mais qu'il aborde le sujet en chapitres parallèles, du côté italien et du côté congolais.

Si chaque chapitre apporte des renseignements intéressants, il semble pourtant qu'on ne peut pas toujours accepter ceux-ci sans critique. Ainsi, les pages sur Massari et le travail de la commission de délimitation de l'Ubangi s'en tiennent toujours aux données contradictoires et dépassées de Lotar et cela malgré le fait que l'auteur a sous la main des documents qui permettraient certainement une révision de cette histoire importante.

Le chapitre sur la campagne anti-congolaise (145-230) développe démesurément l'affaire Baccari mais ne dit mot du rôle des juges italiens. Comme tout l'ouvrage il est très « officiel » de ton et de jugement.

E. Boelaert.

### G. SOUSA DIAS : *Os Portugueses em Angola*. ill. 331 p. Lisboa 1959.

Un résumé de la géographie générale ouvre cet ouvrage posthume (achevé en 1942) du fécond historien portugais. Cette histoire de l'Angola commence avec les premières découvertes pour s'arrêter avant la troisième époque en 1815, juste au moment où commence la lutte maritime anti-esclavagiste. La première époque va du voyage de D. Cão en 1482 à 1601: découvertes, conquête et monopole commercial en sont les grandes phases.

Dès le début les Portugais avaient l'intention de créer au Congo un royaume civilisé à l'image de la métropole et selon les lois de vassalité du Moyen-Age. Aussi l'aide réciproque entre les deux parties jouait-elle dès le commencement. Des ambassades partirent dans les deux directions. La mission chrétienne et l'école furent établies dès le commencement et des élèves congolais allèrent suivre les cours au Portugal. Bien vite fut sacré le premier évêque noir.

Pendant l'époque suivante l'Angola devint une dépendance du Brésil, avec tout ce que l'abandon des liens directs avec la métropole comportait. Mais les intérêts économiques de la grande colonie américaine et surtout son industrie sucrière naissante primaient, comme tant de fois dans l'histoire des nations souveraines ou dépendantes. Bientôt les Hollandais firent la conquête des côtes où ils surent se maintenir durant sept ans grâce à la complicité de plusieurs chefs indigènes, après quoi les Portugais les délogèrent par une action énergique.

La relation s'étend ensuite sur les diverses péripéties du gouvernement de l'Angola, du développement de son commerce avec le Brésil, de l'épanouissement et du déclin consécutif des missions. L'auteur ne cache pas le honteux commerce d'esclaves avec les horreurs des chasses à l'homme organisées par les chefs indigènes en vue des prix promis pour le produit dont les plantations d'Amérique avaient un grand besoin en l'absence de la main-d'œuvre indienne protégée. Il accuse également le traitement barbare infligé à ce bétail humain par les commerçants de cette époque. L'auteur consacre plusieurs pages fort intéressantes à la préparation de la campagne abolitionniste dans les milieux portugais. La réaction commence dès avant la révolution française, jusque dans les cercles gouvernementaux. Dans un style alerte sont racontées les épisodes de toutes sortes qui ont fait les hauts et les bas de l'histoire de l'Angola aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles.

La troisième période couvrant la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle et le début du XIX<sup>e</sup> a vu le développement de la colonie, l'exploration des territoires méridionaux, l'installation des premiers colons qui devaient dans la suite se multiplier dans ce pays faiblement habité au climat favorable.

Ce n'est pas seulement l'action des Européens qui se trouve exposée mais encore beaucoup d'événements intéressant directement les autochtones, leur coutumes, leur histoire.

G. H.

**H. LETAO : Viagens. Agência Geral do Ultramar. Lisbonne 1958.**

Trois beaux volumes (300, 280, 222 p.) donnent le texte critiquement annoté de divers livres de bord assemblés par le général des armées coloniales portugaises Antonio de Ataíde et traitant des voyages maritimes entre le Portugal et l'Inde (1608-1612). Ces livres contiennent une foule de détails fort intéressants. Le troisième volume donne des notes et commentaires, un lexique de termes spécialisés, un glossaire toponymique, des index et des cartes. Ces livres sont particulièrement importants pour l'histoire de la navigation au début du XVII<sup>e</sup> siècle et les conceptions des navigateurs de cette époque.

V. M.

**R. PATTEE : Portugal em Africa. 163 p. Agência Geral do Ultramar. Lisboa 1959.**

Cette relation très vivante et bien illustrée d'un voyage donne une vue d'ensemble très réussie de l'œuvre entreprise par le Portugal en Afrique depuis plusieurs siècles, mais développée particulièrement depuis quelques décades. Comme le dit le sous-titre il s'agit surtout d'impressions générales et de réflexions. Ces dernières s'élèvent très haut au-dessus du superficiel inhérent généralement à cette sorte d'ouvrages. L'auteur a su allier à un style prenant une profondeur de vue à base philosophique solide. Il juge ainsi sainement de la colonisation qu'il est maintenant de mode de décrier. Il a su dépasser les lieux communs tant applaudis dans certains milieux internationaux ; ses pointes d'ironie ne les ménagent d'ailleurs pas. Avec autant de bonheur il s'écarte du subjectivisme si commun dans les milieux politiques anglo-saxons en se plaçant résolument sur le plan humain et humaniste. Ainsi son jugement sur l'œuvre coloniale portugaise est très favorable, parce qu'il ne sacrifie ni à certains slogans à la mode ni à l'idole démocratique, quel que soit le sens qui est attaché à ce mot par les politiciens des divers camps. La politique est pour lui une valeur inférieure à l'économie, à la culture et surtout au bonheur vrai et supérieur des peuples quels qu'ils soient.

Ainsi il rejoint un auteur belge qui a étudié le côté juridique de l'œuvre portugaise dont il traduit d'ailleurs le texte suivant : « la politique portugaise de colonisation a, à sa base, essentiellement, un caractère réaliste, un sens pratique, une réaction spontanée, une remarquable faculté d'adaptation, tous axés sur les facteurs spirituel et humain constituant la source génératrice d'une assimilation féconde et durable entre la Métropole et les provinces d'outre-mer. » (A. Durieux : Essai sur le statut... 1955 p. 5).

G. H.

**A. SILVA REGO : Les Missions portugaises. 75 p. Lisbonne 1958.**

Le missiologue portugais bien connu donne ici un aperçu général, couvrant l'histoire des anciennes missions comme celle des œuvres modernes. L'auteur tou-

che encore au sujet qui lui est cher : le Patronage ( cf. AEQUATORIA XXI p. 115 ). L'état actuel des missions portugaises est exposée avec statistiques et explications. En annexe on trouve le texte complet de l'accord missionnaire conclu entre le St Siège et le Portugal.

V. M.

## DIVERS : *Pelo Imperio.*

Sous ce titre général l'Agência Geral do Ultramar du ministère portugais d'outre-mer publie une série de courtes études consacrées par des auteurs variés à des sujets de l'histoire coloniale portugaise. Nous avons reçu les numéros 120 à 130, édités de 1948 à 1958, les uns aussi intéressants que les autres. Parmi les figures évoquées dans ces brochures signalons particulièrement le fondateur de l'hypnotisme scientifique, l'abbé de Faria, prêtre Luso-Indien originaire de Goa, immortalisé par A. Dumas dans son Comte de Monte-Cristo.

## LE CHRIST AU FOYER. *Lumen Vitae, Bruxelles, 1958.*

Ce volume de 292 p., de belle impression et abondamment illustré de photographies, offre le compte-rendu de la semaine d'études de Bukavu sur la formation religieuse en Afrique noire ( 1957 ). Les rapports lus aux séances plénières sont reproduits in extenso, les discussions de carrefours seulement en résumés dont certains sont assez extensifs mais d'autres réduits au strict minimum, voire limités à un exposé de principes. Dans ce dernier point il y aurait certainement matière à amélioration pour une semaine suivante qu'on souhaite proche.

Les diverses questions qui ont été traitées pendant cette semaine d'études intenses ont été énumérées dans cette revue qui lui a consacré un long compte-rendu ( XX, 1957 p. 96-103 ). Il est donc superflu de nous y attarder encore. Rappelons seulement que le compte-rendu mentionné propose plusieurs considérations qui pourraient aider à obtenir des fruits encore plus abondants à la prochaine semaine.

Les semainiers auront plaisir et avantage à relire ce compte-rendu pour se retremper dans l'esprit fraternel et apostolique de la réunion de Bukavu. A ceux qui n'ont pas eu le bonheur d'y assister ce volume permettra de cueillir au moins une partie des fruits et de s'y inspirer dans leur ministère en faveur de la famille chrétienne.

G. H.

## O. N. U. Étude spéciale sur les conditions sociales dans les territoires non autonomes : 264 pp. New-York 1958.

Le Comité des renseignements relatifs aux territoires non autonomes des Nations Unies prépare régulièrement des rapports sur les situations de ces territoires sous divers angles. Le présent rapport expose les conditions sociales dans les territoires les plus divers.

Après une introduction proposant les principes et les considérations générales, sont traités les divers aspects du progrès social : le développement communautaire, l'urbanisation, la délinquance juvénile, l'évolution familiale, les relations raciales et professionnelles le développement rural, la politique du logement, l'information des masses, les régimes fonciers et l'évolution économique, la santé publique, les tendances démographiques. Chacun de ces points est l'objet d'un chapitre qui expose les détails de la situation avec des exemples empruntés aux territoires les plus représentatifs et des statistiques abondantes.

Il est évident qu'un pareil rapport ne présente qu'un résumé des informations contenues dans les rapports particuliers envoyés à l'organisation, et que pour une étude approfondie il faut puiser à d'autres sources. Ainsi pour le Congo, au sujet de l'information culturelle il faut se contenter de l'alinéa squelettique suivant : « le Groupement culturel ( lequel ?? ) et l'Union africaine des arts et des lettres comptent 11.045 membres congolais. Ces sociétés organisent des débats périodiques sur la littérature française et le folklore indigène ». A vrai dire, d'autres territoires sont mieux servis. Quoi qu'il en soit, le rapport contient une quantité considérable de renseignements de la nature la plus diverse sur toutes les matières sociales.

Nos lecteurs sont suffisamment renseignés sur les tendances idéologiques de l'O. N. U. pour nous dispenser d'expliquer l'esprit dans lequel ce rapport est établi. Ils savent aussi que ses rapports se basent uniquement sur les renseignements fournis par les gouvernements et que, par conséquent, ils contiennent des lacunes fort regrettables. On se demande pourquoi le souci d'objectivité n'incite pas une organisation qui veut se donner un caractère universel à faire usage de sources privées.

V. M.

### **P. PIRON et J. DEVOS : Codes et Lois du Congo Belge III. Bruxelles-Léopoldville 1959.**

La 8<sup>e</sup> édition de ce monumental ouvrage juridique consacré à la législation congolaise paraît maintenant en quatre volumes, amélioration qui sera sans le moindre doute grandement appréciée des usagers. Le volume III qui vient de paraître avec un retard d'autant plus regrettable qu'il s'arrête fin mars 1959, est le premier en date, parce que, nous disent les éditeurs, « compte tenu des profonds bouleversements apportés au cours de cette année à la législation congolaise, il fallait essayer de concilier à la fois la nécessité de ne pas retarder outre mesure la parution de l'ouvrage, l'édition précédente étant, avec ses 4 suppléments, de plus en plus difficile à manier, d'autre part celle d'insérer dans cette édition les textes les plus caractéristiques de la nouvelle politique de la Belgique au Congo. Les auteurs ont, à cet effet, échelonné la publication de manière à faire paraître premier lieu le tome III qui contient les matières ayant subi le moins de modifications fondamentales au cours de cette année.

Ce tome III traite précisément de matières extrêmement importantes dans l'état actuel de l'évolution de ce pays. Il est divisé en deux parties : la législation sociale et la législation économique. Elles sont fort heureusement reconnaissables aux

couleurs de la tranche, reprises à l'édition antérieure, dont la présente édition suit d'ailleurs la disposition générale, ce qui comporte un avantage pratique indéniable pour les nombreuses personnes qui ont à le consulter fréquemment.

La parution des autres tomes est prévue dans les plus brefs délais possibles : le tome I contiendra une liste d'addenda assurant la mise à jour du présent volume à la date du 31-10-59.

Depuis la parution de la présente édition nous regrettons le décès de l'un des auteurs Mr J. Devos, juge au tribunal de Léopoldville, en la personne duquel Mr Piron a perdu un précieux collaborateur. A ce souvenir il nous paraît opportun d'associer celui d'un autre éminent juriste disparu les derniers temps : Mr O. Louwers qui a fait œuvre de pionnier en publiant en 1905 le Code de l'Etat Indépendant du Congo, suivi 1914 de la première édition des « Codes et Lois du Congo belge ». Ceux qui ont eu le bonheur de connaître le sage vice-président du Conseil de Législation garderont la précieuse mémoire de sa grande compétence jointe à de hautes qualités humaines.

G. H.

### **G. GUARIGLIA : Prophetismus und Heilserwartungs - Bewegungen als völkerkundliches und religionsgeschichtliches Problem. Wien 1959.**

Voici une synthèse des mouvements prophétiques et messianiques qui se sont manifestés un peu partout à travers le monde, spécialement parmi les peuples primitifs entrés en contact avec la civilisation. L'auteur expose les grandes lignes et les diverses marques générales. Sur cette unité remarquable du fond il projette les variantes dans l'application, selon les tendances particulières mises en relief selon la personnalité du prophète et surtout la nature de la culture du peuple en question. Chaque mouvement est sommairement décrit et situé sur des cartes géographiques ; le tout étant en outre rangé dans une classification claire. On obtient ainsi une bonne vue d'ensemble de la typologie des tendances fondamentales.

L'importance de l'ouvrage ressort principalement des conclusions finales comme le montrent les citations suivantes. Les mouvements prophétiques sont un phénomène ethnologique observé dans tous les peuples, spécialement chez les primitifs en contact avec la civilisation occidentale, qui produit généralement un sentiment de frustration et de désappointement, ayant pour conséquence la conscience raciale et la haine du Blanc, aggravées par le complexe d'infériorité cherchant une contrepartie dans l'espoir d'un avenir meilleur (l'auteur n'explique pas l'enchaînement causal de ces phénomènes psychologiques, de sorte que le dernier mot n'est pas dit sur ce sujet brûlant).

Ces mouvements sont à la fois orientés sur le passé et sur l'avenir. Le rôle personnel du « prophète » est fort important, souvent irremplaçable. Le nationalisme s'appuie souvent sur ces mouvements ou les utilise. Malheureusement l'histoire montre que les aspirations à l'indépendance nationale ont fréquemment été détournées à leur profit par des profiteurs égoïstes et se sont soldées par la perte des valeurs culturelles essentielles. C'est là l'histoire triste de la plupart des mouvements messianiques et en même temps leur sens profond : une voix tou-

jours vivante des peuples primitifs qui incite tous les pouvoirs colonisateurs à un examen de conscience sérieux et un appel urgent au secours adressé par les autochtones aux ethnologues, aux sociologues, aux politiciens, et non le moins aux missionnaires ».

G. H.

**A. E. JENSEN : Altvölker Sud-Athiopiens. 455 p. Kohlhammer Stuttgart 1959. DM 42.**

Ce volume grand format et parfaitement réussi au point de vue de la typographie et de la reliure, illustré de 45 pages de dessins clairs, de 48 tables de belles photographies et de nombreuses cartes géographiques, présente les premiers résultats de deux expéditions ethnographiques dans le sud éthiopien chez des peuplades qui forment un îlot de culture archaïque encore peu entamée — quoique maintenant très menacée — par la civilisation occidentale. Tous les domaines de la vie culturelle sont décrits, inclusivement des arts et de la religion. Mais on ne peut attendre une vue profonde et exhaustive de simples expéditions.

Le présent volume ne traite que d'une partie des populations explorées. D'autres volumes seront consacrés aux tribus qui n'ont pu trouver place ici.

Les expéditions ont été organisées par le Frobenius-Institut de l'université J. W. Goethe de Francfort, qui a aussi entrepris la publication des résultats, dont la rédaction a été confiée au directeur Ad. E. Jensen et à ses collaborateurs Elis. Pauli, W. Schulz-Weidner et E. Haberland.

Pour le Congo, le présent volume offre un intérêt spécial à cause de la proximité géographique et de nombreux points de similitude entre les peuples claniques africains.

G. H.

**A. MORANT : Die Philosophisch-Theologische Bildung in den Priesterseminarien Schwarz-Afrikas. N. Z. M. Schöneck / Beckenried, Suisse. 264 p. 1959. sFr. 21.**

Le sujet de l'ouvrage est moins général que ne l'indique le titre. De fait, il se limite à décrire la pratique actuelle sans englober l'historique. D'autre part, comme le dit le titre, il ne s'agit que de la formation scientifique donnée dans les grands séminaires. La formation spirituelle, morale, etc. est réservée pour un autre livre. Géographiquement, l'étude couvre seulement l'Afrique proprement dite, l'Afrique ethnique et sociologique, en excluant les pays qui ne sont africains que parce qu'ils sont situés sur le même continent. Fort heureusement et scientifiquement l'auteur se place donc sur le terrain humain.

L'étude se projette contre le fond de la nouvelle Afrique qui, prenant conscience d'elle-même, s'insurge contre la domination européenne, s'affranchit de la



tutelle de ses éducateurs, cherche à fonder et à affirmer sa propre individualité. Cette révolution — d'autant plus pénible que l'Afrique Subsaharienne, tout en ayant ses propres trésors culturels indéniables et, dans plus d'un domaine, de haute valeur, se sent inférieure à l'Europe blanche qu'elle continue de considérer comme son idéal, — ne peut manquer d'influencer les prêtres autochtones qui comptent parmi l'élite principale, grâce à la formation tant spirituelle qu'intellectuelle reçue dans les séminaires. Ces institutions en reçoivent donc fatalement le contre-coup et il est pour elles extrêmement important d'y adapter les principes, les méthodes et les programmes.

Car, comme le dit un prêtre camerounais cité en exergue. « Notre devoir à nous, prêtres africains de race nègre, est d'être fidèles à l'Eglise notre Mère et à la négritude qui nous a engendrés, de nous saturer de sa doctrine, pour laisser, sans danger, sourdre en nous notre source première : c'est la seule manière de parler à l'Afrique, en sa langue, les merveilles de Dieu. » D'où le soin pris par l'auteur à placer toute son étude contre le fond de la mentalité générale de l'Africain moderne avec ses conceptions ancestrales dans le domaine philosophique-moral-religieux influencées par l'Europe moderne. Il manque ici, à notre avis, le fond, très important, des idées sociales et juridiques qui marquent si puissamment l'Africain dans le domaine du droit et particulièrement de l'organisation de la parenté, du clan, de la société.

La deuxième expose la formation philosophique et théologique telle qu'elle est donnée dans les séminaires. L'auteur s'attache à mettre en évidence les adaptations inspirées par le milieu propre africain. Il traite successivement de la langue véhiculaire de l'instruction, de la méthode et des manuels, du programme. Quant à la matière enseignée, tant pour la philosophie et pour la théologie, il expose l'attitude des étudiants et la méthode de la part du professeur. Spécialement importante est la comparaison entre la pensée africaine et la pensée européenne pour la philosophie, et, pour la théologie, entre la religion ancestrale et la foi chrétienne. Dans ce rapport la théorie du P. Tempels est soumise à une critique modérée sans pousser au fond du problème, surtout en suivant l'exposé supérieur de l'abbé Mulago.

La description des diverses situations locales permet d'utiles comparaisons et des suggestions pour des améliorations. Dans le domaine de la langue maternelle tout particulièrement, la pratique s'écarte considérablement de l'idéal. Si les instructions des chefs ecclésiastiques sont catégoriques, leur exécution laisse souvent fort à désirer. L'auteur ne cache pas le peu de cas que de nombreux séminaires font l'étude de la langue maternelle, tout en ajoutant que cette situation est due avant tout à l'attitude défavorable des autochtones eux-mêmes. Dès lors on peut comprendre que l'autorité ecclésiastique supérieure ait imposé le français comme langue véhiculaire exclusive au petit séminaire. Il en est de même pour ce qui regarde les matières à enseigner : on vise à donner aux futurs prêtres une culture européenne, ce à quoi ils aspirent eux-mêmes. Ce qui montre toute la complexité du problème pratique.

L'auteur, moine benedictin, a puisé sa documentation dans une pratique de six ans au Cameroun et, ensuite, dans les réponses reçues de tous les coins de l'Afrique noire à un questionnaire bien élaboré et détaillé, qui est reproduit en fin du volume.

G. H.

**C. G. RICHARDS : Le Matériel de Lecture pour Nouveaux Alphabètes**  
322 p. Unesco, Paris 1959.

« Le présent ouvrage est unique en son genre et cela moins en raison des sujets dont il traite (car ceux-ci ont déjà été étudiés, comme le montre la bibliographie générale qu'on trouvera à la fin de l'ouvrage) que parce qu'il réunit en un même volume des informations portant sur tous les aspects de la production du matériel de lecture. Ce seul fait suffirait à en rendre la publication nécessaire, mais l'importance des besoins auxquels nous espérons voir répondre ce recueil représente la meilleure des justifications. » Le volume répond très bien au but proposé tant par l'abondance des renseignements que par l'exposé clair des solutions apportées au problème dans divers pays et par la présentation très pratique. Il ne se limite pas à ce qui est utile dans les campagnes contre l'analphabétisme, mais couvre aussi l'immense domaine de la vulgarisation même dans les nations hautement civilisées, comme la Grande-Bretagne.

Si, au Congo, le nombre d'analphabètes diminue rapidement à cause de l'augmentation constante des enfants fréquentant l'école — fréquentation limitée uniquement par la pénurie budgétaire ou, plutôt, par une mauvaise distribution des sommes prévues pour l'enseignement — il n'en reste pas moins qu'une campagne contre l'analphabétisme serait encore très utile à condition qu'elle puisse se faire à peu de frais et sans que pour cela il faille imiter le culte exagéré que lui voue l'Unesco comme si le bonheur de l'humanité et la paix internationale en dépendaient.

D'autre part notre pays aurait avantage à s'inspirer des méthodes pratiques préconisées dans cet ouvrage, particulièrement pour la rédaction de manuels tant pour l'adaptation des procédés et techniques, que pour les matières, celles-ci étant choisies parmi celles qui servent à l'éducation de base. Car dans ce domaine le Congo a encore tout à apprendre, son enseignement livresque étant tourné surtout vers les bureaux et les professions libérales. Nos dirigeants de demain y trouveront aussi des indications fort utiles pour l'organisation des offices de traduction et d'édition, qui, dans de nombreux pays et spécialement en Afrique britannique, ont beaucoup contribué au progrès éducatif et culturel des populations ; à supposer, évidemment, que le nouveau Congo s'intéresse à ces questions et s'écarte de la ligne strictement utilitaire en vogue actuellement.

G. H.

**C. M. N. WHITE : A Preliminary Survey of Luvale Economy. 58 p.**  
Manchester University Press 1959. Prix 8/6

Ce n° 29 des Rhodes-Livingstone Papers présente une description détaillée de l'économie rurale des Luvale du coin nord-ouest de la Rhodésie du Nord, où l'auteur a résidé durant de longues années comme administrateur. Sa formation de sociologue et de naturaliste l'a aidé grandement à mener à bien cette étude dans un domaine encore peu exploré.

Après une courte description du biotope, M. White expose successivement l'é-

conomie de cueillette, l'économie agricole primitive et l'économie commerciale moderne, dans laquelle les Luvale ont été introduits à une époque relativement ancienne grâce à l'influence portugaise, qui — contrairement aux Arabes pénétrant en Afrique par l'Est — ont créé un réseau de liens commerciaux parmi les diverses populations africaines et, tout en introduisant de nouvelles techniques économiques, ont contribué à sauvegarder beaucoup de points du système ancestral.

Une qualité particulièrement louable de cette étude est de spécifier les divers produits qui sont à la base de l'économie et de donner pour une grande quantité la nomenclature scientifique à côté des noms indigènes. Le point de vue économique proprement dit est mis en relation avec les systèmes agricoles et avec le droit foncier. Des statistiques sur le revenu complètent la vue d'ensemble.

Un dernier chapitre traite de la démographie en rapport avec l'économie. La faible natalité qui existe dans cette tribu, comme dans plusieurs régions de l'Afrique bantoue, fait qu'il n'y a pas pénurie de terres. Les causes de la dénatalité n'ont pas encore été élucidées, mais il a été avéré qu'elle ne peut être expliquée uniquement par les maladies vénériennes. L'auteur estime que la situation démographique est un facteur important de l'aisance relativement grande dont jouissent les Luvale, quoique une population progressive puisse augmenter la production agricole et la richesse. L'exemple des Luvale montre encore que, contrairement à ce qui est souvent avancé, un niveau de la vie élevé peut aller de pair avec un taux bas de la main-d'œuvre migratoire (taux qui n'est pas nécessairement en rapport avec la pénurie des terres, comme le montre l'exemple des Môngo).

G. H.

## B. HOLAS : Cultures Matérielles de la Côte d'Ivoire. Paris 1960.

Le conservateur du Musée de la Côte d'Ivoire et ethnologue bien connu, M. Holas, présente ici, pour citer la Préface de M. F. Houphouët-Boigny, « une relation détaillée des coutumes correspondant à leur usage et une explication des signes qu'ils représentent, de par leur forme, leur décoration ou la matière dans laquelle ils sont façonnés. » L'auteur passe en revue les diverses activités : agriculture, chasse et pêche, cueillette, transport, habitation et ménage, vêtement et parure, arts et métiers de toute sorte. Chaque matière reçoit une description sommaire, où l'aspect fonctionnel est spécialement mis en relief à côté des implications spirituelles (religieuses, rituelles, mythologiques, cosmogoniques, symboliques). Comme de juste, le travail du bois occupe une place de choix, à cause des nombreuses œuvres d'art de toute sorte et spécialement les masques qui jouent un rôle si important dans les tribus ivoiriennes comme ailleurs en Afrique. Les adaptations modernes reçoivent leur juste place, où ne manquent pas les hybrides chorégraphiques qui, en Côte d'Ivoire, sont aussi prodigieux et riches de possibilités de développement que dans notre Congo. Les notes sont reléguées à la fin du volume, où se trouve une abon-

dante bibliographie à l'usage de ceux qui veulent approfondir certaines matières. A côté des 25 beaux dessins dans le texte, 60 superbes planches photographiques sont groupées à la fin du volume de 96 pages.

Il nous semble qu'un livre pareil pourrait utilement servir comme manuel dans les écoles secondaires où, un jour ou l'autre, les jeunes nations africaines n'hésiteront pas à introduire des cours d'histoire culturellement hautement formateurs tant pour le véritable humanisme que pour le patriotisme. A ce sujet il est symptomatique que ce volume a l'honneur d'être préfacé par le chef du gouvernement, geste qui nous fait présager favorablement du soutien des pouvoirs publics pour la recherche désintéressée, spécialement dans les domaines des sciences humaines.

V. M.

---

## Le Nkutu du comte de Soyo.

Entre les objets sacrés, les insignes de pouvoir, *bi-bialulu*, destinés à l'investiture du Mani Kongo, figure un sac, *nkutu*. Un sac identique appartient au comte de Soyo, Nkukulu a Soyo.

### 1. Nature du *nkutu*.

Le *nkutu* est avant tout l'attribut du chasseur. C'est un sac en fibres de raphia ou d'ananas, de fond arrondi, muni d'une boucle épaulière ; l'aspect est celui du sac d'avoine que les charretiers enfilent sous le museau du cheval, dont ils attachent la boucle sur l'encolure. Le chasseur y garde tout ce qu'il lui faut pour une journée de chasse ; le sac a ce double avantage d'être toujours ouvert et pourtant de difficilement perdre un objet. Aussi ces objets ne sont ni de gros volume ni pesants : barrillet de poudre, capsules, amorces, éclats de fer, tout cela pour armer une nouvelle charge, car son fusil n'en comporte qu'une seule ; boîte de rapé, feuille de tabac, allumettes, tubercule de manioc ou noix cola ; enfin tout ce dont il peut avoir besoin. Originellement, ce sac était peut-être le carquois. Mais depuis que l'usage des fusils à percussion s'est introduit et généralisé, l'arc et la flèche ne servent plus que pour la chasse aux rats, et aux gamins pour tuer quelque oiseau. Pour cela deux ou trois flèches suffissent, et point n'est besoin de carquois.

Le *nkutu* est pratiquement indispensable au chasseur. Souvent il faut poursuivre le gibier durant une journée entière ou lui tirer plusieurs charges ; le chasseur doit donc être pourvu de ce qu'il lui faut. La chasse organisée — la chasse individuelle ne compte pas — ne commence que vers neuf ou dix heures du matin, après la première réfection. La deuxième réfection aura lieu le soir, au retour de la chasse. Le *nkutu* sert donc surtout aux munitions. Comme aliment : un bout de manioc, une tranche de viande boucanée, n'importe quoi pour casser la croûte à un moment de répit ; mais jamais un repas cuit comme pour celui qui part en voyage. Enfin, chacun sait ce qu'il lui faut. Examiner le contenu du sac d'autrui est un sans-gêne impardonnable ; *nkutu e zoa, lumbu ki mose i siuangaok'oko* = même le sac de l'idiot, qu'une seule fois on y mette la main, il ne se laissera pas prendre une deuxième fois.

*Nkutu* n'est pas un sac à provisions. Il est propre au chasseur et non au voyageur. Aussi est-il réservé exclusivement à l'homme, jamais à la femme. C'est un de ces objets réservés comme l'arc du coupeur de palmiste (*nkozo*), la corde de la hotte (*lu-abi*) de la femme, qu'une personne de l'autre sexe ne peut user sans enfreindre une prohibition (*k'ina*).

Le *Nkutu* se porte sur l'épaule gauche ; même pour le gaucher ( *pidingi, lu mo'e* ). La bande de suspension doit être assez longue pour ne pas gêner les mouvements du bras plié.

## 2 *Nkutu* insigne de royauté.

Le *nkutu* a passé parmi les attributs de la royauté chez les baKongo. Le Mani Kongo avait son *nkutu*, ainsi que tous les grands gouverneurs de provinces, ducs et comtes. Il est à supposer que cet attribut est par tradition commun à tous les seigneurs, chefs de terre, et non exclusif au Roi du Kongo. Jamais celui-ci ne l'aurait autorisé à ses vassaux. Cependant il ne semble pas connu comme tel à Ngoyo, Kakongo et Luangu.

L'origine du *nkutu*, attribut de royauté, doit se rattacher au cycle de chasse ; somme toute les baKongo continuent aujourd'hui encore en ce stade. Cependant, à notre avis il est faux de dériver « kongo » du substantif *nkongo*, le chasseur. Tous ces noms de famille ont un *nvil*, une sentence que explicite le nom par le verbe du même radical : *Ma Benza, ku b nza mi tu* = le Coupeur, celui qui coupe les têtes ; *Ma Kionzo, ku yonzokila b'ana bā fumu* = l'éducateur, celui qui éduque les enfants des rois ; etc. Ainsi Kongo dérive du verbe *kongo-kunga*, réunir, joindre ; Ma Kongo est le seigneur qui réunit sous son sceptre les familles et clans divers. En effet, parce que dans une aire déterminée les gens parlaient la même langue on en a fait une seule race ; comme on a nommé Germains tous les barbares des Grandes Invasions. Toute la vie du *kongo* est sous le signe du chasseur, pleine de réminiscences de la vie de chasse. D'abord la chasse est l'emploi noble, l'apanage de l'homme libre. Au Ma Yombe, nul n'était initié à la divinité protectrice de la terre, *nkisi si*, agréé à la société des *ba semuka*, s'il n'était pas chasseur heureux ( donc aimé des dieux ). Bêtes et forêt constituent le fond du folklore indigène ; même la trappe creusée pour se débarrasser d'une personne s'y rattache, en effet, la trappe est avant tout un piège pour gibier. Au Soyo, une des rares constellations connues est le baudrier d'Orion : le chasseur, le chien et la gazelle, *nkongo ie mbondo ie nka*.

A l'occasion de l'élection du roi, les références à la vie de chasse sont explicites. Voici ce qui se passait à Cabinda pour la consécration du Ma Ngoyo. Après la désignation du futur élu, celui-ci devait se rendre à la maison du Mu-elele, le chef du clan dont il faisait partie. Les conseillers marquaient tel *kando*, jour de la semaine indigène, pour la première cérémonie. Le prétendant devait passer par le village de Nto, où il prêtait serment pour la première fois. Un prêtre ( *ng nga* ) lui faisait prendre « l'eau bénite » et lui enroulait au bras droit un bracelet fait de rubans, dit *vinda* ( Serait-ce une allusion à la transmission du *nkutu* ? ). La cérémonie suivante avec serment se réalisait dans la forêt de Ntende, aux bords d'un étang. Une troisième, la rencontre du futur roi avec la princesse ma Nkata, se déroulait encore dans la forêt. Puis encore une dans la forêt de Lombe-li-a-lu-Singi. Enfin la dernière, le coït réalisé avec la femme appelée *nyambi*, toujours encore dans la forêt ( Nos os Cabindas, ranque ). A cela un autre auteur ( João de Mattos, Contribuição para o Estudo da Região de Cabinda ) ajouta, toujours pour le sacre du Ma Ngoyo : le rapt simulé de celle qui sera épouse de premier rang, le séjour avec elle dans la forêt durant trois jours, s'alimentant de fruits cueillis et couchant sous des abris de branchage, tout en faisant de grands parcours. Cependant il était requis que le roi n'ait jamais souillé ( exécré ) la terre, répandant le sang soit d'une personne humaine, soit d'un animal de grande taille.

Le ma-Kongo du Ka-Kongo, lui-aussi, avant la prise de pouvoir, était astreint à une régime alimentaire rituel qui est normalement celui du chasseur : racine de manioc crû et amande de noix palmiste (coconote).

C'est donc bien la vie de chasseur qui apparaît comme spécifique du seigneur du Kongo. Le *nkutu* du prince rentre naturellement en cet ordre d'idées.

### 3. Le Nkutu de Soyo.

#### A. Origine particulière.

Le *nkutu* de Soyo n'a certainement pas d'autres origine. Cependant un autre élément, la légende du fondateur de la dynastie, s'y insère. Pour la comprendre, un détour par les us et coutumes des aSolongo s'impose. Il s'agit du *simbi*.

Le *simbi* (pl. *isimbi*) est un être d'une essence différente et supérieure à la nôtre, un être bien réel, un peu entre le matériel et l'immatériel — il vaut mieux éviter le terme : spirituel — une espèce de génie des eaux. Il peut être mâle ou femelle, tout comme les hommes. A certaines occasions on peut le surprendre, même le capturer et l'emprisonner ; seulement pour cela il faut disposer d'une force magique supérieure à la sienne. L'habitat ordinaire de ces génies est l'eau, rivière ou lagune ; ils ont une préférence marquée pour les cascades, les cavernes et rochers, les gouffres ou simples endroits plus profonds. Là ils vivent, en bonne entente avec les simples mortels, prenant parfois un malin plaisir à leur jouer des tours innocents.

Ces amusements peuvent cependant avoir des complications plus sérieuses. Ainsi l'envie peut les prendre de faire un passage par l'existence humaine. Le *simbi* profite alors d'une femme qui vient puiser l'eau à la rivière ou d'un homme qui plonge sa perche au fond d'un trou d'eau pour pousser sa barque, pour se choisir des parents. Neuf mois après il naîtra sous la forme d'un albinos, d'une paire de jumeaux, d'un nain, ou affublé d'un uniforme spécial. Ainsi on distingue *simbi ia nlangu*, le génie des eaux, du *simbi ia ntandu*, du génie de terre ferme : selon qu'il s'est incarné ou non.

La croyance à l'incarnation d'un être d'un autre ordre sous forme d'albinos ou de jumeaux est commune à toute l'ethnie Kongo. Au Ma Yombe cependant les *mbaka-baka*, les pygmées et nains, n'étaient pas considérés d'essence supérieure ; peut-être parce qu'on les connaissait de plus près ; tandis que sur la rive gauche du Zaire ils n'existaient plus qu'à l'état d'êtres fabuleux, de légende. Le *ki lombo* semble également exclusif à la rive gauche ; quoique le nom de *ki lombo* soit connu aussi au Ma Yombe et employé comme nom de personne, beaucoup moins cependant que dans la région de Soyo. (*Ki lombo* signifie aussi : la caravane, une suite de gens).

Dès avant sa naissance, le *simbi* peut se manifester à la mère enceinte soit par des songes soit par certains états particuliers. Il appartient au *nganga* d'en donner l'explication.

Plusieurs *simbi* peuvent s'entendre pour naître de la même femme ; l'un d'eux viendra alors en qualité de précurseur ; c'est lui le *ki lombo*.

A sa naissance, le *ki lombo* apporte les signes manifestes de sa mission : des épaules tombe en bandoulière une corde double, se croisant sur la poitrine, *nsinga* ou *ndembe a nleze* ; sur le haut du crâne est posée une calotte rouge, *mpu a*

*ki mbungu a m'enga*, littéralement : bonnet de couleur de sang ; sur le bord extérieur de la main s'ajoute un appendice en forme de sac, *nkutu* C'est un chasseur-roi, ou roi-chasseur, qui arrive ; *u3 utuka ki kutu muna to k'andi ie ndembe a nleze ie mpu a ki mbungu m'e ga* = il est né avec la chemise sur le corps, la corde en bandoulière et le bonnet rouge.

Cette corde n'a rien de commun avec le cordon, c'est un emblème comme la fourragère du soldat. La calotte aussi est une pellicule et non un simple caillot de sang. Enfin l'appendice digital peut être un petit sac, soit même un vrai doigt supplémentaire avec articulations et ongle. En ce cas il se disait *moiva* ou *simba* et était estimé comme un frère jumeau qu'on se gardait d'amputer.

L'enfant qui naissait après les jumeaux s'appelait : *nlandu* = celui qui suit. Après la naissance de l'albinos, la mère ne pouvait plus concevoir.

*Ki lombo, nsimba* et *zuzi, ndundu* et *mb k1* sont des incarnations de *simbi* ; toute leur vie se déroulera sous ce signe.

La naissance même est un évènement. Tous les *ngarga - simbi*, eux aussi parents de *simbi*, sont convoqués et consultés sur l'importance et la signification du fait. L'enfant et la maman auront défense de sortir de la maison, non point durant un mois comme les autres femmes, mais durant deux ou même trois ans. La sortie (*o teta nkandi* = ouvrir la noix palmiste, parce que la mère ouvrait alors une noix entre deux pierres, la mâchait et avec le suc huileux enduisait son corps et celui de l'enfant ; ou *o vaika va senze* = abandonner la couche où durant ce premier mois la mère couchait avec son enfant) toujours à une nouvelle lune = *ngonde* (*i zangamene*), sera une cérémonie célébrée par de grandes réjouissances qui coûteront cher à la famille et aux parents. A cette occasion on prenait une amande de noix palmiste, *e kanda e sombo* moins dure que les autres, la maman devait l'ouvrir d'un seul coup de pierre, *muanda e mose kaka*.

Même enfant, *simbi* jouit toujours et surtout d'un statut spécial, correspondant à son origine. D'abord il est indépendant de l'homme et de la femme par l'intermédiaire desquels il a daigné se matérialiser. Qu'ils prennent bien garde de le chagriner, surtout de le fâcher. Dès qu'il ne se plaît plus en leur compagnie il disparaît par une apparence de mort ; on dira alors : *yende yung* = il est parti pour son séjour de génie, et non : *sik ni u s kan'*, comme pour les autres enfants. Il reviendra invisible pour se venger des parents coupables et des gens du village et leur faire sentir sa colère.

Pour manifester sa volonté, un désir ou un simple caprice, le *simb* se sert du truchement d'une autre personne, soit de la famille soit du village, apparaissant en songe et révélant ce qu'il lui faut. La personne préviendra les pseudo-parents et ceux-ci se hâteront de s'exécuter.

Lorsque le *simbi* a atteint l'âge où le petit noir construit sa hutte pour lui tout seul, les gens du village en construisent une, *vela kia simbi*, pour leur *simbi*, un peu à l'écart des autres. L'inauguration de cette hutte correspond à une sorte de consécration. D'autres *simbi* sont invités pour procéder à la cérémonie. Une petite corbeille à couvercle, *tende*, mais en langue *sinbi* : *kangu kia simbi*, est requise. Les autres *simbi* y disposent :

l'extrémité de la queue du buffle, *fu g1* ou *nsosa a m, akasa*, en langue *simbi* : *nsese simbi*, son chasse-mouche ;

*lu vemba*, une pierre calcaire, friable, tirée des falaises ; elle s'appelle encore *mpezo* ou *ngunza* lorsqu'elle est employée aux cérémonies de *ngola* ; elle sert à tous les dessins rituels :



*ntadi a ngubia*, également une pierre friable, mais de couleur ocre, utilisée aux mêmes fins que *lu vamba* ;

*tambi kia ngufu*, le sabot de l'hippopotame (?) ;

*ma sevo*, ou *ma semono*, des coquilles de la mer ; inévitables dans toutes les cérémonies ;

*ma kazu*, la noix cola, requise pour les exorcismes ; le guérisseur la mâche et en crachotte le jus sur les membres de la personne venue en consultation ;

*zi mpangu*, des chaînettes de fer ;

*m'eso nkama*, un fruit silvestre.

Tous ces objets sont estimés pour leur valeur magique ou susceptibles de la recevoir et de la guider et se rencontrent en toutes les cérémonies de culte.

Dans sa maison, le *simbi* continue sa vie double. Souvent durant son sommeil on l'entendait prédire le futur, prévenir les personnes d'un malheur ou d'une maladie qui allait les frapper, leur indiquer le moyen d'y échapper, de le conjurer ou d'y porter remède. Si une calamité venait à menacer la communauté, le *simbi* présidait les cérémonies d'expiation ; il bénissait les fidèles, secouant au dessus d'eux son *nsese simbi*.

Un certain Mbungu-mbungu, un albinos du village de Ki-ma-ueete, parcourait la région de Soyo, découvrant infailliblement les *ba kisi*, les mauvais fétiches, ceux qui tuent, et les faisant brûler en un grand auto-da-fé.

Les *simbi* étaient donc par eux-mêmes sacrés, *zi toma e nsi*, dépositaires de forces magiques pour le bien de la communauté mais encore investis comme tels d'autorité religieuse et du pouvoir de réglementer le culte. Or, comme dans la société congolaise il n'existait pas de séparation entre le religieux et le politique, ils jouissaient nécessairement d'un grand pouvoir sur toute la vie du clan. Les *simbi* étaient par le fait même initiés et affiliés à tous les fétiches. Il n'existait pour eux aucune prescription ou prohibition rituelle.

Selon la philosophie congolaise, la personnalité complète d'un individu comprend tout ce qui lui est intimement lié, qui lui appartient en propre : dents, cheveux, ongles, l'empreinte de ces pieds dans la poussière, jusqu'à l'ombre de son corps. Tout cela garde un rapport intime à l'intégrité tant physique que morale de la personne. Cheveux et ongles surtout se prêtent merveilleusement à tous les envoûtements ; une touffe de cheveux, livrée au vent ou recueillie par un oiseau peut être cause de folie de l'imprudent. C'est la raison pour laquelle tous ces débris corporels étaient enterrés ; enterrés dans la terre, fief du clan, comme une personne, et au besoin, conservés jusqu'à ce que l'occasion se présentât. Pour la même raison nul roi ou prince ne pouvait être enterré, s'il n'était pas « au complet » ; ce qui arriva au dernier roi de Kakongo. Toujours pour le même motif, le fameux *nkobe Mbingu*, une sorte de reliquaire du clan, ou plutôt la réunion toujours actuelle du clan, se contentait d'une minime parcelle de tous les membres vivants (Cabinda, Kakongo). Et voilà pourquoi, ongles et dents et cheveux de *simbi* étaient prisés quasi à l'égal du *simbi* même ; et que le *nku-tu* de Soyo renfermait un fémur de *ndundu*.

Évidemment des personnages aussi encombrants, difficilement trouvaient à se marier ; mais encore là leur qualité supérieure intervenait en leur faveur. Au *simbi* homme il suffisait d'enjamber (*zombuka*) les jambes d'une femme assise. C'est un signe de prise de possession, valant également pour les rois, par ex. le Ma Ndingi etc. La femme ainsi désignée devenait automatiquement l'épouse du *simbi*.

La *simbi* femme pouvait se laisser courtiser à son gré. Si elle apparaissait enceinte, le séducteur, outre l'amende, payait une dot qui dédommageait la famille de toutes les dépenses faites. Seulement, comme la femme *simbi* ne pouvait ni faire la cuisine, ni aller aux champs, ni s'abaisser à aucun des travaux domestiques, ces travaux incombaient au mari.

Enfin le *simbi* même mort, requérait encore un traitement spécial. La croyance était, s'il s'agissait d'un enfant, qu'il suffisait d'étendre le cadavre sur son lit et de fermer la porte de la maison, *vela kia simbi* ; spontanément les fourmis sortaient de terre et construisaient leur maison autour du mort jusqu'à ce qu'il fût couvert par la terre. Si cependant le corps était enterré, il ne pouvait être enfermé dans un cercueil ; il était maintenu accroupi, enroulé en des pièces d'étoffe, et enseveli près d'un cours d'eau, quasi à domicile. La maison continuait durant un certain temps à être un lieu de pèlerinage.

Or précisément, Ne Nzinga a Nsunda, le fondateur de la dynastie de Soyo, est né *simbi*, de l'espèce *ki lombo*. Seulement, au lieu de lui donner ce nom, on l'appela *nzinga* l'enroulé ( par la corde *ndembe a nleze* ).

Tout ce qui signale le *ki lombo* : le bonnet rouge, la corde croisée et le sac de chasseur, a passé parmi les attributs des nobles aSolongo. Aujourd'hui encore, lorsque, devant l'assemblée, ils se drapent de la large pièce d'étoffe, rejetant la pointe extrême par dessus l'épaule, c'est le *ndembe a nleze*. ( Une coutume identique se retrouve à Cabinda ; lorsque le *kuluntu* dans ses évolutions chorégraphiques touchait de la pointe de son vêtement un spectateur, celui lui devait payer une amende. ) La calotte rouge était réservée aux cérémonies ; elle n'existe plus guère aujourd'hui. Le sac enfin est toujours encore insigne de royauté. Mais outre cet aspect commun à tous les clans kongo, il est en plus pour le roi de Soyo un bien de famille.

## B. Rôle du nkutu.

Le *nkutu* de Kongo servait soit à recueillir l'impôt sous forme de *nzimbu*, soit à garder certains documents des archives royales. A Soyo il avait à la fois les deux emplois et servait encore de reliquaire de famille ; tout cela d'une manière symbolique.

Le Nkutu a Soyo renfermait : *ntanda a kodal*, une corde avec des perles rouges ( corail ) enfilées ; *ntanda a sungu*, une corde avec des cauries ( ? ) ; *lundu dia kulu dia ndundu bu kadi*, le fémur d'un albinos ; crucifix et chapelets de fabrication indigène sur le modèle de ceux introduits par les premiers missionnaires. Chaque objet a sa signification et son emploi propres. Pour les connaître, à défaut de personne qualifiée pour les expliquer, il faut recourir à l'interprétation à l'occasion d'autres cérémonies où ces mêmes objets se rencontrent.

Le crucifix comme emblème d'autorité indigène semble être postérieur à la période des missionnaires capucins ; il n'apparaît guère sur les anciennes gravures qui montrent le roi de Kongo, tenant son sceptre et ce sceptre n'est pas couronné par une croix. Lorsque les missionnaires eurent abandonné le pays, le crucifix continua à être un objet de bénédiction entre les mains de chefs. ( Pour la fabrication des crucifix, les forgerons indigènes, *mfudi*, se servaient d'un autre crucifix, le pressaient contre la face molle d'un os de seiche, *ki mbangabula*, et obtenaient ainsi le moule dans lequel ils versaient le métal. La photographie — dans l'ouvrage :

les « Nzimbu », du Dr. Edmond Dartevelle, fig. 28, pg. 35 — représentant une figure humaine taillée dans un os de seiche n'est probablement qu'un amusement, évoqué par l'emploi de l'os comme moule.)

*Kodal* et *nsungu*, perle de corail et caurie, tous deux tirés de la mer, outre leur valeur intrinsèque, avaient une valeur spirituelle, magique. *Kodal* était une grosse perle rouge, achetée aux négociants blancs. Elle se portait au cou, tant comme ornement que comme préservatif contre des maléfices occultes. *Nsungu*, qu'on dit ressembler au *nzimbu*, probablement caurie, provenait de la plage de Luanda tout comme le *nzimbu* proprement dit (encore plage de Ponta Padrão.)

*Lundu dia kulu* est le fémur; *ndundu bu kadi* est l'albinos. Mais pourquoi précisément le fémur? Ce fémur était-il considéré comme une relique ou un objet d'incantation? Peut-être les deux choses à la fois. Car souvent, avant de sortir, le roi *nkukulu* prenait cet os et le portait à son front, comme pour se bénir.

Il semble peu probable que le *nkutu* ait pu jamais servir à collecter l'impôt; il était bien trop petit pour cela, et d'autre part trop précieux pour être rebaisé à un emploi aussi peu digne.

### C. Cérémonie de la transmission du Nkutu.

Chaque fois qu'un roi était mort, la compétition entre les divers prétendants était ouverte. Pour pouvoir présenter sa candidature il fallait bien entendu appartenir à la famille (*mvila*) royale, à la branche à laquelle cet honneur était réservé et être assez riche pour pouvoir satisfaire les exigences des électeurs et pour pouvoir régler les frais d'intronisation. Ces frais allaient jusqu'à trente esclaves, sans parler des pièces d'étoffe, des animaux qu'il fallait immoler, et un collier de coraux qui à lui seul valait dix pièces. A Soyo la royauté appartenait à la famille de Ki Titi kia Mvemba, à la descendance de Dom João Mvemba (Ndon-zo). Cependant à l'occasion un membre d'une autre famille pouvait être investi pour assurer un intérim.

La transmission du *nkutu* était une des cérémonies d'investiture ou de sacre. Un officier, *nkozo a nkukulu*, portant le sac sur l'épaule gauche se présentait devant l'élu. Les deux se donnaient la main. L'officier faisait alors glisser le sac le long de son bras et le remontait jusqu'à le faire asseoir sur l'épaule de l'autre. Toute l'assistance poussait des cris: *olo*, et les guerriers faisaient claquer les coups de fusil.

Or il arriva pour l'intronisation d'un certain Ne Mubia a Senga de Wonde Tari, au moment du passage du *nkutu*, qu'un individu de Mpungu, Ne Ntuana a Madia, surnommé Ma Nuana nuanina *nkutu* Soyo — le disputateur qui a disputé le sac de Soyo — dépité de voir la royauté sortir de son village, se précipitât, et poussant sur le sac, séparât les deux mains des autres, et s'emparant de l'insigne, s'enfuit à toutes jambes. Malheureusement il avait mal calculé son coup. Il fut rejoint et eut la tête tranchée.

## ANNEXES

### 1. Nkongo.

Outre le *kongo* (rassembleur d'hommes) et *nkongo a kele* (le chasseur) il y a aussi *nkongo* le serpent. Les trois notions ne s'opposent pas nécessairement; il suf-

fit de se rappeler : *vili* et *mpili*, les ba Vili et leur animal sacré le serpent, *mpili*.

*Nkongo* est un serpent. Lorsqu'il sort de l'œuf, il est serpent de l'espèce *nsanda*, fine, courte, de couleur grise. Mais il ne tarde pas à se développer et à devenir un vrai *nkongo*, long et large comme un boa. Il s'installe alors dans l'intérieur de la grande termitière, *e samua*, au plus profond de la forêt. A cette période, il s'accouple. Mais il continue aussi à croître, et bientôt se trouve à l'étroit dans sa termitière. Il l'échange alors pour le creux d'un arbre, *e vu dia nti*. Lorsque ce creux à son tour sera devenu trop petit, *nkongo* quitte définitivement la terre ferme pour devenir serpent d'eau. Au fond de la mer il s'aménage une caverne. C'est alors un énorme serpent de vingt, trente, quarante mètres. de long — ce qui prouve que les serpents de mer n'existent pas seulement dans l'imagination des Européens. D'ailleurs, autrefois, les Blancs réussissaient à tuer *nkongo*.

Ce n'est pas seulement par sa taille et ses changements successifs que *nkongo* est remarquable, mais par son aspect et par toute sa manière de vivre. De gris qu'il était à sa naissance, il devient rouge, *mbuaki*, d'un rouge éclatant qui offusque les yeux. Sur le crâne plat, il porte une tache plus rouge et autour des yeux, une ligne blanche au dessus. (Y a-t-il un rapprochement à faire entre le *mpu a m'enga* du *ki lombo* et cette tache rouge : et entre les deux traits et ceux qui marquent le visage du *nganga* pendant les cérémonies ?). Les jours de grand soleil, il monte au sommet d'un arbre et là se dresse tout droit, contemplant le ciel et inspectant l'horizon de ses petits yeux auxquels rien n'échappe. On peut l'entendre alors lancer son chant, qui ressemble au cocoricoco d'un coq, mais bien plus fort. Sur son passage les feuilles sèchent et tombent, tellement forte est la chaleur qu'il répand.

On peut l'entendre également lorsqu'il repose dans son creux ; sa respiration, *kumba e kumbanga. fulumunanga*, ressemble au bruit d'un essaim d'abeilles. Au milieu de ses excréments brille de l'or pur. Cependant personne n'ose s'approcher de sa retraite, car *nkongo* sait bondir et personne ne lui échappe, puis il est terriblement vénimeux. Il frappe de sa langue fourche, *mi manga*, et la mort inévitable. Pourtant il ne se nourrit pas de chair, mais des vers qui naissent dans le cadavre en décomposition.

*Nkongo* est un animal de mauvaise augure, *mfuanga, u mona mvia au*. Sa rencontre signifie mort ou désastre certain.

Il y avait autrefois à Ki Ntambi un *nganga nkongo* du nom de Lu Tambi lua Pipa. C'était un sorcier qui connaissait l'art de prendre possession de l'âme d'une personne, *ki ungu*, et de circuler la nuit sous la forme d'une méchante bête pour s'attaquer aux passants, *iumbula*. Contre pareil animal il n'y avait rien à faire ; à moins d'avoir dans son fusil une charge dont l'étope était faite de fibres du pied du régime de palmier, *mfuka a mba*, et qu'on ait mêlé à la poudre trois grains de piment, *dungua*, et une pincée de sel. Grâce à cette précaution le charme du sorcier était rompu et la balle pouvait l'atteindre.

*Nkongo*, serpent et fétiche, existe également à Cabinda-Lândana-Ma Yombe ; cependant il diffère beaucoup du *nkongo* de Soyo.

## 2. Soyo et Sonyo

On a fait tout un problème de Soyo — Sonyo.

Il n'a aucun doute qu'aujourd'hui : dans le pays même, on dit bien Soyo. Si les auteurs anciens ont écrit Sonyo, Sogno (français), Sonho (portugais) ; c'est que probablement c'était la manière de dire d'autrefois. A moins que cette prononciation

n'ait été recueillie chez les Ba Woyo ou Ba Kongo de la rive droite. Au fond, la différence n'est que celle d'un parler local au parler voisin. Ainsi *m'onyo* la vie à Cabinda devient *m'oyo* à Boma et à Santo Antonio ; *sonha*, honte, fait *soni* ; *mpunya*, le brigand, = *mpuya* ; le terme portugais : *as saias*, jupes, est dit *ma sanya*. De la même façon Sonyo à Cabinda, est Soyo à Soyo même.

Mais voici l'explication de Soyo. Elle semble bien tirée par les cheveux, ce qui est un argument en faveur de l'authenticité.

Lorsque Ne Nzinga, l'ancêtre, le fondateur de la dynastie de Soyo, rentra de la visite à son oncle, le roi de Congo, impatient de retrouver sa famille et sa nouvelle patrie (cf. *Æquatoria* XI, 121 : Sur l'origine des Basolongo par le P. Gilles Marchal), il incita vivement ses compagnons

Tu-ende Soyo                      Allons à « Remue-le-bâton »

Dia soyanga mpangu.            A cause de pousser le bâton avec vigueur.

O *soya* le verbe qui signifie : balancer la canne au rythme de la marche, frapper la terre est avec vigueur. *Mpangu* est le bâton sur lequel s'appuie le roi, le prince. (Il y a encore un *mpangu* spécial pour le *s'mbi*, une canne de liane de *lu bamba*.) De cette apostrophe de Ne Nzinga est né le vocable de la région : Soyo ; et Pangala, terme du voyage, est devenu le terme du monde : Soyo dia nsi.

J. Troesch, C. S. Sp.

# La Phonétique du Lingombɛ.

Suite aux demandes du Professeur Malcolm Guthrie dans le Bulletin S.O.A.S. 23, 1, 1960, et de H. Allan Gleason Jr., dans African Studies 19, 2, 1960, nous donnons dans cet article quelques notions de la phonétique du Lingombɛ, la langue parlée par les Ngombɛ, le groupe le plus septentrional des Bantous au Congo.

Nous nous limitons au système vocalique, au système consonantique et aux syllabes.

## I. Le système vocalique.

Il y a sept voyelles en Lingombɛ :

a comme en français place, en allemand Vater : *bobáneá*, protéger ;

e comme en français bébé, en allemand fehlen : *ekéngé*, morceau ;

ɛ comme en français mais, très en allemand bett : *ekéké*, refuge ;

i comme en français qui, si, en allemand sie : *ekia*, interdiction ;

o comme en français eau, beau : *ekóka*, longtemps ;

ɔ comme en français col, somme, en anglais not, en allemand Gott : *kɔkɔ*, poule ;

u comme en français pou, cou, en allemand buch : *kúlupa*, petite antilope.

Les diphtongues n'existent pas, bien que la juxtaposition de deux voyelles donne l'impression de leur existence. Il s'agit parfois de l'élision d'une consonne. Exemple : *ádi, áli, ái*, = à, vers, chez (seulement pour personnes).

Les voyelles sont brèves et si elles se succèdent doivent être prononcées séparément : *kái*, pagaie est *ká - i*. Des anciens auteurs écrivaient *kayi*, se rendant compte de ce phénomène.

## II. Le système consonantique.

Nous basons notre système des consonnes sur le Lingenja, le dialecte des Mowea (dont l'appellation administrative est Muera), qui passe pour le Lingombɛ classique.

Il y a 23 consonnes, qui sont représentés par 16 symboles. Voici la liste complète : b, *b*, d, *d*, g, h, j, k, l, m, n, p, s, t, w, y, : les 16 symboles. Plus gb, ngb, kb, mb, nd, *ŋ*, ny.

b explosive bilabiale sonore comme en français : *bondenga* parenté ;

*b* implusive bilabiale sonore *bingi* zèle. Dans « Notes on the Lingombe Grammar with Vocabulary » de E. A. et L. Ruskin on trouve *bhondá* manioc doux. Lucas Iyoma de Kɔdɔrɔ m'a dit que le mot était en réalité *bohondá*. En élidant une voyelle o on aurait conservé le h, qui, avec la b explosive, se transformait en *b* implusive !

d explosive alvéolaire sonore, comme en français : *demba* esprit malin.

*d* implusive alvéolaire sonore : *dáká* bruit.

g explosive vélaire sonore, comme en français, grand, en anglais guard : *gógó* pipe indigène.

- gb** labiovélaire, indivisible : *gbagba* lit, *gba-gba* ; à ne pas confondre avec *gw*, *gwa-gwa-gwa* drelin drelin.
- h** fricative laryngale sourde, comme en néerlandais *hemel* : *boháhana* être léger ; *h5b*, choix.
- j** fricative alvéolaire. Parfois dentale sonore, à peu près *dz* : *jengé* désordre.
- k** explosive vélaire sourde, comme en français *cas* : *kóbá* tortue.
- kb** labio-vélaire, indivisible : *kbots* terre. Nous n'écrivons jamais *kp*, parce que les Ngõmbe considèrent *kp* la seule transcription exacte.  
A ne pas confondre avec *kw* : *bokwélé* couper.
- l** latérale alvéolaire (parfois se rapprochant de *r*) : *lilála*, orange ; le village *K5-d5b*, sur les cartes KODORO.
- m** nasale bilabiale, comme en français : *méá* cinquante centimes.
- mb** comme en anglais *steamboat* : *mbúmé* sable de rivière.
- mp** : *lmpə* pain. On a l'impression que ce son consonantique n'existe pas, les écoliers préfèrent écrire *lipa*.
- n** nasale alvéolaire, comme en français : *nangó* mère.
- ŋ** vélaire nasale, comme en anglais « *sing* ». Nous n'écrivons que *n*, parce que *n* est vélaire nasale seulement et toujours devant *g* : *Ngõmbe* = *(ŋ)gõmbe*, *nganga* = *(ŋ)ga-(ŋ)ga*.
- ngb** la vélaire nasale plus la labiovélaire indivisible **gb** : *ngbéndi* (*ng*)*gbé-ndi* poivre.
- ny** nasale palatale, comme en français *campagne* : *bonyamola* tirer en morceaux. Nous avons l'impression que ce son consonantique est une innovation récente due aux langues bantoues environnantes.
- nd** comme en anglais *sundown* : *ndáko* maison.
- p** explosive bilabiale sourde (avec tendance dialectale vers la fricative bilabiale sourde *f*) : *Pembó* visite. (N. B. *f* fricative labio-dentale n'existe que sous l'influence du français. Les deux fricatives ne sont pas incluses dans le système).
- s** fricative alvéolaire sourde, comme en français, mais jamais comme *z* : *Sesá* père !
- t** explosive alvéolaire sourde, comme en français : *téni* pot.
- w** semi-voyelle, comme en anglais *winter* : *wáya* piège.
- y** semi-voyelle, comme en anglais *yes* : *yéngé* désordre.

### III. Les Syllabes.

En Lingõmbe on a des syllabes d'une seule voyelle, *ká-t*, *pagaie*, et des syllabes d'une consonne ou une combinaison de deux ou trois consonnes n'ayant qu'un seul son consonantique, et d'une voyelle : *kwánjãnjéká*=*kwá-njã-njé-ká* raideur, *kwi-t* obscurité, *bãna* = *bã-na*, enfants.

On pourrait transcrire ce système en formules, CV, CVV, VCV, V, VCVCV, etc. comme on l'a fait pour les verbes. On note que chaque syllabe est ouverte, se terminant sur une voyelle. Un autre exemple : *mwá'ngwãmbi* = *mo-á-na o ngwá mbi*, l'enfant de ma mère, mon frère ou ma sœur.

La connaissance de ce système est importante pour les élisions, pour les règles de la totalité et pour la manière de scinder les mots à la fin d'une ligne.

## Bibliographie

- Practical Phonetics for students of African languages by D. Westermann and Ida C. Ward. London 1933.
- Manuel de Linguistique Bantoue par G. van Bulck S. J. Bruxelles 1949. Dictionnaire Lomóngo - Français par G. Hulstaert M. S. C. ( Introduction ) Tervuren, 1957.
- Notes on the Lingombe Grammar with Vocabulary par E. A. and L. Ruskin. Bongandanga, 1937.
- Ngombè Grammar by E. W. Price B. M. S. School of Oriental and African Studies, London, 1947 ( polycopie ).
- Tonetiek van het Lingombè, door H. van Thiel, Mill Hill, Aequatoria, X, 1947, n° 2.
- Grammaire Lingombè, manuscrit, mise au point par Lucas Iyoma et N. Rood, Mill Hill.
- Extrait de la Grammaire du Lingombè, dans Dictionnaire ngombe-neérlandais-français par N. Rood, Tervuren 1958.

N. Rood, missionnaire de Mill-Hill,  
Bonkita, par Basankusu.





# Sur quelques langues bantoues du Congo

La quatrième et dernière partie du « Manuel des langues africaines » publié par l'Institut International Africain de Londres est consacrée aux langues bantoues. On se demande pourquoi il est ajouté : d'Afrique, puisqu'aucune langue bantoue n'est connue d'un autre continent (1). M. A. Bryan a pris le plus grand soin à préparer cette vue d'ensemble de la plus importante famille linguistique d'Afrique. La présentation typographique est conforme à la tradition établie de la maison d'édition bien connue.

## Caractères généraux.

Le nouveau manuel se différencie de l'ouvrage de Guthrie (édité par le même Institut en 1948) qui décrit les caractères principaux des différents groupes. Le présent volume s'abstient de définir les langues et les groupes, mais il ajoute des données de nature géographique, documentaire, etc. pour chacun des parlars énumérés. En outre, il indique les sources ; ce qui fait défaut dans l'étude de Guthrie. D'autre part, la carte est moins suggestive que celle du prédécesseur, parce qu'elle n'indique aucune limite soit entre les langues soit entre les groupes.

Pour ce qui est de la classification proprement dite, il y a un grand progrès. Non seulement depuis le livre de Guthrie des renseignements nombreux ont été publiés, mais aussi M<sup>elle</sup> Bryan s'est manifestement appuyée bien davantage sur les sources disponibles qui sont indiquées chaque fois qu'il y a lieu, tandis que leur absence est également exposée, ces références manquant totalement chez Guthrie.

M. A. Bryan a bien disposé les divers parlars en groupes et essayé de déterminer en grandes lignes leurs affinités, mais contrairement à son prédécesseur, elle n'a pas fait de tentative pour former des groupements plus vastes et ne parle pas de zones. La classification est ainsi moins poussée mais plus sûre, dans l'état encore imparfait de nos connaissances, surtout dans certaines régions.

La transcription des noms des parlars suit le modèle de Guthrie qui a d'ailleurs aidé beaucoup à la composition du présent volumes, surtout en mettant ses documents et notes à la disposition de l'auteur. A cette orthographe, utile pour la bantouistique comparative, mais peu pratique à cause de l'emploi de cédilles, de nouveaux signes sont ajoutés, selon les sources utilisées. L'auteur ajoute expressément qu'elle n'a pas visé à une orthographe consistante.

Selon la coutume anglo-saxonne, de plus en plus universellement adoptée, les noms des langues sont présentés sans le préfixe, mais ce dernier est souvent ajouté entre parenthèses. Nulle part il n'est expliqué sur quoi sont basées les exceptions. Ce n'est pas pour se conformer aux sources, puisque à plusieurs endroits

le préfixe présent dans l'auteur cité est omis ici. Ainsi on trouve (je sépare le préfixe au moyen d'un trait) dans le groupe Ngala : Ma-bale, Bo-djinga, Bo-kula, Bo-nkembe, Bo-loki, Li-kila, Li-binza, Bo-bangi, Bo-londo, Bo-lia, Lo-sengø ; dans le groupe Ngømbø : Di-anga, Bw-ela ; dans le groupe Møngø : W-angata, Bo-kala, Boli (non : Buuli), E-konda, Ba-kutu, L-alia, I-moma.

### Les langues de la cuvette.

Ce livre fournit l'occasion de contribuer à l'avancement de cette branche de la bantouistique en donnant quelques détails au sujet de la région que je connais de plus près.

### Le Groupe Ngala.

Dans ce groupe l'auteur range les divers dialectes riverains du Fleuve ainsi que les parlers de la Ngiri. Ces derniers ont, cependant, certains caractères qui les différencient notablement des dialectes riverains proprement dits, ainsi (à part les Baloi) une conjugaison négative (cf. AEQUATORIA III 2. p. 41 1940). Je crois pouvoir maintenir l'appartenance à ce groupe des parlers des *Lobala* et des *Bomboli* attribués par M. A. Bryan au groupe Pande de l'autre côté de la rivière Ubangi, et qui font partie, avec quelques autres groupes, des Manganji (cf. ma Carte Linguistique p. 24 et 25).

Remarquez que Ngiri est le nom d'une rivière et non d'une tribu ou d'une langue ; mais il est commode de l'employer pour désigner l'ensemble des parlers de cette région marécageuse, et non seulement les deux plus méridionaux Loi (pas Loi!) et Binja.

Le parler de *Ngelè* d'Irebu est très proche du *bobangi*.

Le *Ke-sengele* appartient au groupe Møngø, comme il a été dit dans AEQUATORIA XIV 1951 p. 19. De même le dialecte des *Bolia*.

Quant au *lontombá* du Lac Tumba, il est maintenant possible d'approfondir la question de ses affinités, grâce à l'ouvrage de Mamet (cf. AEQUATORIA, XX, 1957, p. 57) qui s'ajoute aux nombreuses publications dans cette langue (cf. A. De Rop : Bibliografie over de Møngø, A. R. S. C. VIII. 2. 1956 p. 89).

Il n'a paraît pas y avoir une différence entre *Mbudza* et *Buja*. Il existe une langue *embujá* que l'auteur note comme BUJA (e-), décrite par L. Toulmond (CONGO 1937 II) et qui montre des affinités indéniables avec le *lingømbø*, avec lequel il faudrait donc le classer.

La langue des *Bambesa* pourrait s'y rattacher, mais ce n'est pas certain, car elle s'apparente peut-être à l'*Olombo* et au *Poké* ; d'aucune façon elle ne semble à sa place avec le groupe riverain.

Par contre, j'y rangerais le *Tembø*, groupé avec les Ngømbø par M. A. Bryan.

Quant aux *Eleku* (non : Eleko), il faut distinguer le groupe de Coquilhatville (disparu depuis l'évacuation de leur village de Boyela) qui appartenait au groupe riverain, proche du *bangi* ; leurs frères les *Lilanga* (*Liranga*, à l'embouchure de l'Ubangi) ; le groupe de *Bøndø*, *Bongata*, *Lolanga* et divers villages sur la basse *Lulonga* dont le parler est un mélange de *leku* riverain et de *møngø* ; enfin les *Eleku* de la *Tshuapa-Salonga* qui parlent un dialecte *møngø* pur.

On peut se demander pourquoi l'auteur a groupé ensemble tous ces parlers,

alors qu'ailleurs sa tendance est plutôt de multiplier les groupes. La pénurie des matériaux de comparaison pourrait fournir une explication. Cependant il existe une documentation si pas très abondante du moins de première valeur dans les études du P. L. De Boeck (Mém. I. R. C. B. Mor. Pol., XXIX 3 1953 ; K. O. XVI. 1, 2, 4 et 5, 1950 ; Bull. I. R. C. B. XXII, p. 900, 1951 ; AEQUATORIA XII, p. 89, 1949). Ces données montrent les grandes différences qui existent entre ces parlers et qui permettraient la division en plusieurs groupes tels que les conçoit M. A. Bryan. Il est vrai que le nombre des faits linguistiques comparés par le P. de Boeck est insuffisant pour une conclusion définitive. Il est encore vrai que le choix des mots examinés n'est pas toujours très heureux, puisqu'il conduit à des faisceaux d'isoglosses séparant quelques parlers bantous entre eux presque aussi épais que celui qui divise Bantous et Soudanais. Ce phénomène est si frappant que l'auteur y attire spécialement l'attention. Comme il ne se présente pas ailleurs, par exemple chez les Môngo voisins, on peut conclure à l'extrême différenciation des idiomes du triangle Congo - Ngiri - Ubangi. Cette différenciation apparaît encore plus grande si l'on y ajoute les phénomènes phonologiques, exposés par le même linguiste, et qui montrent pour cet élément important des langues bantoues une plus grande affinité de certains dialectes du « Groupe Ngala » avec le li-ngombe et le lo-môngo, qu'entre certains des membres de ce groupe même. Ce seul fait ne suffit évidemment pas à imposer une conclusion, puisque à l'intérieur d'un groupe dont les autres faits linguistiques attestent l'unité il peut y avoir de fortes variations tonologiques, comme le montre la comparaison entre Ngombe, Dókò et Buja. Il reste cependant que la tonologie est un élément relativement constant dans nombre de groupes et partant important pour la classification des langues.

## Le Nom Ngala.

L'auteur discute assez longuement le terme Ngala : « Ce nom est employé dans tant de sens différents ( avec divers préfixes ) qu'il ne paraît pas avoir de signification précise ». De fait, les préfixes varient plutôt selon les groupes et les personnes. Le préfixe *li-* servant, entre autres, à former les noms des langues chez les Ngombe et les Riverains de leur voisinage, *lingala* désigne la langue des Bangala.

L'emploi du nom *Bangala* pour la langue — quelle qu'elle soit d'ailleurs — est donc abusif. Mais il a été usé abondamment par les Européens non-missionnaires, sans distinction aucune entre les diverses formes de ce parler dont ils ignoraient généralement l'existence. Le nom *Bangala* a été, plus tard, appliqué plus particulièrement à la variété très différente utilisée dans Haut Uele et dans le Nord du Kibari - Ituri jusque vers Watsa et Aru où commence la zone officielle du Kingwana - Kiswahili à un sens très spécial et pluriel.

De toute façon, l'auteur cite comme trois parlers distincts : *lingala*, *bangala* et *mangala*, qu'elle essaie de définir, sans toutefois réussir à les différencier dans son texte, qui est, à cet endroit, passablement embrouillé.

Le nom *Bangala* indique un groupement, mais varie grandement en extension selon ceux qui l'emploient. Pour les premiers Européens il s'appliquait aux villages riverains du fleuve Congo, dans la région de Nouvel-Anvers ( poste nommé également

Bangala), depuis que Stanley avait employé cette appellation, on ne sait pas sur quelle basse — à moins que ne soit à partir d'une bévue provenant d'une interprétation erronée fort commune au Congo : *mongála / bongála* = bras de rivière = rivière secondaire, d'où Mongala, selon une déduction pseudo-logique connue : comme Ngiri rivière > Ngiri habitants de son bassin ; Kasai rivière > Kasai province > Kasai population de cette région ; comparez en sens inverse : rivière Maringa < Balinga riverains ; Busira < groupement Bonsela ; Momboyo < village Momboyo, Ruki < tribu Boloki, Kongo < peuple Bakongo 1)

Déjà très tôt dans l'histoire de l'Etat Indépendant, le nom tribal Bangala fut étendu aux petits groupes de Riverains vivant dans la même région et tous plus ou moins apparentés pour la langue et les coutumes, d'une part entre eux et d'autre part avec les Môngo et, en partie, avec les Ngombè (cf. dans la collection ethnographique de Van Overbergh, le volume I sur les Bangala, 1907 qui étend l'aire des Bangala jusqu'au-delà de Wangata et de Basankusu). Dans un centre comme Léopoldville on a eu tendance à appliquer le nom à tous les gens « du Haut », auxquels l'administration coloniale belge a imposé l'usage de la langue intertribale lingala. Non seulement les Bakongo ont adopté cette nomenclature pour se distinguer d'eux politiquement, mais des journaux comme la Croix du Congo et Horizons ont fait une forte propagande pour cette attitude en essayant d'en faire un mythe politique, qui est encore cultivé par certains leaders afin de maintenir l'unité de la province de l'Équateur, de s'opposer à la reconnaissance culturelle des Môngo et ainsi, en définitive, asseoir plus solidement leur position sur une population nombreuse.

### Le Groupe Ngombè.

Les *Binza* (Mabinza) cités parmi les Ngombè sont très différents des Binja (Libinja) de la Ngiri, et leur langue se rapproche de celles des Ngombè. Le *Genja* n'est qu'un dialecte ngombè, à mettre avec les autres. Les *Diángá* habitant entre Ruki et Ikelemba ; quoiqu'ils appartiennent généalogiquement aux *Dsko*, leur dialecte est différent de celui parlé au Nord du Fleuve Congo.

### Le Groupe Môngo.

Pour ce groupe plusieurs rectifications ont déjà été faites dans ma note de 1951 à propos de la classification de Guthrie ; il n'y a plus à y revenir ici. Il n'est cependant pas superflu d'insister sur l'impossibilité de distinguer sur la base de critères linguistiques Môngo et Nkundo.

Les *Wāngatá* habitent dans deux villages près de Coquilhatville et forment une chefferie près d'Ingende. Ils font partie des Ntomba, frères des Bolenge qui tous parlent le même dialecte, môngo pur. A leur groupe appartiennent encore les villages de la région de Wafanya. D'aucune façon ils ne sont installés à l'ouest du Lac Tumba, où se trouvent les *Losakanyi* (thème sakanyi), dont le dialecte, qui a

1) L'incertitude concernant l'origine du nom est bien réflétée dans une note de 1920 à la Préface de Mgr. E. De Boeck à son Cours théorique et pratique du Lingala (30, 1942, p. 7). Cette incertitude n'a d'égale que la confusion régnant au sujet des tribus qui portent ou portaient ce nom. En faisant la synthèse de tout ce qui a été dit à ce sujet, on échappe difficilement à l'impression qu'avant la venue des Blancs ce nom n'était porté par aucune tribu et que son origine ne renvoie qu'à Stanley et ses compagnons.

déjà reçu l'attention de Johnston, est proche de celui des Boloki du Bas Ruki, et incontestablement môngo.

Les *Mpámá* n'habitent pas au nord-ouest, mais au sud-ouest du Lac Tumba, près du Fleuve Congo, aux environs de Lukolela. Leur parler est un mélange de môngo et d'autres langues qui n'ont pu être identifiées, mais où celle des Bobangi tient un rôle.

Sur le *lokonda* (thème *konda*) l'auteur aurait pu consulter l'esquisse du P. J. De Boeck (AEQUATORIA II 1939 p. 97) et les livres édités dans ce parler, ce qui l'aurait convaincu de son appartenance manifeste au Môngo.

Les dialectes des *Lalia* font partie du groupe plus vaste *ngandó*. Il n'est pas question de « peut-être ». D'autres groupements *ngando* habitent au Sud de la Tshuapa, où les Yoye forment l'avant-garde touchant aux Bahamba du groupe *tetela*. Le chiffre de la population cité dans mon étude tonologique vaut pour tous les *Ngando*, inclusivement donc des *Lalia*.

Les *Liinja* et les *Nkémbé* sont deux sections importantes des *Bambólé*, à ne pas confondre avec les *Mbóle*, vivant entre la Lomela et la Loilaka et parlant un dialecte beaucoup plus proche du môngo s. s.

Quant au *Fuma* ou *Fóma* (= *Bafoma*) ils sont à classer avec les *Lokelé*, comme il a été fait sur ma carte linguistique et dans la notice (p. 23) sur la foi du témoignage du Rev. J. F. Carrington, autorité incontestée pour cette région.

Sont également à exclure des Môngo les *Djia* (*Bajia*) et *Sakata* (*Basa*) appartenant au groupe *teke*, apparentés aux parlers du Kwango-Kwilu (cf. P. de Witte, Ann. Mus. Tervuren Ling. n° 10, 1955).

Au sujet des *Boyela* je dois répéter ce qui a été dit dans la note déjà citée. J'ignore pour quelles raisons M. A. Bryan continue de les placer dans le groupe *tetela*, et de parler de deux dialectes *yela* (le thème est *yela*) et *kela*.

Quant aux *Lokaló* et les *Elémbé*, (thème *lémbe*), ce sont les dialectes strictement môngo, à ranger plus particulièrement avec les *Ikongo* et *Bondombe*.

## Le Groupe Kuba.

L'esquisse grammaticale très sérieuse de Vansina (Ann. Mus. Tervuren Ling. Vol. 28, 1959) montre que la langue des *Bu* *ƙɔŋ* (= *Bakuba*) appartient au groupe *Teke-Yans*. M. A. Bryan maintient un groupe séparé, sans doute pour être fidèle à son système de multiplier les groupes plutôt que de les diminuer. Avec le *ƙɔŋ* se classent les parlers voisins des *Lele* et des *Wôngo*.

D'autre part, les *Ndengesté* et les *Basôngomeno* (*Bankútú*) mes notes les font ranger incontestablement dans le groupe môngo, Pour les premiers il existe en MS une grammaire et un vocabulaire par le P. Alf. Goemaere datant d'il y a vingt ans, mais qui ne sont pas cités dans les Recherches Linguistiques du Prof. van Bulck.

## Le Groupe Kongo.

Grâce aux recherches du P. van Bulck, des dialectes extrêmement nombreux peuvent être énumérés ici, incluant les *Bayaka*, les *Bapende*, les *Bambala*, et autres groupements du Kwango-Kwilu. M. A. Bryan assimile *vili* à *fiote*; tandis que ce dernier est plutôt une forme de *sabir*.

Où l'auteur a pu trouver que dans ma brochure de 1950 j'ai exclu le fiote du groupe kongo m'est une énigme. A la p. 34 il est expressément affirmé que le *Vili* de Loango est un dialecte kikongo; et à la p. 47: Le kikongo a développé une langue intertribale de traite: on la nomme kikongo commercial, ou Fiote....

G. Hulstaert, M. S. C.

---

# Le Syndicat des Tabacs et La fondation de la Mission d'Ikoko.

Les notes qui suivent sont basées sur les archives des Titres Fonciers de Coquilhatville que j'ai pu consulter sur place.

I

Selon le dossier principal, M/8, 1, des missionnaires de l'American Baptist Missionary Union ( A. B. M. U. ) ont exploré le Lac Ntomba. Selon une lettre autographe du Rev. Chester Hyde, de Palabala, adressée le 22.10.1890, au conservateur des Titres Fonciers à Boma : « le 6 septembre M. Clark, de notre mission, a adressé une pétition de la part de l'A. B. M. U. au commissaire du district des Bangala, sollicitant la permission d'ouvrir une station ( mission ) sur la rive nord du lac Mantumba ( Ntomba ). Les emplacements les plus convenables que nous avons vus sont sur la rive nord ... ».

La réponse semble se faire attendre, et l'A. B. M. U. insiste. Le 26.2.1892, le secrétaire d'Etat, Cam. Janssen, écrit de Bruxelles : « Pour ce qui me concerne, je ne vois rien qui s'oppose à ce qu'un terrain soit vendu dans cette région à l'A.B.M.U. »

Et, le 5.4.1892, le secrétaire d'Etat, Comte de Grelle Rogier écrit au Gouverneur Général : « Le secrétaire de l'A. B. M. U. m'avait demandé, vers la fin de l'année dernière, à pouvoir établir une mission sur le lac Matumba. Cette autorisation a été accordée par ma lettre du 16.2 dernier ».

Sur quoi le Vice-gouverneur général Wahis, f.f. de gouverneur général, écrit à l'A. B. M. U. qu'il accorde 10 Ha.

Je ne sais pourquoi, mais une année passe. Mr Clark se rend à Ikoko pour s'arranger avec les autorités coutumières et pour fixer l'emplacement de sa future mission. Ce doit être, à ce moment, un village florissant, car le Mouvement Géographique 1895, p. 99 écrit que « se basant sur les assertions des Rev. Clarck et Finsch de la Baptist Mission, Söllner évalue la population de Ikoko, en 1893-1894 à plus de 4.000 âmes ».

Fiévez, qui a été nommé commissaire du district de l'Equateur le 1.4.1893 se rend aussi à Ikoko, quelques jours après Clark, et c'est probablement de là qu'il écrit, le 20.8.1893, au gouverneur général. D'Ikoko il se rend à Irebu et y rencontre Mr Clark. Celui-ci écrit, le 12.3.1894 : « En août dernier, quand je rendis visite au commissaire de Coquilhatville, il m'assura que nous pouvions nous installer dans n'importe quel village sur le lac, mais il recommanda plusieurs places, parmi lesquelles était Ikoko . . . Il insista tellement pour que nous allions à Ikoko, que nous nous sommes décidés de nous rendre à cet endroit . . . Ainsi le commissaire envoya avec nous un homme qu'il disait être le fils d'un des chefs ici, nommé Bokatula.

« Le commissaire est allé au lac peu de temps après que nous y avons été, quand je lui ai adressé une copie de nos accords et arrangements avec les chefs. Il reçut cette note à Ikoko même. Ainsi il put voir personnellement à cette occasion l'emplacement projeté de notre parcelle de terre. Quelques jours après nous nous sommes rencontrés à Irebu et le commissaire m'affirma que tout était bien et que nous pouvions commencer à déblayer le terrain et à construire. A ce moment il dit également que puisque nous nous installions à Ikoko, il créerait un poste à Bikoro... ».

Fiévez écrit immédiatement au gouverneur général et lui transmet la demande de Clark : « Deux sœurs et un laïc doivent les rejoindre ; l'enseignement de la langue française sera donné par M<sup>me</sup> Clark. Je leur ai désigné le village de N'koko. L'emplacement de la mission ne portera aucun préjudice aux intérêts de l'Etat » ( 26.8.1893 ).

||

Les difficultés semblent donc surmontées pour Mr Clark qui va pouvoir se mettre à la fondation de son poste. Mais voici que surgit un nouvel obstacle, le Syndicat des Tabacs.

Fondé officiellement par contrat avec l'Etat le 19.3.1892, ce Syndicat n'a pas encore beaucoup fait parler de lui. Je lis dans le Mouvement Géographique du 3.4.1892, p. 30 c : « Les journaux anversoïis annoncent qu'un Syndicat vient d'être fondé à Anvers, sous le patronage de l'Etat Indépendant, pour la création de plantations de tabacs au Congo. Le capital est de 300.000 francs. Le syndicat est dû à l'initiative du baron de Stein, consul général de Libéria, à Anvers. Parmi les membres, on cite M. Achille Legrand, sénateur de Mons ».

Et dans le même journal, en date du 15.5.1892, p. 42 a : « Ainsi que nous l'avons annoncé, une nouvelle société s'est constituée à Anvers, pour la culture du tabac au Congo. Le conseil d'administration de cette compagnie se compose de M. le colonel North, président ; de M. baron de Stein, consul général de Libéria, à Anvers, administrateur délégué ; de M. Achille Legrand, sénateur ; de M. Crone, négociant à Amsterdam ; et de M. Sinaüer, négociant à Londres. Les directeurs de l'entreprise s'embarqueront pour Boma, le 6 juillet prochain ».

Les archives de Coquilhatville ne nous révèlent évidemment pas les réalisations du Syndicat, mais elles donnent une lettre du gouverneur général Wahis, qui répond, le 21.9.1893, au commissaire Fiévez :

« Le Reverend Clark doit m'adresser une demande de concession de terrain au nom de l'A. B. M. U., qu'il représente je crois, s'il veut s'établir au lac Matumba.

« Vous me transmettez la demande avec votre avis ; un croquis côté du terrain devra accompagner la demande.

« Je remarque dans votre lettre du 20.8.1893 que vous signalez Nkoko comme convenant particulièrement pour la culture des tabacs. Il faudrait prévenir le révérend Clark que s'il veut s'installer en ce point il ne pourra y obtenir que le terrain strictement nécessaire à ses batiments et son jardin. Vous lui direz qu'une concession de terrain a déjà été faite en ce point et en effet, selon toutes probabilités, le Gouvernement va se réserver une grande étendue de terrain autour du village de Nkoko.



« P. S. Conseillez au révérend Clark de ne pas choisir pour son emplacement le village de N'koko où il ne pourra guère avoir de terrain et sera gêné par le voisinage d'un établissement important qui sera créé pour la culture du tabac. »

Deux jours après, le 23.9.1893, le gouverneur général Wahis écrit au secrétaire d'Etat :

« J'ai l'honneur de vous faire parvenir trois certificats d'enregistrement provisoires concernant les blocs de terre concédés au Syndicat de tabacs. Je vous envoie également la copie du rapport de M. Fiévez, commissaire du district de l'Equateur, relative au choix des terrains concédés.

« Si, lors du mesurage, on ne trouve pas à Irebu, en s'étendant suffisamment en profondeur, les 10.000 Ha qui doivent constituer le bloc, le complément pourra être pris aux villages de Loboika, Bokaka et Bokoko dont les terrains conviennent aussi pour la culture du tabac.

« M. Fiévez signale d'une façon particulière à l'attention du Gouvernement les environs du village de N'Koko, sur le lac Matumba. Il y a là un millier d'hectares exceptionnellement favorables pour la culture du tabac. M. Fiévez étant d'Orbourg et fils d'agriculteur s'occupant de la culture du tabac, l'avis qu'il émet ici a certainement de la valeur. Le Gouvernement voudra sans doute se réserver ce point. Je vous serais obligé de me faire connaître vos intentions à ce sujet.

« Comme vous le savez l'A. B. M. U. a déjà un établissement sur le lac Matumba et je suis informé qu'elle a l'intention d'en créer un second dans la même région ».

Ce même 23.9.1893 Fiévez écrit de Coquilhatville au rev. Clark : « Je l'honneur de vous faire savoir que vous devez m'adresser officiellement une demande de concession pour le terrain de Nkoko. Cette demande devra être accompagné d'un croquis du terrain sollicité. Je crois devoir vous faire savoir qu'il ne vous sera accordé que le terrain strictement nécessaire à vos batiments et à votre jardin, une grande plantation de tabac devant se faire sous peu à Nkoko. »

Et toujours ce même 23.9.1893. le conservateur des titres fonciers à Boma, Boland, délivre trois certificats, inscrits au livre d'enregistrement, Vol. VIII, Equateur, sous fol. 4, 5 et 6 :

« Le Syndicat des tabacs

« est enregistré comme étant, en vertu d'un contrat passé avec l'Etat le 19 mars 1892 ( fol. 4 ) propriétaire d'un bloc de terre d'environ 10.000 hectares situé à Lukolela, contigu au nord au fleuve Congo sur une longueur d'environ 5 kilomètres, à l'est à une perpendiculaire à la rive sur une profondeur de 20 kilomètres environ à partir de l'embouchure du chenal séparant la mission du village de Yoka. A l'ouest une perpendiculaire à la rive sur une profondeur d'environ 20 kilomètres à partir du village de Dombi ; au sud une ligne réunissant les extrémités sud des limites est et ouest

( fol. 5 ) propriétaire d'un bloc de terre d'environ 10.000 hectares situé à Lukolela, contigu au nord au fleuve Congo sur une longueur d'environ 2.500 mètres ; à l'est à la parcelle enregistrée au folio 4 de ce volume ; à l'ouest à une ligne partant du village de Makouza ; au sud à une ligne réunissant les extrémités sud des limites est et ouest

( fol. 6. ) propriétaire d'un bloc de terre d'environ 10.000 hectares situé à Irebu, contigu au nord du fleuve Congo sur une longueur d'environ 2.000 mètres ; à l'est à une ligne partant de la mission ; à l'ouest à une ligne ayant son origine à environ 300 mètres du confluent du chenal ; au sud à une ligne réunissant les extrémités sud des limites est et ouest ».

Au verso de chacun de ces trois certificats il est noté : « La cession décrite d'autre part n'est accordée qu'à la condition expresse que le Syndicat remplira scrupuleusement les . . . que lui impose le contrat du 19.3.1892 avec l'État.- Sont exclues de la concession qui fait l'objet du présent . . . . , les terres appartenant aux indigènes. Boma, 23.9.1893, le conservateur ».

Dans aucun de ces certificats, les seuls enregistrés à Coq. pour le Syndicat des tabacs, il n'est question d'Ikoko. Pourtant, dans sa lettre déjà citée, du 12.3.1894, Clark ajoute : « Quelque temps après je reçus une note du commissaire, datée du 23.11. . . . En réponse je lui envoyai le croquis demandé.- Quelques jours après cependant je reçus une note m'informant que toutes les terres dans les environs d'Ikoko étaient réservées à l'État et me disant que je devais choisir une autre place pour la mission ».

De fait, nous trouvons dans le dossier une lettre du gouverneur général Wahis au commissaire du district de l'Équateur, datée du 7.12.1893 : « les environs du village de N'Koko, sur le lac Matumba, que vous avez signalés comme étant exceptionnellement favorables à la culture du tabac sont réservés à l'État. Le Révérend Clark devra donc choisir à un autre endroit l'emplacement nécessaire à sa nouvelle mission ».

Et le dossier y joint la note suivante, signée à Boma, le 23.12.1893, par le conservateur E. Boland : « La situation du centre de la propriété appartenant au comte de Brouhoven de Bergeyck est telle que tous les terrains situés sur le lac Matumba lui appartiennent. L'État n'y a plus rien à se réserver ni à concéder. Bikoro est le centre de la zone de Brouhoven » !

Une note, à citer à la fin de cet article, nous apprendra qu'il s'agit ici d'une propriété une fois et demi la Belgique.

Le 17.2.1894 Fiévez écrit de Coquilhatville à

« Mr le Révérend,

« J'ai l'honneur de vous faire savoir que les environs du village de Nkoko sont réservés à l'État.

« Vous devez donc choisir à un autre village l'emplacement de votre nouvelle mission. »

### III

Les missionnaires ont donc perdu la deuxième manche de la partie qui se joue autour de la fondation de leur mission. Mais ils ne se déclarent pas vaincus. La finale s'ouvre par une lettre que Rev. Charles Harvey adresse, le 30.3.1894, de Matadi au gouverneur général :

« Permettez-moi de vous présenter une question qui pèse actuellement sur notre mission à Ikoko sur le lac Matumba.

« Notre missionnaire le Rév. Jos. Clark, avec la permission et l'aide de M. Fiévez, commissaire de district à Coquilhatville, a choisi un terrain à Ikoko. Comme l'in-

dique la lettre de Mr Clark, il a envoyé au commissaire du district une requête et a reçu l'assurance qu'il pouvait commencer ses constructions.

• Par une lettre en date du 23.9, le commissaire informe notre missionnaire qu'il devait se borner à prendre le terrain strictement nécessaire aux bâtiments et à son jardin, vu que des plantations de tabacs seraient faites à cet endroit.

• Mr Clark ayant foi en ce dire, commença les constructions, il érigea une maison de 13 sur 7, construite sur piliers et ainsi dépensa tout l'argent qui lui était alloué à cet effet par le Conseil d'Administration de Boston.

• C'est alors qu'au 17.2, il reçut une autre lettre de Mr Fiévez informant que les environs du village de Ikoko étaient réservés à l'État et que Mr Clark serait obligé de transférer sa mission dans un autre village.

• Je n'ai pas besoin d'insister pour faire ressortir à votre Excellence, la grande perte pour notre mission, et le grand malheur qui frapperait nos missionnaires à Ikoko, si suite est donnée à la lettre du commissaire du district.

• J'ai toute confiance que, quand votre Excellence sera entièrement au courant de la situation des choses, vous nous préserverez de ce sérieux désastre, surtout en tenant compte que nous avons l'autorisation expresse de Votre Excellence en date du 5.4.1892 de fonder une mission sur le lac Matumba, la localité exacte étant à choisir par nos missionnaires.

• En vous présentant l'assurance de mon profond respect et espérant recevoir une réponse favorable

je demande de rester  
votre obéissant serviteur  
s. Charles Harvey. »

Le gouverneur général a dû recevoir aussi une lettre de Clark. Le 14.4.1894 il écrit à Fiévez :

• Il résulte d'une lettre que m'adresse le Rev. Clark, qu'il avait déjà créé au village de Ikoko un établissement assez important lorsqu'il a été informé que les terrains de cette région étaient réservés.

• Comme vous le savez ces terrains ont été cédés par le Gouvernement au comte de Brouhoven de Bergeyck et il m'est par conséquent impossible de prendre une décision au sujet de la demande que me fait ce missionnaire, qui voudrait être autorisé à rester au point où il s'est établi.

• Je transmets la qu'il me fait au Gouvernement Central, j'espère que le propriétaire actuel du terrain lui cédera la parcelle sur laquelle se trouvent les bâtiments de la mission.

• En attendant que le Gouvernement Central m'ait donné réponse vous autoriserez le Rev. Clark à continuer à occuper le point où il se trouve actuellement ».

Et, ce même 14.5.1894, le gouverneur général écrit dans le même sens à Harvey.

Le 16.4.1894 le gouverneur général écrit au secrétaire d'État : « . . . . Le Rev. Clark s'était installé très régulièrement ; il ne manquait que la formalité de l'enregistrement pour que l'occupation devint définitive. Si le Gouvernement l'obligeait à quitter son établissement, il produirait sans aucun doute les réclamations les plus vives . . . »

Aussi, par lettre du 21.5.1894 (n° 7359 : Domaine), le secrétaire d'État, Van Eetvelde, répond au gouverneur général qu'il permet environ 10 Ha., mais « nous

ne devons pas perdre de vue le rapport du commissaire de district de l'Équateur, du 20.8.1893, dans lequel il est dit que les terrains des environs de Nkoko sont tout-à-fait supérieurs pour la culture du tabac, il convient donc de nous les réserver en grande partie ».

En principe, l'A. B. M. U. a gagné la belle et donc la partie. Il faudra bien encore beaucoup d'écritures, mais en fin de compte le livre d'enregistrement, Vol. VIII donne, fol. 15 :

• l'A. B. M. U, représentée par Mr Harvey ...

« est enregistré comme étant, en vertu d'un achat fait à l'État le 22.4.1895,

• propriétaire d'une parcelle de terre située à Koko, d'une superficie d'environ trois hectares, ayant un développement maximum de 200 mètres du côté de la rive du lac Tumba. Sept constructions y sont érigées à ce jour ... Boma, 3.8.1895. s. Bcland.

Comme épilogue :

1. Le 9.8.1894, l'inspecteur d'État, f. f. de gouverneur général, demande au secrétaire d'État, s'il peut concéder un terrain demandé à Bolobo par la S. A. B., vu que « L'État s'est engagé, envers le Comte de Brouhoven de Bergeyck à lui fournir, jusqu'à concurrence de 4.600.000 Ha. le complètement éventuel des propriétés actuellement enregistrées en son nom. Ce complément devant être pris parmi les terres domaniales situées aux environs de Bangala et de Bolobo, je vous réserve le soin de décider s'il y a lieu ou non d'accorder à la compagnie du chemin de fer, le terrain dont il s'agit ».

2. La Société d'Agriculture et de Plantations au Congo est constituée le 30.6.1896, en exécution d'un accord entre l'État et le baron de Stein, le 12.3.1896, et qui amenait l'abrogation de la convention entre l'État et le Syndicat des Tabacs (19.3.1892). Ainsi l'État reprenait 30.000 Ha. de terres enregistrées. Parce que ces cultures ne peuvent donner de bénéfices immédiats l'État concède le droit exclusif de récolte du caoutchouc dans la région d'Isangi. Le 19.6.1899 la Société Isangi est fondée (Cfr. Congo 1928 I p. 477 Heysse).

3. Au verso de chacun des trois certificats d'enregistrement au nom du Syndicat des tabacs, le conservateur des Titres fonciers à Boma a écrit, le 24.4.1899: « ... Certificat est annulé, les terres qui font l'objet de la concession décrite d'autre part, ayant fait retour à l'État, la convention intervenue entre l'État et le Syndicat des tabacs, le 19.3.1892, étant considérée comme abrogée ».

4. Dans le divers documents de l'époque les noms propres sont fréquemment orthographiés de façons très variées. Il ne faut donc pas s'étonner de trouver dans notre étude des transcriptions comme Clark, Clarck, Clarke, Clarcke, etc. ou Ikoko, Nkoko, N'koko, Koko. Déjà un nom d'une personnalité si connue comme Vangele se trouve Van Gele, Vangele, Vangèle, Van Gèle. De même Pettersen, Petersen, Peterson, Petterson.

E. Boelaert, m. s. C.

# Documenta

## L'état et la tribu.

Quinze nouveaux états sont entrés dans l'organisation des Nations Unies en 1960. Ces états ne sont pas des nations au sens propre <sup>1)</sup>. Ce sont des zones découpées sur la carte par les puissances européennes pour délimiter leurs sphères d'influence. Les frontières suivaient, en général, la ligne de démarcation des tribus, mais englobaient en même temps des groupes ethniques absolument différents <sup>2)</sup>. Le pouvoir colonial était le ciment agglutinant ces groupes en une configuration cartographique appelée Congo Belge ou Nigeria ou Tanganyika <sup>3)</sup>.

La plupart de ces peuples se considèrent encore comme des Baluba, des Yoruba, des Ibo, etc. Pareils à des poissons pris dans un filet, ils se sont trouvés rassemblés au hasard dans une même État. Dans les villes on croise des jeunes étudiants européenisés, mais au fond de la brousse la tribu est encore le pôle de la fidélité des populations, la protectrice de tous, qui ne permet pas l'abandon d'un individu à lui-même; elle est, dans sa forme la plus parfaite, l'État providence fondé sur les liens du sang.

Les lois tribales donnent à la femme la sécurité. Il n'y a pas de vieilles filles. La prostitution était inconnue dans la tribu, mais elle se développe actuellement dans les villes. L'indemnité pour le mariage était une garantie de stabilité conjugale. A l'heure actuelle, l'argent a tendance à se substituer aux valeurs anciennes (bétail, etc.). La jeune fille apparaît ainsi effectivement achetée et devient, de ce fait, la propriété du mari. D'autre part, sous l'influence occidentale, les foyers indigènes deviennent moins stables. Bien au-delà des réactions politiques de surface, des choses de ce genre expliquent le ressentiment à l'égard de l'occident.

Avant le régime colonial, les Africains ignoraient prisons et forces de police. Aucun criminel n'osait défier l'autorité du chef ou du conseil des anciens. Le verdict du tribunal était corroboré par les sanctions préternaturelles. Actuellement,

1) D'ailleurs l'O.N.U. n'est pas une société de nations mais d'états. (N. d. I. R.).

2) Les puissances colonisatrices n'ont, de fait, tenu aucun compte des limites tribales qu'elles ignoraient d'ailleurs totalement. Au contraire, les frontières des colonies passaient même parfois au milieu des villages et coupaient en deux beaucoup de tribus — situation qui est jalousement maintenue par les jeunes états qui ont pris la succession des anciennes colonies. On voit même des « nationalistes » continuer l'impérialisme et la passion d'expansion territoriale reprochés à juste titre aux « colonialistes » (N. d. I. R.).

3) Ce qui peut être répété pour chaque colonie et donc pour chaque nouvel état africain — comme aussi pour beaucoup d'états asiatiques. Certains publicistes congolais qui croient que les anciennes colonies françaises étaient délimitées selon les affinités ethniques se trompent lourdement: ces territoires ne font pas exception à la règle générale. Madagascar est un cas à part: la grande île constituait depuis longtemps un royaume organisé et linguistiquement uni lors de l'établissement du protectorat français en 1885 (N. d. I. R.).

même le fort pouvoir royal de certaines tribus s'effrite et le pouvoir passe à de jeunes gens plus ou moins européens. L'état tribal ne disparaît pas pour autant. Bon nombre de coutumes sont en voie d'extinction, mais l'esprit subsiste, surtout en matière de droit foncier et de solidarité. Cette dernière se transforme en parasitisme, qui constitue un grand obstacle au travail tenace et qui décourage ceux qui voudraient par leurs efforts et leur initiative monter sur l'échelle sociale ou créer des entreprises économiques.

Le système tribal est devenu le problème principal pour les gouvernements des nouveaux états africains, dont l'administration tâtonne, faute d'expérience et de personnel. Le régime démocratique ne s'adapte pas à la structure tribale <sup>4)</sup>. La guerre antique fera tout simplement place à la guerre des partis et si les partis politiques s'appuient sur les tribus c'est le danger de guerre civile.

On dit souvent que le nationalisme des jeunes Africains fera crouler les barrières tribales et unifier le continent. Telle est, entre autres, l'ambition de Nkrumah qui croit aux États-Unis d'Afrique. Mais la masse des indigènes ne voit dans l'indépendance que l'avènement de l'âge d'or vanté par leurs politiciens: plus ou peu d'impôts, beaucoup à boire et à manger, abondance pour tous, voitures et maisons et richesses des Blancs à partager, liberté de circuler partout, etc. Les dirigeants nationalistes se représentent une belle Afrique nouvelle avec des écoles et des hôpitaux, des universités et des usines, des routes et des centrales hydro-électriques. Mais pour que ces rêves deviennent réalité l'homme ordinaire ne devra pas travailler moins qu'au temps colonial; il lui faudra même payer plus d'impôts.

Les chefs africains se trouvent devant un problème ardu: comment conserver leurs partisans sans leur faire des promesses qu'ils se savent incapables de tenir? De là le danger de remplacer la démocratie qui leur a permis de s'affranchir du régime colonial par la dictature ne faisant pas de quartier aux rivaux politiques, comme cela s'est fait déjà au Ghana <sup>5)</sup>. Pour l'homme de la tribu, la fin du colonialisme peut signifier la fin de la liberté individuelle et politique.

Le drame pour l'Afrique serait que le système tribal s'affaiblisse au point que la masse perde le sens de l'unité, de la sécurité du groupe. S'il doit disparaître à la longue, il faut qu'il soit remplacé par quelque chose de meilleur. Sinon, les facteurs de destruction qui sont tout près de prendre corps, <sup>6)</sup> anéantiront tous les espoirs de ceux qui ont mis leur foi dans la liberté du continent noir (d'après Elspeth Huxley, dans : *New-York Times Magazine*).

---

4 L'expérience de nombreux peuples congolais contredit cette affirmation en ce qu'elle a d'absolu, parce que n'ayant en vue que la démocratie parlementaire à la mode anglo-saxonne. La plupart des tribus congolaises ont connu, avant la colonisation, une véritable démocratie où les droits individuels étaient garantis et où le pouvoir monarchique était tempéré par le conseil des chefs de familles. Les réunions publiques et la possibilité du recours à des arbitres impartiaux parce que apparentés aux deux parties — grâce au système de mariages exogamiques joint à la parenté en double ligne, juxtaposée à l'organisation politique unilinéaire. La démocratie peut revêtir plusieurs formes adaptées aux circonstances de temps et de lieu. L'essentiel est de constituer une protection pour les droits essentiels de l'homme et une balance entre l'individualisme et l'absolutisme, entre la liberté des sujets et la tyrannie du pouvoir qui, chacune de son côté, tendent naturellement à l'absolu (Réd.).

5 Et dans divers autres pays négro-africains (Réd.).

6) Les événements récents, surtout au Congo et au Cameroun, ont montré qu'ils sont à pied d'œuvre et ont déjà obtenu des succès appréciables (N. d. l. R.).

# Civilisations agraires et droits fonciers Négro-Africains.

Une interprétation correcte du système de droit foncier en Afrique a été longtemps faussée par le conceptualisme des juristes européens ainsi que par des considérations évolutionnistes. En réalité la vie juridique africaine est commandée par la mythologie et par une conception mythique du temps. La rôle essentiel appartient au Chef de la terre qui, soit par fondation, soit par première occupation, a reçu en dépôt sacré le bien qui sert de support à la vie du groupe. Mais cette propriété, contrairement à ce qu'on en a dit, n'est pas intransmissible : la parole, principe de vie, est appelée à circuler et à se transmettre aux générations futures (Griaule). La terre, qui assure la subsistance, comme la femme qui assure la descendance, appartient à la catégorie des biens inconsumptibles mais transmissibles. Seulement cette transmission n'est pas individuelle : la terre, qui est gérée par le Chef de la terre également chef de groupe, ne peut être aliénée au profit d'un membre du groupe ou de qui que ce soit : même l'effort de domination ne vise pas à obtenir la propriété du sol, mais le commandement sur les hommes qui le cultivent. (R. Verdier : *Présence afr.*, 31, 1960).

## La cosmologie des Diola.

La pensée des Diola se caractérise par une certaine contamination au niveau des concepts (entre le matériel et le spirituel par exemple), par une répuance à se poser les problèmes relatifs à la nature et à l'origine, enfin par une incapacité notoire à opérer le passage de l'idéologie à l'opération logique.

Leur système du monde peut se représenter sous la forme d'une pyramide des êtres, toujours en équilibre et cohérente. L'essence de l'être est la Force, émanant de Dieu ; les forces cosmiques n'en sont que des altérations quantitatives, en perpétuelle interaction (soit naturelle, soit provoquée par le rite, la technique ou la magie humaines). Dans le jeu des Forces, le Verbe occupe une place privilégiée : il est l'expression de l'Être dans sa plénitude. Le Cosmos, synthèse organisée des Être-Forces, répond à des exigences de totalité, de dynamisme, de variété et de vie.

Ce système cosmologique, qu'on pourrait définir comme un pneumatisme vitaliste, implique trois idées essentielles : la notion de participation, le couple dichotomie-complémentarité, l'optimisme fondé sur la certitude de la pertuité de la vie. (L. V. Thomas : *Présence afr.* 32, 1960).

## Dualité de l'éducation.

L'acculturation a entraîné, dans ce domaine, des modifications profondes. En premier lieu, la génération normalement chargée de pourvoir à l'éducation de la suivante est devenue incapable de préparer cette dernière aux situations auxquelles

les elle aura à faire face. Le modèle dont les aînés disposent pour le transmettre aux jeunes ne peut plus aider ceux-ci dans la vie qui est, dès aujourd'hui, la leur. Ce fait doit engager à beaucoup de prudence lorsqu'on recherche l'origine des comportements actuels des Noirs dans les formes typiquement africaines de l'éducation. Celles-ci n'étaient pas prévues pour une société en acculturation. Pour expliquer les comportements actuels, ce sont les particularités des situations nouvelles et d'inadaptation de l'éducation traditionnelle par rapport à elle qu'il faut invoquer plutôt que l'éducation traditionnelle elle-même.

Cette dualité est d'autant plus sensible que l'éducation traditionnelle était tout entière orientée vers une transmission fidèle du passé tandis que l'éducation reçue au contact et inspirée par des Européens tend à pousser l'individu vers un dépassement perpétuel du présent, en le faisant participer à la mystique du progrès.

L'acculturation a provoqué une dislocation du système éducatif : d'une part, les instances éducatives agissant à un moment donné sont dissociées, apports européens et africains ne puisant pas à la même source tout en s'imposant simultanément ; d'autre part, les phases successives de l'éducation à travers la croissance de l'enfant ne sont pas dominées par un patron culturel identique. Cette incohérence doit avoir des conséquences difficiles à mesurer et elle appelle toute l'attention des sciences humaines sur l'importance fondamentale, dans tout programme d'action, d'une théorie éducative adéquate.

Si les premières années de la vie revêtent la portée que leur attribuent, dans les comportements de l'individu adulte, les psychologues de la personnalité, il faut s'attendre à voir surgir, chez l'adulte, des réactions en contradiction avec les efforts éducatifs nouveaux et ayant leur origine dans la première période de l'enfance où seules les structures traditionnelles ont agi. Il faut s'attendre à ce que des systèmes de conduites édifiés sur un organisme déjà fort avancé dans sa croissance, se révèlent fragiles et s'effondrent devant des situations imprévues, C'est ce qui arrive, par exemple, à beaucoup d'individus dont on s'étonne qu'ils n'aient pas mieux intégré l'influence des missionnaires européens ; en fait, l'enseignement des missionnaires n'a jamais réussi à structurer dans leur personnalité un véritable surmoi. Suivant l'importance et la cohérence des autres influences éducatives subies, ils reviendront à des modes de réactions ancestraux, correspondant aux seules valeurs réellement intégrées au cours de la petite enfance ou bien manifesteront des comportements réputés amoraux ou asociaux. ( M. Richelle : Aspects Psychologiques de l'Acculturation p. 92 ).

## Jeunesse Africaine.

Souvent, ce furent les jeunes qui poussèrent leurs aînés aux grandes options de la lutte pour l'indépendance. Celle-ci est désormais acquise . mais maintenant que le colonialisme blanc est parti et que nos aînés se sont installés à sa place, nous sommes perplexes: la tentation est grande de se demander s'il n'est pas aussi logique de poursuivre nos aînés comme nous avons poursuivi le colonialisme blanc, la différence formelle étant mince entre ceux-là et celui-ci. Si l'on n'y prend garde, un divorce risque de se produire entre jeunes et



adultes, divorce qui serait une catastrophe pour nos jeunes États. Il faudrait au plus vite que les gouvernements en place... essayent de trouver un idéal valable qui soulève l'enthousiasme de la jeunesse et puisse provoquer son adhésion entière à leurs programmes de construction nationale. Sinon l'avenir risque d'être gravement compromis ».

Quel est donc le rôle de cette jeunesse? « Construire en corrigeant, en réorientant, en réaffectant au service de l'Afrique et des Africains ce qui fut d'abord édifié pour d'autres besoins et d'autres peuples ». Il ne faut pas détruire l'héritage colonial, mais s'en servir, dans une synthèse avec les valeurs africaines de l'ère précoloniale. « Nous sommes appelés à vivre les uns avec les autres, dans une égalité absolue et à nous enrichir mutuellement. Mais s'enrichir des richesses d'autrui suppose des sacrifices consentis, des renoncements, des amarres rompues... Nous ne devons plus nous attarder au regret d'un passé révolu ni en négation des faits existants. Nous devons, en tenant compte des faits, construire un monde à la taille des hommes. (S. Doamba: Afrique-documents Dakar n° 54).

## Le testing de l'éducabilité dans un groupe de congolais.

Au départ, il est bon d'insister sur l'importance qu'A. Ombredane, dans le mémoire intitulé Étude psychologique des Noirs Asalampasu, accordait à l'évaluation de l'éducabilité des sujets, à l'appréciation de leur capacité de profiter des informations qu'on est appelé à leur fournir et des apprentissages auxquels on les soumettra. Deux voies peuvent être empruntées dans les recherches orientées vers le testing de l'éducabilité.

On peut comparer l'efficacité de différentes manières de fournir de l'information à des sujets que l'on suppose être d'un même niveau d'aptitude. On peut aussi poser le problème au niveau des différences individuelles ou des différences de groupe dans la manière de recevoir certaines informations. Enfin, il faut bien envisager le problème de l'interaction entre les deux voies d'approche.

Dans la liste des épreuves qui ont été appliquées aux Noirs par Ombredane et son équipe, figure un test original qui a été appelé le test de la cage. Cette épreuve de manipulation assez complexe a été utilisée « ... pour tester la valeur relative de la démonstration simple, de la démonstration accompagnée d'un commentaire verbal énumérant les gestes à accomplir ».

L'expérience décrite conduit en apparence à des résultats paradoxaux. De plus l'étude met surtout en relief l'utilité très grande d'une verbalisation au cours de l'apprentissage. Il faudrait envisager également des méthodes de formation qui fourniraient au sujet certaines informations proprioceptives. De la combinaison d'un codage verbal adéquat et d'un apport d'information proprioceptives découlerait sans doute une technique de formation d'une efficacité supérieure. (Fr. Robaye: Bull. A. R. S. O. M. VI 2, 1960).

## Systèmes de valeurs.

La culture occidentale fait une sorte de devoir à l'individu de centrer son existence sur sa carrière professionnelle. L'Européen passe la plus grande partie de son enfance et de sa jeunesse à préparer un métier. Ensuite, il passe sa vie à se perfectionner, à chercher les promotions. La conscience professionnelle, le sens des responsabilités au travail, la ponctualité, l'efficiace sont valorisés plus que toute autre qualité. Les devoirs du travail passent très souvent avant ceux de la famille ou de l'amitié. Cette extrême valorisation des comportements professionnels, où la plupart des Occidentaux, verraient probablement la marque d'une morale transcendante, provient sans doute de l'organisation même de l'économie. Elle correspond au besoin de sécurité de l'individu dans une société où le travail est généralement plus essentiel pour le satisfaire que l'affection des frères ou des cousins. Il est naturel que le Blanc d'Afrique, issu de cette culture et participant à une entreprise d'expansion qui en est un des fruits les plus typiques, se centre sur l'ambition du rendement, de la production.

La société africaine traditionnelle ne met pas l'individu devant les mêmes impératifs pour s'assurer la sécurité, tant sur le plan de la survie matérielle que de l'approbation sociale. Ce n'est plus un employeur et une certaine forme d'arrivisme professionnel qui symbolisent la sécurité, mais le groupe familial au sens large. Les devoirs envers les membres de ce groupe sont par conséquent plus importants que le travail. La participation à une cérémonie familiale reconcrétise périodiquement les liens affectifs et garantit la sécurité aussi bien au niveau le plus profond de la personnalité qu'au niveau de ses besoins matériels. La transplantation dans une structure économique de type européen n'entraîne évidemment pas, ipso facto, un effondrement du système traditionnel de valeurs auquel se substituerait le système de l'occidental. Aussi assiste-t-on à des mouvements continuels entre la ville et le village : un parent malade, et le Noir éprouve le besoin de rentrer ; s'il ne le souhaite pas vraiment lui-même, il sait que son entourage désapprouvera son absence et il ira au village pour ne pas encourir la condamnation sociale du groupe. Ceci n'est pas toujours compatible avec les vues de l'employeur qui accusera le Noir de manque de conscience professionnelle. Si l'employeur consulté s'oppose au départ, le Noir, de son côté, l'accusera d'inhumanité. L'un et l'autre réagit en fonction de son propre système de valeurs. Le jugement qu'ils portent l'un sur l'autre est inadéquat, mais psychologiquement très compréhensible.

On pourrait multiplier les illustrations. Ces conflits entre systèmes de valeurs opposés ne sont pas, actuellement, que de simples malentendus culturels. L'expérience montre qu'il ne suffit pas d'explications réciproques pour amener un groupe à comprendre et à partager la conception de l'autre. Le problème serait insignifiant si l'un des groupes était motivé par un désir d'identification maxima aux normes de vie de l'autre et était prêt, pour y parvenir, à abandonner ses propres valeurs. Mais, les différences entre systèmes de valeurs sont liées à des différences d'intérêts. Ensuite, il est clair que des individus ne peuvent abandonner leurs systèmes de valeurs les plus traditionnels sur une simple décision rationnelle. Enfin, d'autres facteurs entrent en jeu pour donner à ces conflits la tonalité particulière qu'ils prennent aujourd'hui. Il en est deux qui nous paraissent particulièrement importants, unis d'ailleurs par plusieurs côtés. Ce sont, d'une part, le problème racial, d'autre part, ce que nous pourrions appeler le retour au passé. (M. Richelle: Aspects Psychologiques de l'Acculturation p. 78).

## Sur la culture zande.

Au cours des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, le peuple Ambomu occupait une vaste région, à partir de la rivière Mbomu, sous les souverains Vongara. Ils vainquirent plusieurs peuples étrangers sur lesquels ils établirent leur domination politique et une prédominance culturelle. Le complexe qui en est résulté constitue les Azande, tels qu'ils existent actuellement. Au cours de ce processus ils empruntèrent beaucoup d'éléments aux peuples assujettis, ainsi qu'à d'autres avec lesquels ils entrèrent en contact.

Schweinfurth et d'autres explorateurs avaient l'impression que les Azande étaient principalement des chasseurs, tandis que au cours du siècle présent ils ont été considérés principalement comme agriculteurs. Il est bien possible que du temps des premiers explorateurs l'agriculture ne jouait pas un rôle si important dans leur économie et que ce rôle était encore moins important à des époques antérieures. En effet, leur culture principale, l'éleusine, a été introduite au XIX<sup>e</sup> siècle ; il en est de même de beaucoup d'autres plantes cultivées : variétés de maïs, de sorgho, de patates, de manioc, d'arachides, le millet, les principales légumineuses, et probablement toutes les variétés de bananes.

En dehors de ces emprunts à leurs voisins, il faut tenir compte du fait qu'un nombre considérable des plantes les plus importantes cultivées par les Azande, empruntées à leurs voisins ou non, sont de fait originaires d'Amérique. Elles n'ont donc pu arriver à l'intérieur de l'Afrique avant le XVI<sup>e</sup> s. et selon toute probabilité, pas avant les XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> s. ; certaines même pas avant le XIX<sup>e</sup>, comme le maïs, les arachides, les patates, le manioc et le tabac. Étant donné que d'autres plantes importantes furent empruntées au cours des migrations, il n'en reste pas assez pour constituer une économie principalement agricole telle que celle que les Azande possèdent actuellement. De ce fait, on peut faire certaines conjectures concernant l'évolution historique des institutions politiques. (E. E. Evans-Pritchard, dans *Africa* XXX, 4, 1960; résumé).

## Christianisation d'une coutume bantoue.

*Le docteur en missiologie, P. Walbert Bühlman O. F. M. Cap., bien connu par son ouvrage : « Die christliche Terminologie als missionsmethodisches Problem, dargestellt am Swahili und an andern Bantu-Sprachen » écrit au sujet du « Kilio cha Kikristu » :*

Naissance, mariage et décès sont les trois grands événements de la vie bantoue. Ces occasions forcent précisément le missionnaire à constater que le christianisme est encore trop peu sorti des quatre murs de l'église et n'a pas pénétré assez avant dans les cases et les cœurs des chrétiens indigènes. L'enfant, il est vrai, est baptisé, le mariage se conclut à l'église, les morts sont portés au cimetière, mais tout ce qui arrive avant et après ces cérémonies religieuses plonge encore trop souvent ses racines dans le même paganisme séculaire dont il procède.

La forme traditionnelle du « Kilio » est en grande partie chantage et hypocrisie. C'est par crainte qu'on y prend part : on ne veut pas attirer sur soi la

méfiance des meneurs de deuil ou la vengeance du mort. Les chants du « Kilio » eux-mêmes, s'ils expriment une sympathie humainement bonne, n'ont rien de commun avec la confiance chrétienne ou la foi en la résurrection. Par ailleurs, on ne peut simplement l'interdire, d'autant moins que le christianisme trouve précisément un excellent point de contact dans le soin dont les Bantous entourent leurs morts. Il suffit de rappeler sous ce rapport combien l'Islam attire de monde par ses fêtes funèbres et les rites de ses sépultures.

Les réflexions soulevées par ces faits ont amené la Mission de Ndanda via Lindi, ( Tanganyika ) à publier un « Kilio chrétien ». Des psaumes de l'Office des Défunts ont été traduits et, à l'aide de textes appropriés de l'Écriture Sainte, réunis en une sorte de Matines mortuaires. Il est remarquable combien, dans cette version swaheli, le langage imagé des psaumes avec leur forte expression de douleur et de confiance se trouve à l'aise. L'effet en est encore renforcé par de courts refrains après chaque verset.

La grosse question est : comment l'introduire ? De tels usages ne s'imposent pas. Peut-être pourrait-on obtenir que dans chaque station deux instituteurs, ou simplement deux chantres, aillent chanter ces psaumes et lire ces leçons dans les demeures mortuaires, et que ces refrains, très faciles, soient appris d'emblée par tous les écoliers qui les chanteraient à chaque « Kilio ».

Il pourrait fort bien se faire, contre toute attente, que ce « Kilio chrétien » soit rapidement aimé. Ce serait un très bel exemple de christianisation des usages bantous, qui ne manquerait pas son effet sur les païens et les musulmans.

---

# Bibliographica

## A R S. O M.: Atlas Général du Congo.

La carte de la Force Publique avec notice de 8 p. par F.G.A. Flament (1956, 200 fr.) présente tous les renseignements géographiques concernant l'armée congolaise. Elle sera certainement d'une grande utilité pour les historiens surtout parce que sa parution a précédé de peu d'années certains événements tragiques dont les conséquences perdurent encore.

Le directeur de la Sabena, G. Périer, a établi les cartes de l'aviation, accompagnés d'une notice de 3 p. (1956, 225 fr.). Une carte représente, au moyen de lignes d'épaisseur variée, le trafic hebdomadaire de personnes et de fret tant à l'intérieur que pour les communications avec la Belgique. Les lignes aériennes autres que la Sabena sont également indiquées. Sur une deuxième carte figurent les divers aérodromes avec tous les détails techniques inhérents.

Au spécialiste P. Jentgen nous devons la carte des frontières du Ruanda-Urundi (1958, 280 fr.). De son côté le Dr A. Duren présente, sur deux cartes (1958, 400 fr.) tous les types d'établissements médicaux.

Accompagnée d'une notice 3 p. la carte des Centrales hydro-électriques par G. Geulette (1960, 180 fr.) indique les centrales et les lignes, soit en service, soit en projet. Si peu de régions en sont entièrement dépourvues, on constate leur absence totale dans la province de l'Équateur à cause du manque d'industries et de la situation hydrographique défavorable.

La densité et la localisation de la population dans la province de l'Équateur font l'objet de trois cartes (1960, 750 fr.) établies par le Prof. P. Gourou en collaboration avec M<sup>me</sup> A. Annaert-Bruder qui a écrit la notice explicative. Les tableaux de la population selon les territoires, les secteurs et les groupements donnent tous les renseignements servant de base à l'établissement des cartes : superficie, répartition et division de la population, densité, etc., le tout constituant une source de renseignements extrêmement précieux. On peut, cependant, regretter que parmi les villes ne sont pas compris des centres agricoles d'importance égale ou supérieure à certains postes administratifs.

V. M.

**M D BRYCE: Industrial Development.** 282 p. Mc Graw-Hill, New York  
1960. 7,50 doll.

Comme l'indique le sous-titre il s'agit d'un guide pratique pour accélérer l'é-

panouissement économique. Ce manuel est destiné en premier lieu aux pays neufs ou sous-développés. Conçu comme essentiellement pratique il évite les spéculations et vise à l'aide directe de ceux qui doivent établir des projets de développement ou les exécuter. L'auteur a une longue expérience personnelle des multiples problèmes inhérents à ces travaux, dans divers pays allant des plus hautement industrialisés à ceux qui commencent à peine leur industrialisation. Il a travaillé comme conseiller technique non seulement aux plans économiques mais aussi aux moyens de les financer.

Par ce guide une lacune grave vient d'être comblée. C'est la constatation des erreurs parfois catastrophiques commises par certains gouvernements qui a été un des motifs à pousser l'auteur à entreprendre ce travail. Ce livre permettra d'éviter aux populations déjà pauvres par définition un endettement plus grave découlant de l'inexpérience des dirigeants qui se lancent avec un enthousiasme insouciant dans des voies inconnues et dans des entreprises au-dessus de leurs moyens. Il peut contribuer à éviter des tâtonnements parfaitement inutiles et donc imparadonnables, et à épargner aux peuples jeunes des souffrances superflues.

G. H.

**F. M. PAUWELS : Landhuishoudkundig Onderzoek bij de Jupaliri. 244 p. Ganda-Congo Gent 1960. 300 fr.**

Voici d'une exécution bien soignée et abondamment illustré, le premier volume d'une collection de publications mise en chantier par l'œuvre sociale entreprise dans l'Ituri par l'université de Gand. Le but de l'étude est de rechercher comment il est possible, dans des circonstances concrètes de climat, de terrain et de degré d'évolution, d'adapter les méthodes agricoles d'une population déterminée aux besoins présents et futurs. Comme sujet d'expérimentation et d'étude détaillée l'auteur a choisi parmi les Alur une lignée ordinaire, le segment qui forme la plus petite unité du corps social. Cette entité minimale a fait l'objet d'une étude détaillée et approfondie aux divers points de vue, mais toujours avec le but d'obtenir une meilleure organisation des méthodes agricoles. Cette investigation permet de dégager les facteurs qui sont appelés à jouer un rôle dans la conversion du système traditionnel, de l'économie de subsistance aux méthodes adaptées à l'économie moderne. Elle établit tant les facteurs favorables que ceux qui freinent.

Les grands progrès réalisés durant les dernières années du régime colonial sous la direction d'agronomes compétents fait présager favorablement de l'évolution future. La meilleure preuve du succès de l'action menée par ces spécialistes consiste dans la mentalité des cultivateurs Alur qui tout en étant progressistes pour l'agriculture ont su conserver leur attachement au sol et leur moralité.

G. H.

**P. HOUART : La Pénétration communiste au Congo. 152 p. Bruxelles C. D. I. 1960. 75 fb.**

Ce petit volume bien présenté condense l'histoire des événements du Congo

depuis le jour de l'indépendance jusqu'en novembre 1960 et groupe beaucoup de renseignements et de documents épars dans les journaux de l'époque. Il ne cache ni les erreurs belges (débarquement à Matadi) ni les violences congolaises, tant les voies de faits que l'action psychologique infiniment plus grave tendant à exciter la haine raciale, à semer la discorde, à provoquer l'anarchie administrative et le chaos économique. Il n'est pas plus tendre pour les N. U. dont les meilleurs observateurs mettent de moins en moins en doute la responsabilité dans la détérioration de la crise congolaise à cause de leur désunion et de leurs vues simplistes et utopiques jointes à leur incompréhension des problèmes réels du Congo et à leur haine de la colonisation dont, pour le moment, le représentant était, par chance, la petite Belgique, à la fois bouc émissaire et camouflage tout trouvés pour leurs propres faiblesses. Cette objectivité est d'autant plus méritoire que l'auteur est un ancien admirateur de Lumumba.

De la lecture de cet ouvrage se dégage une pénible impression au sujet de la légèreté avec laquelle beaucoup de bons esprits et surtout de « progressistes » se sont laissé bernés par de beaux discours démagogiques et, sans doute davantage, par l'inclination de leurs sentiments politiques. Les événements ont désillé les yeux de beaucoup, malheureusement pas de tous. On y voit également combien le Congo a été près de devenir colonie russe.

Cet ouvrage ne pouvait manquer d'exciter la haine des communistes démasqués et accusés. Dans une brochure polycopiée l'auteur répond point par point à leur contre-attaque qu'il démontre être un tissu de mensonges et d'insinuations pleines de mauvaise foi, selon la tactique bien connue d'un parti dont la morale est fondée uniquement sur son propre intérêt.

Cette brochure stimule les dirigeants, qu'ils ne relâchent pas un instant leur vigilance vis-à-vis de sirènes dont les cadeaux vénéneux apparaissent si alléchants aux nombreux naïfs de notre monde moderne.

G. H.

**B. LEKENS, O. F. M. Cap.: Ngbandi-Idioticon II. - Ann. Mus. Tervuren, Ling Vol 3, T. II. 1958, 1072 p. 3400 fr.**

Ce volume vient heureusement compléter la série d'œuvres linguistiques sur la langue ngbandi de l'excellent connaisseur de cette langue le R. P. Benjamin Lekens. Nous avons déjà depuis longtemps du même auteur une Grammaire de la langue ngbandi en néerlandais, édité par « Gruuthuse Pers » en 1923 et dont les exemplaires sont malheureusement devenus très rares. C'était une des premières grammaires qui rend un compte minutieux de la signification des tons dans les langues africaines. La grammaire comprenait une liste sommaire de mots néerlandais-ngbandi et ngbandi néerlandais. En 1952 parut dans les Annales du Musée de Tervuren un petit dictionnaire Ngbandi (Français-Ngbandi et Ngbandi-Français) du même auteur. Ce n'était qu'une préparation au grand « Idioticon » dont la première partie parut dans les mêmes Annales en 1955, sous les auspices de la Commission de Linguistique Africaine. Avec le présent volume qui est le Tome II du Ngbandi-Idioticon publié en 1959, on peut sans hésiter affirmer que la langue ngbandi

compte parmi les plus minutieusement enregistrées et les mieux étudiées du Congo. Dans ce 2<sup>e</sup> Tome une heureuse amélioration a été introduite dans la distinction et la succession des sons de l'alphabet. Dans le petit dictionnaire avaient été entremêlées des voyelles distinctes comme *a* et *ā*, et *o* avec *ɔ* et *ɔ̃*. Les consonnes composées formaient un tout avec les consonnes simples, *gb* et *gw* se trouvaient avec *g*, *kpm*, *kpw* et *kw* avec *k*. Maintenant l'auteur a judicieusement séparé les phonèmes et il suit l'ordre logique suivant : *a ā b bw d e ε ē f g gb gw h i ī k kpm kpm kw l m mb n nd ng ngb ngbw ngw nv nw ny nz o ɔ ɔ̃ p r s t u ū v w y z*.

Le présent livre, ainsi que son premier volume, est plus qu'un simple dictionnaire, même plus qu'un dictionnaire explicatif. C'est pourquoi il a été appelé « Idioticon » d'après le fameux « Westvlaams Idioticon » de De Bo où l'on trouve les expressions populaires, les dictons et les proverbes avec toute leur explication et leur signification. Ainsi dans le Tome I, pages 1017-1091, sont classés les proverbes ngbandi sous différentes rubriques ; p. e. tout ce qui se rapporte à : astuce, circonspection, malice, reconnaissance, vol, mort, stupidité, concurrence, famille, patience, chance, malchance, coutume, avarice, bonté, haine, chef, enfants, parents, courage, lâcheté, amour, souffrance, presse, justice, etc. en tout, 1700 proverbes. On y trouve aussi de nombreuses indications ethnographiques du peuple ngbandi, comme p. e. pris au hasard : les différentes sortes de bananes, les danses et les chants, les jeux d'enfants, le travail des champs, les cérémonies des funérailles avec leurs chants, etc.

L'ouvrage a été rédigé en trois langues : ngbandi, néerlandais et français. Chaque mot trouve sa traduction en français, mais les explications plus détaillées sont seulement traduites en néerlandais, ce qui pour les originaires ngbandi ne sera pourtant pas un grand handicap, vu qu'ils comprennent d'eux-mêmes les nuances de leur langue maternelle sans avoir besoin de traduction dans une langue étrangère.

R. M.

**J. VAN DRIESSCHE S.J. : L'empêchement de «parenté» en droit coutumier africain.** Mus. Less. Sect. Missiol. n° 38. Bruges, Desclée De Brouwer, 1959. 311 pages. 180 fr.

Le présent volume reproduit une thèse, défendue par l'auteur à l'Université Grégorienne de Rome, en 1957. La première partie expose les principes de base des règles matrimoniales concernant la parenté chez les populations africaines. Elle est divisée en trois chapitres : La nomenclature parentale chez les populations africaines - Les systèmes de parenté en Afrique - Le mariage africain. La deuxième partie donne une vue générale sur l'empêchement de consanguinité en droit ecclésiastique. Elle est également divisée en trois chapitres : Notions et computation - La consanguinité comme empêchement au mariage - Le fondement de la discipline ecclésiastique. La troisième partie contient un essai d'adaptation de la législation canonique au droit coutumier africain en matière d'empêchements relevant de la parenté. Un premier chapitre explique les principes de l'adaptation en droit canonique. Un second chapitre propose une solution pratique de quelques cas typiques.



Ce bref aperçu nous indique le but poursuivi par l'auteur : élaborer une étude comparative entre les règles matrimoniales du droit coutumier africain et celles du droit canonique. Un sujet aussi vaste et complexe impose des restrictions. C'est pourquoi l'auteur se borne à l'étude du seul empêchement de mariage relevant de la parenté. Il évite de généraliser le résultat de ses recherches, tant que la structure familiale de toutes les tribus africaines n'aura pas été soumise à une étude approfondie.

Pour ce qui concerne la partie ethnologique, le P. Van Driessche se base sur deux études synthétiques de Radcliffe-Brown et sur différentes monographies ethnographiques ( de Beaucorps, de Decker, de Sousberghe, Hulstaert, Van Wing e. a. ) Il s'étend davantage sur la structure parentale des Bakongo qu'il connaît de plus près. Il démontre que les Africains n'établissent pas leur structure parentale d'après les normes européennes de « consanguinité » et « d'affinité », bien qu'ils soient conscients de la différence existant entre ces deux termes. La parenté africaine est une relation sociale plutôt que physique. Ceci explique la nomenclature classificatoire pour désigner les structures parentales ; elle est un moyen de systématiser des relations de parenté pour des raisons sociales. La relation sociale explique également la physionomie particulière des différents systèmes de parenté. La parenté est beaucoup plus étendue en Afrique qu'en Europe. On y appartient soit par alliance, soit par un lien cognatique ou légal. Elle est triée en catégories suivant le système parental adopté. Ce système est presque toujours unilinéal, c'est-à-dire matrilineal ou patrilineal ; il est rarement cognatique. Enfin, tout cet ensemble social détermine les règles matrimoniales valables en Afrique. Il explique l'existence de mariages préférentiels ( cousins croisés, grand-père et petite-fille, lévirat et sororat ) à côté des mariages interdits ( inceste, endogamie clanique, parents classificatoires proches ). Le principe de base qui régit tout mariage autochtone est la conservation de la structure sociale ( primauté du clan sur l'individu ) et l'unité du lignage.

Après cette étude préliminaire et substantielle, le P. Van Driessche examine les règles de la discipline canonique des empêchements de mariage qui se rapportent à la parenté et il explique le système de dispenses en cette matière. C'est la partie la plus étendue du livre ( 145 pp. ), mais elle est indispensable pour comprendre la formulation des lois ecclésiastiques concernant le mariage, et pour se rendre compte que les prescriptions du code prennent parfois une direction très diverse de celles du droit coutumier. En effet, comme le démontre l'auteur, « l'Église a suivi le droit naturel, les prescriptions de la Bible, le droit romain et germanique, pour arriver à une législation propre qui se réfère en tout premier lieu aux conditions de vie sociale d'Occident ».

Ces constatations nous introduisent d'emblée dans la partie la plus intéressante du livre, mais aussi la plus sujette à discussion : celle où l'auteur fait une application concrète des principes d'adaptation aux cas les plus typiques d'interdiction et de préférences en droit matrimonial africain.

Il est certain que les « facultates dispensandi », accordées aux pays de mission, ne peuvent résoudre l'ensemble du conflit qui oppose la législation coutumière à la législation canonique. Nous ne croyons pas que l'auteur ait tort d'écrire que « malgré l'évolution du continent africain, la structure parentale n'est pas, en ce moment, ébranlée à tel point qu'elle risque d'éclater et d'être rempla-

cée par une autre, occidentale ». Cette structure pourra s'uniformiser dans un avenir lointain ; il ne semble pas qu'en des circonstances normales il en sera ainsi dans un avenir tout proche. Ainsi l'auteur propose la suppression de l'empêchement de consanguinité et d'affinité aux degrés qui ne sont pas un empêchement en droit coutumier africain, hormis les empêchements de droit naturel. Il propose également de reconnaître comme empêchements prohibants ceux qui existent en droit coutumier.

La thèse du P. Van Driessche n'a pas la prétention de vouloir donner une solution toute faite aux empêchements canoniques matrimoniaux existant en Afrique. Elle a le grand mérite d'ouvrir une voie nouvelle et de suggérer une réponse plus adaptée aux exigences de l'évangélisation. Il ne nous reste qu'à recommander un livre dont la lecture, austère à première vue, ne manquera pas de récompenser tous ceux qui s'intéressent à la pastorale pratique en Afrique.

H. Van Roy s. j.

**L. TESCAROLI : Poesia Sudanese** 118 p. Editrice Ngirizia Bolamba.  
1961. L. 1 000

Comme n° 12 de la collection Museum Combonianum paraît ce recueil de poésies en diverses langues parlées au Sudan méridional : shilluk, dinka, zande, etc. Pour chaque poésie est donné le texte en langue autochtone suivi de la traduction italienne. Pour chacune des poésies la langue est indiquée. Mais les sources ne sont indiquées qu'en général, ce qui est regrettable.

Le volume est divisé selon le sujet des poésies : religieuses, funéraires, guerrières, érotiques, satiriques, variées. Un appendice donne la musique de nombre de ces poésies, ce qui constitue une addition de la plus haute valeur. L'ensemble est une contribution importante à la connaissance des arts primitifs.

G. H.

**M. TROWELL : African Design** Fisher and Faber London 1960 50 S.

L'auteur déjà connu par un ouvrage précédent sur l'art africain des tapisseries nous introduit ici dans les merveilles des dessins en général. Elle décrit les divers types qui se trouvent en Afrique noire et les groupe selon la nature des matériaux de support : parois, nattes, vanneries, tissus, verroteries, cuirs, Calebasses, bois, ivoire, métal, poteries, la peau humaine dans les tatouages. Un chapitre initial traite de l'attitude et des buts de l'artiste, tandis que le chapitre final présente la synthèse des types de motifs employés, avec une référence à d'autres groupes culturels et un essai sur le symbolisme des dessins où apparaissent surtout la complexité du problème et la difficulté de l'interprétation.

La description est sommaire, limitée à 60 pages de texte, plus des index et une carte géographique indiquant les tribus mentionnées. Mais le matériel est présenté d'une manière plus claire et frappante par une planche en couleurs et 76

superbes planches photographiques reproduisant bien plus du double d'objets d'art et de dessins, contribués par de nombreux musées et autres instituts.

Il ne saurait être question de condenser dans si peu de pages toutes nos connaissances sur le dessin africain. Mais ce volume a le grand mérite de présenter une bonne synthèse et de constituer ainsi un livre de base pour les chercheurs ultérieurs et pour tous ceux qui s'intéressent aux arts plastiques en général.

G. H.

### M. MILHEIROS: *A Familia Tribal*. Museo de Angola. Loanda, 1960, 245 pp.

Un manuel d'ethnologie sur la famille dans les civilisations claniques, rien de plus. Et encore, ce manuel pourrait à peine satisfaire l'enseignement moyen, sa valeur étant trop discutable. Il est permis de se demander pourquoi l'A. a cru bon de remonter aux origines de l'humanité pour faire un mauvais exposé sur la famille. Et d'expliquer au long et au large ce que sont monogénisme et polygénisme. Le volume est divisé en quatre parties comprenant chacune de 5 à 7 chapitres qui débouchent sur un résumé en quelques points pompeusement appelé « conclusion ».

Dans le premier chapitre il combat le transformisme... au nom de la philosophie. L'être humain possède une âme, donc l'Homme a toujours été un Homme. Le stade « homo sapiens » ne peut être considéré comme l'aboutissement d'une évolution à partir d'une phyla commune aux hommes et aux grands singes anthropoïdes. Outre que la philosophie s'y oppose, les différences existant entre les réactions de l'homme et du chimpanzé face aux mêmes excitations démontrent l'impossibilité de ce tronc commun. Teilhard de Chardin doit s'en retourner dans sa tombe. Ne voulant pas nous couvrir de ridicule, nous ne voulons pas même discuter le point de vue de l'A. D'autant que plus loin, il semble tout heureux d'avoir découvert un nouvel argument péremptoire. « L'humanité tolère en son sein les individus parasites (malades et vieillards). Les animaux, non ». Même cette affirmation est fautive : l'A. n'a probablement jamais vu une troupe de chimpanzés ou de cynocéphales emporter ses blessés et même ses morts, hors de portée de l'attaquant. Quant à l'argumentation, elle nous paraît en effet péremptoire de l'incapacité de l'A. à traiter le sujet dans lequel il s'est inconsidérément lancé. Nous refusons d'entrer plus avant dans l'analyse de ce livre absolument quelconque ; contentons-nous d'avertir le lecteur qu'il perdrait son temps à s'y arrêter.

Autre et important reproche : le texte comprend au moins autant de citations que de rédaction originale. Et celle-ci n'est souvent qu'un rappel de certaines thèses conçues par d'autres. A moins que l'A. n'ait eu réellement l'intention de rédiger un manuel, qu'on ne pourrait même pas conseiller.

Nous engageons sérieusement M. Milheiros à lire par exemple « Le Phénomène humain » de Pierre Teilhard de Chardin ou plus simplement la livraison de septembre 1960 de la revue « Scientific American » et plus particulièrement les articles de divers savants.

René Philippe.

**J. BECKMANN : Weltkirche und Weltreligionen.** 197 pp. Herder, Freiburg, 1960. DM. 2,20

Comme le dit le sous-titre, le but est de présenter une vue d'ensemble de la situation religieuse de l'humanité. L'ouvrage est divisé en deux parties : la situation en dehors du christianisme et l'état actuel de l'Eglise catholique dans les pays non chrétiens. Ainsi apparaît plus nettement l'optique de l'auteur : il décrit l'évolution de l'action missionnaire du Catholicisme contre le fond de la situation religieuse pré-existante. Il est ainsi amené à exposer l'état des grandes religions non chrétiennes : islamisme, hindouisme, bouddhisme, religions des peuples primitifs. C'était certainement le meilleur moyen pour présenter la vue la plus objective de la situation des missions catholiques, puisqu'elle est ainsi confrontée avec les forces sur lesquelles elle est appelée à agir directement. C'est ce qui explique que, tandis que les missions protestantes restent totalement hors de considération, les Eglises orthodoxes ne pouvaient être omises à cause de leur rencontre séculaire avec l'Islam. Même les lecteurs qui ont une connaissance déjà avancée de la matière seront particulièrement intéressés par la description des évolutions modernes et de l'activité missionnaire intense des grandes religions non chrétiennes.

La description de l'état de développement de l'Eglise missionnaire suit l'ordre géographique. Quatre cartes noires donnent la situation religieuse des principales régions. Les religions primitives sont désignés sous le terme générique très impropre (parce qu'en grande partie faux) d'animistes. De même il paraît peu justifiable de considérer le confucianisme comme une religion.

Condenser dans ce petit volume la masse de données traitées par l'auteur peut sembler une gageure. Mais on doit reconnaître qu'il l'a merveilleusement réussie. La contrepartie est évidemment que chaque mot porte et que les phrases sont d'une densité telle que la lecture doit se faire d'une manière posée et interrompue ; il ne s'agit pas d'un roman mais plutôt d'un manuel ou d'un cours universitaire. L'œuvre n'en est que plus méritoire. Et ceux qui, pour leur édification personnelle ou pour les besoins de leur enseignement ou de leur apostolat, désirent connaître exactement l'état actuel de la situation religieuse sur un point donné, trouveront dans ce livre ce qu'il leur faut.

G. H.

## Le récit épique de Lofokefoke, le héros des Mbole (Bambuli).

Les Mbole (Bambuli Cf, HULSTAERT: Carte Linguistique du Congo 9 ii. A ne pas confondre avec les Mbole, o. c. 9 n. qui habitent la région de la Lomela-Salonga à l'Equateur.) sont environ au nombre de deux mille et habitent une dizaine de villages situés dans les forêts entre le Lomami et la Tshuapa dans le Nord Est du Territoire de Katak-Kombe. Dans la même région habitent environ deux mille Langa (Cf. o. c. 9 jj. Balanga). La langue des Langa est pratiquement identique à celle des Mbole et ne se distingue que par quelques différences dialectales.

Les Mbole-Langa du Territoire de Katak-Kombe sont apparentés au Kuti du Territoire de Kindu. Le groupe Mbole-Langa-Kuti compte au total environ cinq mille individus.

Les Mbole-Langa se disent apparentés aux Mbòle (Cf. o.c. 9 j. Bambòle) du Territoire d'Opala et parleraient une langue peu différente de ces derniers.

Le Mbole-Langa présente une série de ressemblances lexicologiques et grammaticales avec la langue olombo, parlée sur la rive droite du Congo entre Stanleyville et Basoko (Cfr. J. F. Carrington, Aequatoria, 1947).

Tout comme les Mongo ont leur héros Lianja, les Mbole attribuent une série de hauts faits à Lofokefoke qui se présente sous une forme mi-humaine, mi-animale (rongeur, ikess).

Des récits semblables circulent chez d'autres populations voisines. Ainsi nous avons pu enregistrer des récits épiques au sujet des héros suivants: Lokengé chez les Langa; Lontombo chez les BasiAmba, appartenant au groupe rega (Territoire de Kindu); Kudukess chez les Tetela-Hamba (Territoire de Katak-Kombe).

Notons également deux cas connus à l'Est du Lualaba: le héros Mubela (Rega), le héros Mwendu (Nyanga). Des récits épiques au sujet de ces derniers ont été relevés par le Professeur D. Biebuyck.

En ce qui concerne le contenu, certains de ces textes présentent des traits communs: récits au sujet des ancêtres du héros; la naissance particulière du héros; série de hauts faits; fin souvent tragique.

Quant à la forme, certaines parties sont racontées par le narrateur et les autres sont chantées. L'audience participe au récit et répond en chœur les refrains amorcés par le récitateur

Il ne reste dans la région mbole plus que deux personnes qui connaissent le récit épique de Lofokefoke. Nous donnons ici le texte français de cette épopée qui nous fut racontée en mbole par Mr Esangolongo, ancien juge, habitant du village Omelenge Yause (Territoire de Katak-Kombe) au cours du mois de mai 1957.

Un jour un chasseur était allé à la forêt. A un certain moment il aperçut un grand nombre de femmes assises dans un arbre wanga. Il retourna au village pour raconter ce qu'il avait vu et revint avec un grand nombre de gens qui tous ont voulu monter dans cet arbre. Le premier qui essaya fut Bokungwekotolekoto, « celui qui réside à plusieurs endroits » (espèce d'antilope). En montant il chantait :

Je monte et je descendrai. *Ne lâchez pas !*

Je suis fortement secoué. *Ne lâchez pas !*

Bokungwekotolekoto était cependant vite fatigué et il abandonna la montée.

Le deuxième qui essaya de monter fut Mboloko, aussi appelé Bosua ou Bongombe. Il monta dans l'arbre en chantant :

Je monte et je descendrai. *Ne lâchez pas !*

Je suis fortement secoué. *Ne lâchez pas !*

Mboloko non plus n'y parvint pas.

Après cela l'éléphant que l'on appelle Latalanga, « celui qui écarte les épines de la liane okavu », se mit à monter en chantant :

Je monte et je descendrai. *Ne lâchez pas !*

Je suis fortement secoué. *Ne lâchez pas !*

L'éléphant ne réussit pas non plus et interdit à tout autre animal d'y monter encore. Les animaux envoyèrent Mboloko chercher le rongeur Bakese, également appelé Bonyonga.

Au cours de son long voyage Mboloko devait passer par la région des esprits des défunts pour arriver finalement là où habitait Bonyonga. Mboloko lui raconta l'affaire et ensemble ils revinrent. Ils montrèrent à Bonyonga l'arbre dans lequel se trouvaient les femmes. Bonyonga commença la montée en chantant :

Je monte et je descendrai. *Ne lâchez pas !*

Je suis fortement secoué. *Ne lâchez pas !*

Après de grands efforts, il arriva finalement auprès des femmes. Parmi elles, il en remarqua une, appelée Ngoyakana, qui était particulièrement belle. Il se la réserva et la couvrit de démangeaisons. Quand aux autres femmes, il commença à les jeter une à une en bas.

La première femme qu'il jeta en bas fut prise par le singe Ngoi ; la deuxième par Bokate, le toucan ; la troisième par le rat Lesende. Les autres femmes furent prises par les autres animaux et Mboloko resta seul avec la sienne. Il descendit avec elle et l'écorcha pour enlever les démangeaisons. Après cela, la femme fut belle comme le soleil.

Un jour, au moment de partir en voyage, Bakese dit à sa femme : « Nous voilà partis. Tu verras que les animaux voudront m'arrêter au passage pour se battre avec moi. Alors, pendant que je me battrai avec l'un d'entre eux, il faut chanter comme suit :

N'est ce pas un serpent ? Un animal qui mord aux ventres ? *Un animal qui mord aux ventres !*

Un serpent. *Un animal qui mord aux ventres !*

Il donna ensuite à sa femme une amulette likunda qu'elle devait tenir en main pendant qu'il serait engagé dans une lutte avec un ennemi.

En premier lieu Bakese dut se battre avec l'antilope Mende. Mende ayant aperçu Bakese avec une très belle femme, voulait la lui prendre à tout prix. Un combat s'en suivit au cours duquel la femme chantait :

N'est-ce pas un serpent, un animal qui mord aux ventres ? *Un animal qui mord aux ventres !*

Un serpent. *Un animal qui mord aux ventres !*

Bakess renversa Mende et la tua. Il enleva le cœur de Mende et le donna à sa femme. Ngoyakana mit le cœur dans son panier et ils continuèrent leur route.

Ils arrivèrent chez Nsombo, le phacochère. Celui-ci ne voulait pas non plus que Bakess passe avec cette belle femme et ils se sont battus. Ngoyakana pendant le combat chantait :

N'est-ce pas un serpent, un animal qui mord aux ventres ? *Un animal qui mord aux ventres !*

Un serpent. *Un animal qui mord aux ventres !*

Nsombo fut tué. Bakess lui enleva le cœur et le donna à sa femme. Ngoyakana mit le cœur dans son panier et ils continuèrent leur route.

Successivement l'antilope Mangana, le buffle et l'éléphant subirent le même sort. Bakess se battait avec eux et ils furent tués. Bakess leur enleva le cœur et le donna à sa femme Ngoyakana.

Bakess et sa femme arrivèrent chez Mboloko. Mboloko lui dit : « Je ne me battrai pas avec toi, passe tranquillement avec ta femme ». Mboloko dit également aux autres animaux de ne plus arrêter Bakess au passage. Bakess continua son voyage et arriva à la rivière Bohemba. Il traversa cette rivière et arriva au village Yatolimbo. C'est là que son ami Bosunga, le rat puant, habitait. Avant d'arriver au village de son ami, Bakess dit à sa femme Ngoyakana de ne pas dire : « Il y a une mauvaise odeur ici », pour la bonne raison que c'est son ami qui sent mauvais.

Bakess et sa femme furent très bien reçus par Bosunga. Après deux jours cependant Ngoyakana dit à son mari qu'elle ne voulait plus rester à cause de la mauvaise odeur que Bosunga répandait. Un enfant de Bosunga, qui souffrait du pian et qui passait la nuit dans la même case que Bakess et sa femme, avait entendu les paroles de Ngoyakana et les rapporta à son père disant : « Mon père, la femme de ton ami t'insulte, elle dit que tu répands une mauvaise odeur ». Bosunga se mit en colère et décida de tuer Bakess. Il appela les forgerons du village pour l'aider. Bakess se réfugia sur le toit d'une case. Chaque fois qu'on lançait une lance vers lui, il la saisit et sauta sur le toit d'une autre case. Avec chaque lance qu'ils jetèrent vers lui, à son tour il réussit à tuer un adversaire. Il les tua tous excepté Bosunga. Au cours du combat la femme de Bakess chantait :

C'est un serpent, un animal qui mord aux ventres. *Un animal qui mord aux ventres !*

Un serpent. *Un animal qui mord aux ventres !*

Le phacochère ne peut le renverser. *Un animal qui mord aux ventres !*

Ngoyakana citait le nom de tous les animaux que son mari combattait.

Bosunga appela des gens d'autres villages. Bakess les tua tous de la même façon pendant que sa femme répétait les mêmes refrains. Bakess qui tenait une enclume à la main, descendit du toit et tua un grand nombre d'adversaires d'un seul coup d'enclume. Il les tua tous excepté Bosunga. Ce dernier réussit à tuer Bakess et s'empara de Ngoyakana.

Peu de temps après Ngoyakana était enceinte. Sa grossesse était énorme et elle demandait des choses particuliers à manger : des jeunes feuilles de la liane okavu et des fruits sau (safou). Elle demandait cette nourriture en chantant :

Bosunga, mon époux, la grossesse désire manger des sau et des okavu. *La grossesse désire manger des sau !*

Mon époux. *La grossesse désire manger des sau !*

Bosunga, mon époux. *La grossesse désire manger des sau !*

Bosunga lui apportait ce qu'elle demandait. Chaque fois qu'elle recevait des sau et des okavu, elle ne les mangeait point mais les jetait. Elle fit ainsi pour pleurer son premier mari Bakessé.

Bosunga qui ne cessa de demander des okavu et des sau aux esprits des défunts, fut finalement tué par eux.

Une année entière Ngoyakana pleurait son premier mari Bakessé. Au cours de cette période tous ceux qui avaient été tués par Bakessé ressuscitèrent quand elle citait leurs noms ; aussi entendait-elle des gens pleurer et chanter dans son ventre.

Quand les jours suffisaient, Ngoyakana enfantait successivement :

1. Baselsé ;
2. Katekwa ;
3. Lelango, le coupeur de noix de palme ;
4. Botuli, le forgeron ;
5. Mangana, l'antilope, une très jolie fille ;
6. Bohombo, un chasseur réputé ; il s'entendait très bien avec Mangana et habitait avec elle ;
7. Lofokefoke.

Avant de naître, Lofokefoke demanda à sa mère par où il devait venir au monde. Sa mère lui répondit : « Sors par où tes frères sont sortis ». Il demanda à nouveau à sa mère : « Dis-moi exactement par quel endroit je dois sortir ». Sa mère lui répondit : « Je ne sais pas ce que je dois te conseiller, sors par où tu veux ». Lofokefoke sortit finalement par la jambe. Immédiatement après sa naissance il dit : « Je suis Lofokefoke, ce qui veut dire : celui que l'on ne parvient pas à connaître ».

Lofokefoke avait encore d'autres noms :

1. Nyange lokoka Milenge, *Nyange qui surpasse Milenge* ;
2. Bikonyo ikonyo binyange, *celui qui est blessé par-ci et par-là* ;
3. Bonyonga ise Besonga, *celui qui fait craindre, ère de la femme Besonga* ;
4. Aleko tocwake, *là où il se trouve. n'y va pas* ;
5. Cundw'ambilo kamela tomaamange, kamela tokaukau, *l'extrémité du champ où poussent le manioc et les jeunes feuilles de manioc. (Ces produits qui se trouvent à l'extrémité du champ sont difficiles à enlever. Lofokefoke, en tant que dernier-né, est considéré comme l'extrémité du champ. Il est difficile à atteindre, il est difficile de lui faire du mal).*
6. Nomb'ekilaka batama nja kwesili (?) ;
7. Elila labyanga, ekita lanyongo, *celui qui monte dans l'arbre wang, en descendant il aura des difficultés (Allusion à Bakessé qui monta dans l'arbre où se trouvaient les femmes).*

Lofokefoke est né armé d'une hache, d'une machette, d'un filet de chasse, d'un arc et d'autres outils.

Immédiatement après sa naissance Lofokefoke demanda à sa mère l'endroit où son père était mort. Sa mère lui répondit : « Ton père monta un jour sur un arbre Bolonda, il tomba de cet arbre et mourut ». Lofokefoke lui aussi monta dans un arbre bolonda, se laissa tomber, mais resta indemne.



Lofokefoke demanda à nouveau à sa mère : « Mon père où est-il mort ? ». Sa mère lui dit : « Un jour ton père avait rassemblé des épines, il voulait sauter au-dessus, mais il tomba en plein dedans et mourut ». Lofokefoke fit de même, mais à nouveau resta indemne.

Une fois de plus Lofokefoke demanda à sa mère : « Où est mort mon père ? ». Sa mère lui répondit : « Ton père creusa un puits en forêt, il y mit des lances, il s'y jeta et mourut ». Lofokefoke fit de même et à nouveau resta indemne.

Lofokefoke revint auprès de sa mère et lui posa toujours la même question : « Où est mort mon père ? ». Sa mère lui dit : « Ton père après avoir défriché un grand champ y planta des bananiers et un éléphant est venu les manger. Ton père l'a poursuivi et fut tué par lui ».

Lofokefoke lui aussi alla défricher un très grand champ, allant même jusqu'au fleuve Lomami. Le lendemain matin il retourna et y trouva tous les arbres relevés. Il n'y avait même pas une petite superficie défrichés. Lofokefoke recommença son travail, le lendemain cependant tous les arbres étaient à nouveau relevés à l'exception d'une petite superficie. Lofokefoke y trouva un petit animal occupé à relever les arbres en chantant :

Ekak'isongo lahani. *Sei, sei.*

Ekak'isongo lahani. *Sei, sei.*

Lofokefoke a saisi cet petit animal et s'est battu avec lui pendant quatre mois sans arrêt. Lofokefoke ne réussit pas à vaincre son petit adversaire qui lui disait : « Impossible de tuer, ne sais-tu pas que je possède une force magique ? ». Ensuite le petit animal lui donna un moyen de l'anéantir. Il lui dit de prendre des dyamvu (*fibres de noix de palme*), de les mettre à l'entrée de son repaire et de souffler. Lofokefoke en soufflant parvint à faire un trou immense et réussit à saisir le petit animal farceur et le tua.

Lofokefoke à nouveau défrichait ce même champ pour y planter des bananiers et une fois de plus un éléphant venait manger les bananiers. Sa sœur qui était également sa femme, lui conseilla de ne pas poursuivre l'éléphant. Lofokefoke ne l'écouta pas, poursuivit l'éléphant et réussit à le tuer. Après il l'apporta tout entier chez sa mère. Il appela ses frères pour venir découper l'éléphant. Avant même que ses frères furent arrivés sur place, l'éléphant s'était enfui. Lofokefoke et ses frères se lancèrent à sa poursuite.

Ils le poursuivaient très loin et pendant plusieurs mois. La plupart d'entre eux abandonnaient et finalement Lofokefoke resta seul avec ses amis Kongocwe et Fulungane. Ils continuèrent la poursuite en chantant :

Continuons la poursuite ! *Continuons la poursuite !*

Lofokefoke arriva dans un premier village et demanda aux villageois : « Ne suis-je pas Nyange qui surpasse ? Dites-moi où est parti mon éléphant. » Les gens répondirent : « Nous ne l'avons pas vu. » Lofokefoke et ses frères continuèrent la recherche. Arrivés dans un deuxième village, Lofokefoke dit : « N'est-ce pas moi seul qui dépasse tous les autres ici en force et ne suis-je pas Bikonyo ikonyo binyange, celui qui est blessé par-ci et par là ? ». Il demanda si les gens n'avaient pas vu son éléphant ; ils répondirent par la négative.

Quand ils arrivèrent dans un troisième village, les gens prirent la fuite. Lofokefoke leur cria : « Ne fuyez pas, c'est un éléphant que je poursuis ».

Entretemps déjà sept années s'étaient écoulées et toujours ils continuèrent

leur poursuite au pas de course : Lofokefoke au milieu avec à sa droite Kongocwe et à sa gauche Fulungane. Ils chantèrent :

Continuons la poursuite. *Continuons la poursuite !*

Ils arrivèrent près de la source d'une rivière. Cette source brillait comme le soleil. Lofokefoke dit alors : « L'éléphant doit se trouver dans les environs ». Lofokefoke ne sentait aucune fatigue et continua ses recherches. Non loin de la source il trouva une femme. Il lui demanda : « Qui es-tu ? ». Elle répondit : « Je suis Isekasingi et je suis en deuil ». Lofokefoke demanda : « Le deuil de qui ? ». Elle répondit : « Le deuil de mon époux l'éléphant qui vient de mourir ». Lofokefoke répondit : « C'est précisément un éléphant que je cherche ».

Ils arrivèrent au village de cette femme. Les éléphants mâles étaient au champ ; il n'y avait que les femelles en train de pleurer le mort. Lofokefoke chassa les femmes disant : « Pourquoi avez-vous amené mon éléphant ici ? ». De pure colère Lofokefoke renversa le hangar dans lequel se trouvaient le cadavre et les pleureuses. L'éléphant défunt s'appelait Lsememba lakonga, *celui qui transporte les lances*.

Quand les hommes revenaient des champs, les femmes annonçaient l'arrivée de Lofokefoke. Entretemps Lofokefoke s'était déjà battu avec un éléphant blanc considéré comme le plus puissant des guérisseurs et Lofokefoke avait réussi à le renverser. Depuis ce moment-là tout le monde craignait Lofokefoke et personne n'osa l'attaquer.

Les femmes conseillèrent aux hommes de tâcher de s'entendre avec Lofokefoke. Ils ont pu convaincre Lofokefoke de venir se baigner avec eux dans le marais. Ils avaient l'intention de le tuer mais ils ne lui ont cependant rien fait. En se baignant ils chantaient :

Terre pétrie. *Je verrai comment les éléphants se baignent dans le marais !*

Terre pétrie. *Je verrai comment les éléphants se baignent dans le marais !*

Après cela les éléphants ont joué au jeu de balle avec Lofokefoke. Pour effrayer ses adversaires il s'était armé, non d'un simple bâton, mais d'un arbre wanga tout entier. Pour commencer, les éléphants ont envoyé la balle chez les éléphants blancs ; ceux-ci ont renvoyé la balle chez Lofokefoke. Lofokefoke après avoir intercepté la balle, la jeta vers le soleil où elle resta accrochée. Après ce prodige, les éléphants se sont découragés et Lofokefoke n'eut aucune difficulté à les capturer tous et à les conduire chez lui. En cours de route il chanta :

Des cadeaux pour ma mère. *Des cadeaux !*

Des cadeaux pour ma mère. *Des cadeaux !*

Au village suivant Lofokefoke sortit ses couteaux Longombo et Lolakanga et tua tous les gens qui s'y trouvaient.

Au deuxième village Lofokefoke demanda du tabac. Les gens lui apportèrent du tabac, mais il en demanda davantage car sa pipe était très grande. Entretemps Lofokefoke avait tendu son filet de chasse à l'entrée du village. Il se mit à fumer et une fumée dense se répandit sur le village tout entier ; ceux qui voulaient s'enfuir furent pris dans le filet. Lofokefoke alors chantait :

Un homme qui fume beaucoup de tabac. *Beaucoup, beaucoup !*

Un homme qui fume beaucoup de tabac. *Beaucoup, beaucoup !*

Il tua tous les gens qui furent pris dans le filet.

Dans un autre village Lofokefoke trouva un nombre de Nkumi okonda, membres de l'association fermée des maîtres de la forêt, réunis en conseil. Il commença à chanter :

Voici Lofokefoke. *Celui qui n'écoute aucun conseil !*

Voici Lofokefoke. *Celui qui n'écoute aucun conseil !*

A un certain moment les villageois, comme il est de coutume, apportèrent de la nourriture aux Nkumi. Lofokefoke voulut partager cette nourriture avec eux, mais les Nkumi s'y opposaient. Un combat s'en suivit et Lofokefoke blessa l'un d'eux avec son couteau. Une telle quantité de sang coulait de la blessure que les Nkumi furent pris de panique et prirent la fuite. Ils échouèrent dans le filet de chasse qu'entretemps Lofokefoke avait tendu au bout du village. Ses couteaux Lomombo et Lolakanga tuèrent tous les Nkumi.

Des femmes couraient pour voir Lofokefoke et pour admirer tous les biens qu'il avait avec lui. Lofokefoke, pour plaire, leur donna des cadeaux.

Lofokefoke passa encore par de nombreux villages et arriva enfin près du Lomami. A cause des courants très forts il lui était impossible de passer. Lofokefoke se mit à chanter :

La rivière est difficile à passer. *Difficile à passer !*

La rivière est difficile à passer. *Difficile à passer !*

Ngoyakana, ma mère, ne m'aime pas. *Ne m'aime pas !*

Les eaux du Lomami se sont séparées et Lofokefoke et les siens ont passé le fleuve sans difficultés. Les eaux se sont refermées derrière Lofokefoke qui passa le dernier.

Le premier village qu'ils atteignirent était celui de Ketekwa, un frère aîné de Lofokefoke. Ketekwa a très bien reçu ses hôtes et leur donna du vin en abondance. Lofokefoke qui s'était enivré, détruisit les biens de son aîné et voulut même le tuer. Ketekwa parvint à s'échapper. Alors Lofokefoke chanta :

Je n'ai pas encore tué Ketekwa, je ne tuerai pas les siens. *Je ne tuerai pas les siens !*

Je n'ai pas encore tué Ketekwa. *Je ne tuerai pas les siens !*

Le village suivant était celui de Lelango, un autre frère aîné de Lofokefoke. Lelango lui aussi a très bien reçu ses hôtes. Lofokefoke ordonna aux gens de sa suite de piler des noix de palme et de préparer de l'huile pour le voyage. Lelango aida les gens de Lofokefoke au cours de ce travail. Cela irrita Lofokefoke qui attaqua son frère aîné. Lelango parvint à s'échapper. Lofokefoke à nouveau chanta :

Je n'ai pas encore tué Lelango, je ne tuerai pas les siens. *Je ne tuerai pas les siens !*

Je n'ai pas encore tué Lelango. *Je ne tuerai pas les siens !*

Des cadeaux pour ma mère. *Des cadeaux !*

Des cadeaux pour ma mère. *Des cadeaux !*

Ils arrivèrent ensuite là où habitait Botuli, encore un frère aîné de Lofokefoke. Lofokefoke lui dit : « J'ai du cuivre ici, forge-le ». Il se mit à chanter :

Je n'ai pas encore tué Botuli, je ne tuerai pas les siens. *Je ne tuerai pas les siens !*

Je n'ai pas encore tué Botuli. *Je ne tuerai pas les siens !*

Des cadeaux pour ma mère. *Des cadeaux !*

Des cadeaux pour ma mère. *Des cadeaux !*

Continuons la poursuite. *Continuons la poursuite !*

Après toutes ces aventures, Lofokefoke rentra finalement chez lui. Il avait avec lui des grandes quantités de biens et aussi les éléphants qu'il avait capturés. Après une si longue absence, Ngoyakana, sa mère ne l'avait pas reconnu. Aux éléphants elle dit : « Partez vite, si Lofokefoke était dans les environs, il ne vous épargnerait

pas! ». Lofokefoke alors chanta :

Ngoyakana, ma mère, ne te trompe pas, je suis ton enfant! *Ne te trompe pas, je suis ton enfant!*

Ngoyakana, ma mère, ne te trompe pas. *Je suis ton enfant!*

Par cette chanson, Ngoyakana reconnut immédiatement son fils.

Lofokefoke alla visiter ses champs. Il trouva un bananier abattu. Sur le régime de ce bananier il ne restait plus que quelques bananes. Lofokefoke s'écria : « Je ne mange pas les restants des autres, pour me venger, je mangerai la chair de mon aîné Basèle! »

Lofokefoke alors chanta :

Ce qu'il mangera c'est la chair de Basèle. *Ce qu'il mangera c'est la chair de Basèle!*

Lofokefoke et Basèle se sont battus pendant sept longues années. Les plaines que nous connaissons actuellement sont les endroits où ils se sont battus et les rivières sont les larmes que les héros ont versées au cours de la lutte. Le combat resta indécis et ils abandonnèrent la lutte.

A nouveau Lofokefoke demanda à sa mère où son père était mort. Sa mère le lui dit et Lofokefoke décida d'aller tuer l'antilope Mangana, sa sœur aînée.

Lofokefoke avait un chien appelé Balanganya. Avant de poursuivre Mangana, Lofokefoke attacha un grelot au cou de son chien. La poursuite de Mangana commença et Lofokefoke chanta :

Balanganya. *Io!*

Que nous te suivions jusqu'au bout *Io!*

Le chien poursuivit Mangana qui se fatigua. Après avoir capturé Mangana, Lofokefoke la tua. Arrivé chez sa mère il chanta :

Des cadeaux pour ma mère. *Des cadeaux!*

Des cadeaux pour ma mère. *Des cadeaux!*

Lofokefoke donna l'antilope à sa mère.

Lofokefoke alla à nouveau inspecter son champ et constata qu'un régime de grandes bananes manqua. Il se dit : « C'est Basèle qui l'a pris, je mangerai Basèle ». Il se mit à chanter :

Ce qu'il mangera, c'est la chair de Basèle. *Ce qu'il mangera, c'est la chair de Basèle!*

Basèle. *Ce qu'il mangera, c'est la chair de Basèle!*

Lofokefoke et son frère aîné se sont battus très longtemps et à nouveau le combat resta indécis et ils abandonnèrent la lutte.

Lofokefoke demanda encore à sa mère : « Mon père, où est-il mort? ». Sa mère répondit : « Ton père est allé au ciel, c'est là qu'il est mort. » Lofokefoke appela Mama Esangananene, celle qui garde l'entrée du ciel, afin que celle-ci lui ouvre le ciel, pour qu'il puisse aller se renseigner auprès de Ikələkətə, enfant de Lolua, le danseur.

Les habitants célestes, les gens de Ikələkətə, descendirent sur terre pour aller trouver Lofokefoke. Pendant leur descente ils chantaient :

Ikələkətə de Lolua. *Kələtə, Kələtə!*

Ikələkətə de Lolua. *Kələtə, Kələtə!*

Ils arrivèrent chez Lofokefoke qui leur reprocha de ne pas être venus plus vite. Ikələkətə répondit : « J'avais encore une tâche à terminer pour Basèle Ikoko, le Dieu suprême; voilà pourquoi je ne suis pas venu plus tôt ». Lofokefoke et Ikələkətə se sont longuement disputés, l'affaire passa en jugement et Lofokefoke eut

gain de cause.

Une fois de plus Lofokefoke demanda à sa mère: « Où est mort mon père ? ». Sa mère lui dit: « Une bête féroce l'a dévoré ». Lofokefoke alla immédiatement tendre un piège et il attendait. Le premier qui passa devant le piège fut Mboloko. Mboloko se mit à chanter:

Mon camarade laisse-moi passer, je n'ai pas tué ton père. *Baongela!*

Mon camarade laisse-moi passer, je n'ai pas tué ton père. *Baongela!*

Tous les animaux ont pu passer quand ils chantaient cette même chanson.

Une autre fois Lofokefoke poursuivait la pluie et il réussit à la saisir. Les tonnerres que nous entendons de nos jours, sont les cris que Lofokefoke poussa contre la pluie. Lofokefoke saisit également un petit animal appelé Ikoso; il apporta ce petit animal chez sa mère et chantait:

Des cadeaux pour ma mère. *Des cadeaux!*

Des cadeaux pour ma mère. *Des cadeaux!*

Sa mère dépeça ce petit animal et le mangea.

Un jour Lofokefoke demanda à sa mère l'autorisation de rendre visite à Lilungu, mari de Mboyo, la sœur de Basile à qui il avait donné une flèche. En cours de route Lofokefoke chantait:

Continuons la poursuite. *Continuons la poursuite!*

Arrivé près de l'enclos de Lilungu, Lofokefoke lui dit: « Donne-moi ta mère, que je la tue ». Lilungu répondit: « A peine es-tu arrivé et tu veux déjà faire ainsi ». Lofokefoke partit en direction du village où se trouvait la mère de Lilungu pour la saisir. En cours de route Lofokefoke chanta:

Continuons la poursuite. *Continuons la poursuite!*

Mboyo prépara de la nourriture pour Lofokefoke. Après le repas, Lofokefoke dit à Lilungu: « Je pars ». Lilungu lui donna dix chèvres. Lofokefoke lui dit: « Je n'accepte pas des chèvres, je n'accepte que des choses qui entrent dans mon sac ». Après ces paroles Lilungu prit la fuite. Lofokefoke poursuivit Lilungu qui sauta d'un arbre à l'autre en chantant:

Mboyo, rapelle ton enfant Lofokefoke.

Lilungu est fort, ses ailes sont comme celles d'une chauve-souris.

Lofokefoke réussit à attraper Lilungu. Après l'avoir pris Lofokefoke énumérait ses propres noms:

1. Nyange qui surpasse Milenge;
2. Celui qui est blessé par-ci et par-là;
3. Celui qui fait craindre, père de Besonga;
4. Là où il se trouve n'y va pas;
5. L'extrémité du champ où poussent le manioc et les jeunes feuilles de manioc;
6. Nomb'ekilaka batama nja kwesili (?);
7. Celui qui monte dans l'arbre wanga, en descendant il aura des difficultés.

Lofokefoke saisit Lilungu et tout ce qui lui appartenait et arriva chez sa mère. Il lui donna Lilungu et tout ses biens.

Un jour lorsqu'il était en route pour aller visiter une tante, Lofokefoke entendait le grognement des sangliers. Il tendait immédiatement ses filets et chantait:

Quand Nyange passe c'est dangereux. *Les sangliers grognent!*

Tous les sangliers furent pris dans son filet et il les tua avec ses couteaux appelés Omombo et Lolakanga. Il donna la viande de tous ces sangliers à ses frères. Ceux-ci la portèrent chez leur mère.

Ensuite Lofokefoke est allé chez son aîné Basèle avec l'intention de le tuer. Quand il arriva la-bas, son frère et sa femme étaient allés aux champs ; il y trouva un enfant de Basèle. Lofokefoke dit à cet enfant d'appeler son père et sa mère.

L'enfant se mit à chanter :

Mon père et ma mère, ne venez pas, apportez Shōngō de Bolowa (?).  
*Apportez Shōngō de Bolowa (?).*

Basèle arriva sur place, mais lorsqu'il aperçut Lofokefoke, il fit demi-tour. Furieux de cet accueil Lofokefoke, détruisit tous les biens de son aîné et se mit en route pour aller voir un ami. Il se battit avec cet ami, le tua, prit tous ses biens et les porta chez sa mère.

Trois mois après, Lofokefoke alla à la chasse avec ses frères et sa femme. Ils tendirent les filets de chasse. Au bout des filets, deux de ses femmes, Mwango et une autre, prirent place afin de les surveiller. Peu de temps après un chien poursuivit un animal en chantant :

Balanganya. *Io!*

Suivons jusqu'au bout. *Io!*

L'animal s'échappa à l'endroit où se trouvait un frère aîné de Lofokefoke appelé Bohombo. Bohombo se mit à poursuivre l'animal et disparut. Lofokefoke partit à sa recherche et chantait :

Mon aîné Bohombo a disparu. *Mon aîné Bohombo!*

Il a disparu. *Mon aîné Bohombo!*

Lofokefoke retrouva Bohombo. Tous ensemble ils sont allés vers un autre endroit où l'on cerne le gibier. L'animal s'est à nouveau échappé et Bohombo, une fois de plus, se lança à sa poursuite. Lofokefoke partit à la recherche de son frère aîné en chantant :

Mon aîné Bohombo a disparu. *Mon aîné Bohombo!*

Il a disparu. *Mon aîné Bohombo!*

Encore une fois l'animal s'est échappé et bien là où se trouvait Mwango, une femme de Lofokefoke. Lofokefoke chanta :

Mwango, ma femme, l'animal est passé près de toi. *Mwango, ma femme!*

L'animal est passé. *Mwango, ma femme!*

Mwango alors chanta :

Baelo (=Lofokefoke), mon mari, ma hanche est fracturée. *La hanche est fracturée!*

Est fracturée. *La hanche est fracturée!*

Après cette chasse malheureuse, Lofokefoke et ses compagnons ont pris un médicament pour une chasse favorable et sont partis vers un autre endroit. Ils chantaient :

Botahaimbolo (?). *Il a commencé une palabre!*

Basongwe Boinga (?). *Voici un guerrier, notre enfant!*

La rencontre de Lifoko et de Nkema. *La rencontre!*

La poursuite jusqu'au bout. *Io!*

Un animal poursuivi par un chien. *Ses traces sont obliques!*

Un animal poursuivi par un chien. *Ses traces sont de terre rejetée!*

Venez les yeux. *Que nous parlions!*

Ils ne virent cependant aucun gibier; ils continuèrent leur route et arrivèrent près d'un palmier sur lequel il y avait des noix de palme mûres. Les frères et les enfants de Lofokefoke ont essayé d'y grimper, mais ils n'y parvenaient pas. Fu-

rieux, finalement Lofokefoke y grimpa lui-même.

Le palmier élançé est très haut. *Il secoue!*

Lofokefoke arriva près du régime et le coupa. Pendant qu'il était sur le palmier, il vit un rat qui entra dans le creux d'un arbre olondo. Il dit à ses frères et ses enfants de monter dans l'arbre olondo et de saisir ce rat. Ils chantèrent :

Lokembe lonje ndifs. *Il n'y a pas moyen de passer!*

Lofokefoke devenait furieux, il monta lui-même dans l'arbre et réussit à saisir le rat.

Quelques jours après, Lofokefoke ordonna à ses femmes de lui griller des noix de palme et elles firent ainsi. Quand il avait fini, il demanda à boire. Ses femmes allèrent à la rivière avec dix cruches. Il y avait un tel courant qu'il leur était impossible de puiser et elles chantèrent :

Attendez, les eaux sont agitées. *Pas moyen de passer!*

Lofokefoke partit lui-même à la rivière et l'assécha complètement. Il ordonna à ses femmes de prendre tout le poisson qui se trouvait sur le fond. Il retourna avec ses femmes et les poissons chez sa mère pour les lui offrir, et il chanta :

Des cadeaux pour ma mère! Io! *Ma mère, Io!*

Arrivé chez sa mère il lui offrit tout le poisson.

Quelques jours après, sa mère lui dit d'aller chercher Asangandenyange, un enfant que Lofokefoke avait eu avec Mwango. Asangandenyange était son enfant préféré. Il envoya Kongocwe et Fulungane chercher l'enfant. En route ceux-ci chantèrent :

Continuons la poursuite. *Continuons la poursuite!*

Au premier village où ils arrivèrent, les gens pensaient, en entendant la chanson que c'était Lofokefoke qui arrivait et ils se sont enfuis.

Dans chaque village il fut de même. Arrivés chez Asangandenyange ils l'ont placé dans un hamac et ils sont retournés avec lui en chantant :

Iooko, toi père Nyange! *He!*

Helele! *He!*

Les forêts du père Nyange! *He!*

Les plaines du père Nyange! *He!*

Les biens du père Nyange! *He!*

Quand ils arrivèrent à destination, Lofokefoke était absent. La mère de Lofokefoke les voyant arriver, leur cria : « Partez vite, si Lofokefoke est dans les environs, il ne vous épargnera pas ».

Ngoyakana n'avait d'abord pas reconnu son fils. Asangandenyange se fit connaître et fut très bien accueilli et choyé par sa mère Mwango et sa grand'mère Ngoyakana.

Un jour Asangandenyange demanda à sa grand'mère : « Est-ce vrai que mon père est tellement fort, comme on le dit »? Lofokefoke ayant appris que son fils doutait de sa force, lui dit : « Je suis celui qui dépasse tout le monde en force, te crois-tu peut-être plus fort que moi? »

Lofokefoke dit alors à son fils : « Eh bien, donne-moi le miel qui se trouve dans cet arbre-là ». Asangandenyange monta dans l'arbre, mit la main dans le rayon de miel, mais sa main resta collée et il ne put la retirer. Lofokefoke lui dit : « Toi qui te crois fort, sors ta main ». Asangandenyange ne réussit pas à dégager sa main. Son père lui retira la main et prit le miel.

Une autre fois Asangandenyange se dit à nouveau plus fort que son père. Lo-

fokefoke envoya alors son fils au Lomami avec une petite cruche et lui ordonna d'assécher la rivière. Asangandenyange n'y réussit pas. Lofokefoke y alla lui-même et assécha le Lomami.

Ngoyakana réprimanda son fils Lofokefoke en lui disant : « Ton fils Asangandenyange est à peine ici et tu te dis toujours plus fort que lui ; ne fais pas cela, c'est ton enfant. »

Asangandenyange dit à sa grand'mère : « Si mon père se croit tellement fort, eh bien qu'il aille tuer tous les hippopotames qui se trouvent dans le Lomami. » Ayant entendu cela, Lofokefoke prit son fusil pour aller tuer les hippopotames. Arrivé sur place, il voulait tirer le premier coup, mais fut tué lui-même.

Asangandenyange après avoir appris la mort de son père, décida d'aller tuer tous les hippopotames. Il fut tué à son tour. Les autres enfants de Lofokefoke qui voulèrent aller tuer les hippopotames subirent tous le même sort.

J. JACOBS

Chargé de cours associé, Université de Gand.

Chercheur associé de l'I.R.S.A.C.

avec la collaboration de

B. OMEONGA

et de

E. LUSANDJULA.





# Poème pastoral rwanda.

## Présentation.

La langue rwanda, dont le nom vernaculaire est ikinyarwanda, occupe, dans la classification des langues bantoues établie par M. M. GUTHRIE (The classification of the Bantu languages, Londres, 1948), l'aire 61 de la zone D, sous le nom de Kinyaruanda, et dans celle du R. P. G. VAN BULCK (Manuel de linguistique bantoue, Bruxelles, 1949), l'aire 208, sous le nom de Rwanda.

Les trois principaux genres de la poésie rwanda : dynastique, guerrier et pastoral, se distinguent du langage ordinaire par l'emploi du rythme et d'un style particulier. Contrairement aux deux autres, le rythme pastoral est constant et régulier. Le genre pastoral est donc le seul qui, dans le sens technique défini par M. A. W. De Groot, mérite proprement le nom de poésie. On notera que les compositeurs et récitants rwanda n'ont pas conscience des principes sur lesquels se fondent leurs rythmes.

Nous nous proposons ici de présenter un exemple de poésie pastorale, d'en décrire le rythme selon les principes que nous avons découverts et de formuler les règles fondamentales de ce genre poétique. Nous ne possédons pas une connaissance étendue de ce dernier. Puissent les quelques observations que nous avons extraites d'un échantillon restreint inciter d'autres personnes à approfondir la matière.

Nous avons enregistré le poème à Muhura, Buganza-Nord, en Territoire de Kigali, en mars 1957. Le récitant est un Tuutsi du nom de RUZINDANA, appartenant au clan Abanyiginya - abajiji. L'enregistrement étant médiocre, nous n'avons pas pu transcrire le vers 19. Il nous a été dicté par quelqu'un d'autre ; voilà pourquoi nous décidons de ne pas en tenir compte dans le résultat de notre calcul à la fin du tableau ci-après. D'après les références historiques qu'elle contient, l'oeuvre doit dater du règne de Musinga (1897-1930). Son auteur nous est inconnu.

## Contexte social.

Les conventions de la poésie pastorale ne peuvent se comprendre que dans le cadre social et politique du Rwanda ancien. Une masse d'agriculteurs était dominée par une minorité de pasteurs fortement hiérarchisée, à l'instar de l'aristocratie féodale du Moyen-Age européen. Au sommet de la pyramide se trouvait le roi, possesseur en titre de tout le bétail du pays. Sous lui, de grands chefs auxquels il concédait de grands troupeaux ; puis de plus petits chefs auxquels les précédents concédaient de plus petits troupeaux, et ainsi de suite jusqu'au simple particulier auquel était concédée une unique vache. Tout homme qui acceptait d'un autre ne fût-ce qu'une vache devenait à jamais son vassal, et le lien de vassalité persistait dans sa descendance. Les guerres contre les peuples voisins avaient pour but essentiel de conquérir pour le roi de nouveaux pâturages et de razzier des troupeaux.

Instrument du pouvoir, mesure du prestige social, la vache est au centre des préoccupations de chaque habitant, aux yeux duquel elle incarne tous les idéaux : puissance, richesse, beauté, vaillance. Les troupeaux, comme les guerriers, sont organisés en « armées », et les mérites des armées d'une sorte rejaillissent sur celle de l'autre.

De même que les guerriers ont leurs éloges, qui forment un genre poétique particulier, les vaches trouvent les leurs dans la poésie pastorale. Tout en décrivant proprement leurs qualités physiques, force, taille, beauté, élégance, le poète compare ses héroïnes à des guerriers et imagine des combats fictifs qui ont tourné à leur avantage. Tantôt c'est telle vache qu'il représente comme un éclaireur avisé; tantôt c'est telle autre qui est désignée comme général d'armée; ou encore c'est tout le troupeau qui vole à l'assaut du camp adverse. Il n'est pas plus bel hommage qu'on puisse rendre au propriétaire du troupeau.

Un poème pastoral porte le nom *d'amazina y tinká*, signifiant littéralement **noms**, c. à. d. **éloges des vaches**.

La récitation de poèmes pastoraux avait lieu uniquement à la cour royale, au cours de veillées nocturnes. Sur invitation, les compositeurs, en même temps gardiens de troupeaux, s'y succédaient soit pour offrir au roi leurs nouvelles compositions, soit pour lui répéter les morceaux pour lesquels il manifestait plus d'intérêt. Debout devant lui et l'assemblée de la veillée, deux bâtonnets dans la main gauche, le récitant commençait à débiter le morceau de circonstance.

## INKA YA RUGAANJI.

*Bagacúuts inká ya Rugaanji báyigira ngo :*

*Rutimúurwa - ziri - mu - mihigo -*

*Intwáari-zimaze-kubón-umugabá*

*Rwaa Mugabo w timáramwáagá  
Inseengamihigo y ishemá muri zó*

5. *Ya Rushikaanurandoongozi  
N úumureenz iba muu nziizá*

*Igira n inkeésha mu rwaambariro*

*Rweemá nabúz ahó yaaajorwá.*

*Iruta n intaahira z Imuraámbi*

10. *Izíteeranyije n úiz úrugagá  
Ubwitizá bwaáyimeze ku mubiri  
Igasa n úmwaámi wabyíruts Indúga*

*Uráat amariza y Iinyúbahiro*

*Ubwitirw ingaanzo yazoógeye mó*

## LA VACHE DU VAINQUEUR.

On chante alors la vache du Vainqueur en ces termes.

Celle - qu'on - ne-peut - refouler - quand-elles-se-livrent-aux-défis,

Après-que-les-plus-vaillantes-ont-reçu-leur-capitaine;

Rejeton du Mâle-qui-abolit-la-hargne,  
D'entre elles la plus fière adoratrice des défis ;

5. Fille du Culbuteur-de-vaches-guides;  
Elle est une merveille, elle vit parmi les belles,

Elle a même des grâces à l'endroit de la parure.

La géante, je ne lui ai jamais trouvé de point à critiquer.

Elle surpasse même les championnes de Murambi,

10. Jointes à celles de la Multitude.

La beauté lui a crû sur le corps.

Elle ressemble au roi qui a grandi dans l'Induga,

Qui loue les jeunes mères des Respectables,

Pour qui l'on récite les poèmes qui les ont rendues célèbres.

15. *Ziramúkwiyy izó ku Mukiingo*  
*Ziri mw tyahs-ikiraángirire*  
*Ihór iméneesh abanyakigarama*  
*Itwaara Rweesa-muu-ntaambara*  
*Icúmu risaabyé ku mureenzi*
20. *Bááricuriy imfítizi y inkubá*  
*Iryükoran ittic úmugaámbi*  
*Mu kurikabur imanuka mu gicu*  
*Ni ryó yatúunguje Rukizangabo*  
*Avúgiy inyaambo z Imukáraange*
25. *Ahera mur úyo mbárag árahóra*  
*Azira kuvúg Imbuungiramihigo*  
*Imyaáma y inkub imuhuurira hó*  
*Agwa mu gisagára cy ingabo nziizá*  
*Naánjye mbóony idásá n ábakoni*
30. *Ntiitabaare muu nyámusózi*  
*Njé mu giteérane cy úzo nkubá*  
*Nsaanga zóose ziteeye hamwé*  
*Ari y izitooza gucúr inkuúmbi*  
*Ikavúgwa muu nká zaa Rusiine*
35. *Njé kuzsíingiza ndayibaanza*  
*Ni kó kuyiita Rutebezambuga.*
15. Dignes de lui sont celles de Mukingo ;  
Parmi elles se trouve celle qui domine,  
l'illustre,  
Qui humilie sans cesse les gens des  
plateaux.  
Elle porte Celle-qui-terrasse-dans-les-  
combats.  
La lance qui sied bien à cette merveille
20. A été forgée pour ce mâle tonnerre ;  
Il la porte fièrement sans manquer à sa  
parole ;  
En la lançant, il descend des nues.  
C'est avec elle qu'il a surpris Rukiza-  
ngabo  
Pour avoir chanté les vaches nobles  
de Mukarange ;
25. L'autre resta bloqué sous cette force  
et se tut ;  
Il ne put plus chanter les Quêteuses-de-  
défis ;  
Les clameurs des tonnerres se concen-  
trèrent sur lui ;  
Il périt dans la mêlée des belles  
guerrières.  
Et moi, trouvant qu'elle ne ressemble  
pas aux simples razzieurs,
30. Qu'elle ne va pas au combat parmi les  
paysannes,  
Arrivé au point de rassemblement de ces  
tonnerres,  
Je m'aperçus qu'ils formaient un en-  
semble harmonieux,  
Que c'était elle qui les dressait à tuer  
sur le coup  
Et dont on parle au milieu de celles de  
Rusine.
35. Venu pour les louer, je commençai par  
elle,  
Et de l'appeler « Celle-qui-enfonce-la-  
douille-du-fer-de-lance ».

### Commentaire.

**Titre.** Vainqueur. Nom fictif d'un roi guerrier, tel que Kigeri. Il apparaît dans la suite du texte que le poème n'est pas antérieur à Musinga, successeur de Kigeri.

Les mots de « vache du Vainqueur » constituent donc simplement le nom de la vache, sans désigner son propriétaire.

1. Lors des veillées d'armes, les guerriers se lancent mutuellement des défis sur la vaillance qu'ils montreront au combat. La passion des défis est le propre des âmes belliqueuses. Elles : le troupeau auquel appartient la vache dont on fait l'éloge.
2. Les guerriers sélectionnés pour le combat sont placés sous les ordres d'un officier.
3. Qui-abolit-la-hargne : qui châtie les méchants; comportement d'un bon chef.
5. Vaches-guides : les plus belles vaches formaient l'avant-garde du troupeau. Culbuter les vaches-guides du troupeau ennemi, c'est faire preuve de vaillance.
7. L'endroit de la parure : le front, qui était orné de perles lors des cérémonies.
9. Murambi : lieu où habitait avec son troupeau Ingeyo l'oncle maternel du roi Musinga, nommé Kabare.
10. Multitude : surnom du troupeau Ndush-abandi (« Je surpasse-les-autres »), qui appartenait encore récemment à Ryumugabe, chef de la province Umutara.
12. L'Induga est la province où a vécu le roi Musinga avant son avènement au trône.
14. Poèmes : ingaanzo désigne proprement le lieu où le poète se retire pour composer.
13. Les Respectables : troupeau personnel du roi.
15. Mukiingo : lieu où a vécu le chef Nturo, auquel appartenait le troupeau Uruyenzi.
17. Les gens des plateaux : gardiens d'autres troupes, humiliés par l'infériorité manifeste de leurs vaches.
- 18-19. La lance symbolise la corne de la vache.
20. Ce mâle tonnerre : la vache dont on fait l'éloge.
22. Il descend des nues : image évoquant l'ampleur du geste et la force du coup.
23. Rukizangabo : fils de Nzigiye et gardien attitré du troupeau Ndush-abandi (voir commentaire du vers 10).
24. Vaches nobles : espèce de vaches à cornes particulièrement longues.  
Mukaranga : lieu où vivait le troupeau mentionné au vers 10.
25. Se tut : mourut.
26. **Quêteuses-de-défis** : littéralement **Celles-qui-errent-à-la-recherche-de-défis**.
29. Simples razzieurs : littéralement « gens armés de bâtons ».  
Il s'agit des gens chargés de razzier les vaches ennemies en cas de victoire. Ne participant pas directement au combat, ils étaient méprisés des guerriers.
30. Paysannes : terme à connotation péjorative, évoquant le manque de raffinement.
34. Rusine : gardien d'un troupeau que nos informateurs ne peuvent identifier.
35. Qui-enfonce-la-douille-du-fer-de-lance : qui plonge à fond sa lance dans le corps de l'ennemi.

## Métrie.

Les unités métriques sont deux : la more et le vers.

La more est une unité de quantité vocalique qui vaut une brève ou une demi-longue. La langue rwanda utilise l'opposition phonologique entre deux degrés de quantité vocalique. Ex. :

*guhaga pomper*

*guhaaga être rassasié.*

Dans l'exemple ci-dessus, ainsi que dans la transcription du poème, la voyelle longue est constamment notée par une lettre redoublée. Loin d'être la plus économique, cette transcription est néanmoins la plus commode pour notre propos.

Comme chaque voyelle est le noyau d'une syllabe et que le noyau de chaque syllabe est une voyelle, on peut indifféremment parler de quantité vocalique ou syllabique.

Le mètre utilisé dans notre poème comporte douze mores. Les autres mètres les plus fréquents en comportent respectivement neuf et dix. Lorsqu'un vers commence par une voyelle, celle-ci se rattache phonologiquement à la dernière syllabe du vers précédent, dont la voyelle n'est pas prononcée et ne devrait donc pas être notée dans une transcription strictement phonologique. Fait apparemment exception la voyelle initiale d'un vers quand le vers précédent est précédé d'un arrêt; mais de fait, bien qu'elle soit prononcée, cette voyelle n'est pas comptée comme more, car l'arrêt n'est pas inclus dans la structure du poème.

Dans le tableau ci-dessous, nous avons mis en tête des colonnes verticales le numéro des mores, la case zéro étant réservée aux voyelles initiales de vers; horizontalement, le numéro des vers. Un trait bref représente une voyelle brève; un trait long, une voyelle longue.

Les lettres sous le tableau se réfèrent aux positions que peuvent occuper les longues: la lettre **a**, désigne la première et la deuxième more simultanément; la lettre **b**, la deuxième et la troisième more, etc. Les chiffres de la dernière rangée indiquent le nombre de longues rencontrées dans le poème pour chacune de ces positions. On en déduit que la position des longues joue un rôle important dans le rythme: ici la longue est recherchée, sans être obligatoire; là elle est exclue; ailleurs sa présence est indifférente. Pour bien en juger, il importe de savoir que dans la langue rwanda on rencontre en moyenne une longue pour 3 brèves, et qu'à la fin des unités syntaxiques (groupes de mots ou proposition) qui forment un vers, la longue est phonologiquement exclue.

La formule de présentation qui introduit le poème n'est pas incluse dans le rythme.

### TABLEAU

	0	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
<b>MORES</b>													
<b>VERS</b>		-	—		—		-	-	-	-	-	-	-
	-	—		-	-	-		-	-	-	-	-	-
		—		-	-	-	—		-	-	—		-
5.	-	-		-	—		-	-	—		—		-
		—		-	—		-	-	—		—		-
	-	-		-	—		-	-	—		—		-
		—		-	-	-		-	—		—		-
10.	-	-	—		-	-		—		-	-	-	-
		—		-	—		-	-	-		-	-	-
	-	-		-	—		-	-	—		-	-	-
		—		-	—		-	-	—		-	-	-
15.	-	-		-	—		-	-	-		—		-

	0	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
		-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
		-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
		-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
	(	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	)
20.		-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
		-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
		-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
		-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
25.		-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
		-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
		-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
		-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
30.		-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
		-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
		-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
		-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
35.		-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
		-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-

Position des longues	a	b	c	d	e	f	g	h	i	j
Nombre de longues	15	2	0	22	0	3	6	9	1	12

### Style.

Le style de la poésie pastorale se distingue du langage ordinaire par les traits suivants, dont la plupart se retrouvent avec certaines variantes dans le style des autres genres poétiques.

1) **Phonologie.** Les différents phonèmes d'intonation qui délimitent la phrase rwanda, la caractérisent comme interrogative, exclamative ou énonciative et en marquent la subdivision en sections de phrase sont en principe absents. Font exception le vers final ainsi que ceux au bout desquels le récitant s'arrête occasionnellement pour reprendre souffle: ces vers sont prononcés avec l'intonation descendante d'une fin de phrase énonciative, notée par le point. La limite des vers est marquée par un ralentissement quasi-imperceptible du débit sur la dernière syllabe. Les variations de hauteur (fréquence) de la vibration fondamentale des voyelles, qui dans le langage ordinaire indiquent simultanément l'intonation de phrase (voir ci-dessus) et la tonalité (oppositions phonologiques fonctionnant au niveau de la syllabe), ne se rapportent donc qu'à la seconde en poésie pastorale: elles ne jouent apparemment aucun rôle dans la métrique.

2) **Morphologie.** Le style pastoral fait un usage fréquent de certains types de substantifs qui sont rares dans le langage courant.

### a) Diverses espèces de substantifs complexes.

Le substantif simple de type normal comporte trois groupes de morphèmes : augment, préfixe nominal et thème (ex.: *i-n-ká /inká/ vache*); les deux premiers de ces groupes comportent un seul morphème; le thème en comporte plusieurs ou un seul selon qu'il est ou non dérivé d'un radical verbal. Nous considérons un substantif comme complexe lorsqu'il comporte des groupes de morphèmes supplémentaires. Voici les types relevés dans notre texte.

1) Substantifs composés. Exemples aux vers 3, 4, 5, 23, 24, et 36.

Nous illustrerons la structure de ces substantifs en analysant celui du vers 4 *inseengamihigo adoratrice-des-défis*. Les groupes de morphèmes rencontrés successivement sont:

augment (*i*):

préfixe nominal (*-n-*);

thème (*-seenga-*) comportant un radical verbal (*-seeng-* adorer) et la terminaison (*-a*), morphème particulier aux substantifs composés;

préfixe nominal (*-mi-*);

thème (*-higo*), existant indépendamment du substantif composé et comportant un radical verbal (*-hig-* défier) plus une terminaison (*-o*);

morphèmes suprasegmentaux déterminant la tonalité (haute ou basse selon les cas) du premier radical et du second préfixe ainsi que la quantité de la voyelle du morphème *-a-*.

La hiérarchie de ces groupes s'établit comme suit:

augment plus le reste; le reste se divise en deux groupes comportant chacun préfixe plus thème. Ce substantif composé se distingue d'un groupe syntaxique (groupe de mots) verbe plus complément par ses morphèmes suprasegmentaux et accessoirement par l'absence d'augment devant le second préfixe. Le rapport sémantique entre les deux groupes préfixe plus thème est le même que dans le groupe syntaxique verbe plus complément.

2) Substantifs transposés. Exemples aux vers 1-2 et 17.

Un substantif est considéré comme transposé lorsqu'il comporte au lieu ou en plus des morphèmes propres au substantif, d'autres mots qui dans l'usage normal du langage sont indépendants de lui.

Exemples français: un *m'as-tu vu*, une *Marie couche-toi-là*. Les substantifs transposés gardent telles quelles les particularités morphologiques de chacun de leurs mots; nous les signalons dans l'écriture par l'emploi du trait d'union. L'espèce particulière de transposés représentée dans notre poème est reprise à la poésie guerrière, dont elle constitue le principal trait stylistique.

Ces transposés comportent deux parties. La première est constituée par une des espèces de substantifs à thème dérivé suivants: substantif négatif (exemple au vers 1; voir N° 3 ci-après); substantif comportant un préfixe nominal et un thème formé d'un radical verbal, de la termination *-a* et d'un morphème tonal déterminant la tonalité basse de thème (exemple au vers 17). La seconde partie du transposé est constituée par un groupe de mots qui, dans une construction syntaxique, serait complément du même verbe que celui dont le radical est employé dans la première partie du transposé.

3) Substantifs négatifs. Unique exemple au vers 1:

*Ruttimurwa Celle qu'on ne peut refouler*. Ces substantifs sont une espèce particulière

de dérivés, dont voici la structure, illustrée par l'exemple cité :

préfixe nominal (*ru-*);

morphème de sens négatif *-tá-*;

thème (*-íimírúwá*) comportant un radical (*-íimír-écarter*), éventuellement des suffixes dérivatifs (*w-* de sens passif), la terminaison *-a* et un morphème tonal déterminant la tonalité haute de la terminaison.

Les substantifs négatifs peuvent être inclus dans un substantif transposé. Ils désignent une qualité permanente.

#### b) Substantifs sans augment.

Quelle que soit par ailleurs leur structure morphologique, les substantifs rwanda se divisent en deux espèces : ceux qui ont l'augment et ceux qui ne l'ont pas. Les premiers correspondent **grosso modo** à la catégorie sémantique des « noms communs », les seconds à celle des « noms propres ». Parmi les exemples que nous avons cités dans le passage consacré aux substantifs complexes, il s'en trouve des deux espèces.

L'augment est un morphème composé d'une seule voyelle et qui précède le préfixe nominal.

Ex. : / *intúuro* / chat sauvage (*i-n-túuro*). Le substantif sans augment *Ntúuro* (*n-túuro*) est un anthroponyme masculin. Bien qu'il existe en rwanda un certain nombre de substantifs qui s'emploient toujours comme noms propres, la plupart des noms propres se forment librement, soit à partir du nom commun existant dans le langage ordinaire, soit par transposition en substantifs de groupes de mots de langage ordinaire.

Le style poétique fait de ces substantifs un usage particulier : il attribue aux personnes et aux objets qu'il désigne des noms propres fictifs qui servent à décrire leurs qualités. Exemples aux vers 1, 3, 5, 8, 18, 36.

3) **Syntaxe.** L'accumulation d'une série de sujets juxtaposés au début d'une phrase est caractéristique du style poétique. Dans notre poème, les trois premiers vers forment un sujet, le vers quatre et cinq un second sujet des prédicats exprimés au vers 6. Il serait anormal dans le langage courant d'employer pareille juxtaposition de groupes de substantifs, au lieu de les relier par le mot *na* et, et l'on éviterait par ailleurs de laisser un tel écart entre le début du premier sujet et le premier prédicat.

#### 4) Lexique.

a) **Inventaire.** Le langage poétique ajoute aux mots du langage ordinaire un nombre limité de termes qui lui sont propres. Chargés d'une connotation sémantique élogieuse, ces mots contribuent à conférer au style poétique son caractère de noblesse. Exmples : *umureenzi* (vers 6); *inkeésha* (7); *rweemá* (8); *ingaanzo* (14). Tantôt c'est le radical même qui est poétique, tantôt on crée, à partir d'un radical du langage ordinaire, un mot poétique.

b) **Images.** Un certain nombre de mots sont détournés de leur sens normal pour désigner la vache en soulignant ses qualités. Ces transpositions de sens sont conventionnelles et figées : ce n'est pas en les créant que le bon compositeur se distingue du médiocre. Exemples aux vers 4 (*umugabo* signifie proprement **homme mâle adulte**, avec connotation élogieuse), 16, 20, 22, 25, 27, 28.

c) **Allusions.** Les personnages importants : rois, chefs, troupes, vaches, sont fréquemment désignés de manière indirecte par l'évocation d'un lieu où ils ont vécu ou d'une qualité qu'ils ont témoignée. Ces allusions, comme les images, sont con-



ventionnelles et figées; leur connaissance est indispensable à qui veut passer pour versé en poésie pastorale. Exemples dans le titre ainsi qu'aux vers 9, 10, 12, 24 et 34.

## Bibliographie.

A. COUPEZ - Th. KAMANZI: 1957, *Rythmes quantitatifs en poésie rwanda*, *Folia Scientifica Africae Centralis* (Bukavu), III, 3, pp. 58-60.

A. COUPEZ: 1958, *Les rythmes de la poésie rwanda*, *ibidem*, IV, 3, p. 69.

A. COUPEZ - Th. KAMANZI: 1961, *Récits historiques rwanda*, Tervuren (voir le chapitre 4).

A. W. DE GROOT: 1950 *Structurele versleer*, La Haye.

A. KAGAME: 1951, *La poésie dynastique au Rwanda*, Bruxelles,

Astrida, le 28 juin 1961.

A. COUPEZ,  
Chercheur associé de l'I. R. S. A. C.  
Professeur à l'Université d'Elisabethville  
et au Centre universitaire d'Usumbura.

Th. KAMANZI,  
Assistant de recherche à  
l'I. R. S. A. C.



# La persistance des Tons en Lomongo.

L'article que mon confrère le P. Boelaert a consacré à ce problème sous ce même titre (AEQUATORIA XXIV. 1. p. 11) appelle quelques commentaires pour clarifier certaines positions et opérer certains redressements.

## Considérations générales.

Il y a accord complet sur le principe: une graphie tonale raisonnable se borne à marquer les tonèmes à l'exclusion des phénomènes strictement tonétiques, tout comme pour les sons on n'écrit que les phonèmes sans tenir compte des réalisations phonétiques.

Ce principe a été avancé dans mon dictionnaire. Malheureusement il se trouve, dans cet ouvrage comme dans diverses publications en lomongo, tel les évangiles, pas mal d'exemples contraires. A priori, ceux-ci pourraient être interprétés comme des exceptions. Ce qui semble être l'opinion du P. Boelaert, puisque les applications contradictoires avec la séquence *-nd-* du relatif les font rattacher à la « persistance des tons » — phénomène que ma grammaire sous presse nomme « assimilation (tonale) progressive ». Or, une autre explication est possible: les erreurs de transcription, de copie et de typographie. Un nombre important des cas de contradiction cités dans l'article n'a pas d'autre cause. Il faut avoir pratiqué la notation tonale continue d'un livre entier pour comprendre combien il est ardu d'éviter toutes les erreurs. Pour ma part je n'y ai pas réussi et mon secrétaire pas davantage, tant dans la rédaction que dans les travaux de copie et de correction. Des aides bénévoles dans la correction des épreuves du dictionnaire, pourtant très bons connaisseurs de la langue, ont eux aussi laissé passer plus d'une faute. Cette extrême difficulté de marquer sans erreur ni omission les signes diacritiques sur les caractères est une des raisons majeures pour mon opposition à leur usage continu dans les textes courants — les ouvrages scientifiques n'entrent pas ici en considération. C'est ce même handicap qui motive l'opposition très répandue dans les milieux spécialisés contre l'emploi de signes diacritiques phonétiques pour une orthographe pratique.

Les contradictions relevées par le P. Boelaert dans les ouvrages cités ne font que confirmer la difficulté signalée. Elles ne proviennent donc pas d'une position principielle. Une réédition corrigée devrait s'attacher avec grand soin à éliminer le plus possible les persistances purement tonétiques.

Mais à mon avis on devrait laisser subsister la notation des effets tonaux de la dévocalisation. C'est-à-dire il faudrait marquer le ton rejeté sur le voyelle suivante, lorsqu'un affixe figure dépourvu de voyelle, donc dans sa représentation purement consonantique. D'une part, il ne s'agit pas là d'une assimilation tonale, mais d'une conservation du ton malgré l'absence de son support vocalique « normal ». D'autre part, cette présence du ton d'un affixe dévocalisé est parfois la seule différence entre des formes identiques pour le reste. Comparez

<i>wáto</i> pirogue	<i>wáo</i> fossé	<i>wéli</i> clair de lune
<i>wáto</i> raie	<i>wáo</i> crie	<i>wéli</i> écopeur
<i>áfólangé</i> il n'aime pas	<i>ókúnda</i> tu frappes	
<i>áfólangé</i> il ne l'aime pas	<i>ókúnda</i> il le frappe	
<i>batákota</i> ils n'ont pas coupé	<i>bálúka</i> ils pagaient	
<i>batákota</i> ils ne les ont pas coupés	<i>bálúka</i> ils les pagaient	

En outre, il conviendrait de maintenir la notation des contractions, soit dans le mot composé soit après élision, car elles ne sont pas davantage des cas d'assimilation tonale. Si elles ne sont pas de nature purement tonémique, elles sont plus que de simples phénomènes tonétiques. Ce cas intermédiaire mérite d'être reconnu dans la graphie. D'autant plus que grâce à cette notation on peut retracer la forme originelle et complète des composantes, voire distinguer certaines élisions identiques pour les sons. Cela se vérifie spécialement dans les élisions doubles. Comparez

*ndá eléngé* : *nd'éléngé* à la manière

*ndé la eléngé* : *nd'éléngé* avec raison

Pour les contractions dans les composés :

-*lé* (manger) + *bakiló* (alliés) : *ilákiló* mangeur d'alliés (litt.)

-*wá* (mourir) + *liála* (mariage) : *bowáála* divorce.

## Applications.

Après ces généralités il faut considérer les cas d'espèce relevés dans l'article.

### 1. -nd- intercalaire.

La séquence *-nd-* s'intercale au relatif à formation simple entre le préfixe et la voyelle suivante (initiale de thème ou infixé) qui a alors le ton descendant quand elle est basse dans l'absence de ces consonnes intercalées. Il n'est pas clair si la tonalité descendante doit être attribuée à la persistance des tons. En effet, d'une part elle s'observe pareillement lorsque le préfixe relatif a le ton bas — ce qui se présente dans le style oral. Ex.

*onimbókela* celui qui les tire pour moi (chant).

D'autre part, certains dialectes ont le ton bas après *-nd-*, ce qui constitue un argument en faveur de l'opinion du P. Boelaert. Ainsi on entend :

*bāndalangá* / *bāndalangá* ceux qui les aiment.

De toute façon, il me semble qu'on peut raisonnablement omettre de marquer le ton sur la voyelle qui suit immédiatement la séquence *-nd-* intercalaire. En effet : (1) les infixes sont bas dans tous les autres entourages et certains dialectes maintiennent cette tonalité même après *-nd* ;

(2) le préfixe bas qui est cependant suivi d'une voyelle à ton descendant est réservé au style oral (sans pour cela préjuger de sa découverte éventuelle dans l'un ou l'autre dialecte) ;

(3) il n'y a aucun danger connu de confusion.

### 2. L'Infixe -o (w)-.

L'infixe *-o/ow/w-* de la 3<sup>e</sup> personne du singulier influe sur le ton de la voyelle qui suit et ses variétés vocaliques reçoivent le ton du préfixe précédent. Ex.

*w-ô-sangélé* dis-lui

*tsw-ôw-éta* nous l'appelons

*ão-w-éta* il l'appela.

Dans chacun de ces cas il s'agit manifestement d'une dévocalisation qui pro-

duit une contraction tonale, suite à la règle générale que le ton se conserve même lorsque son support vocalique fait défaut. Par conséquent une graphie logique et soucieuse de l'uniformité doit marquer ce phénomène, tout comme avec les préfixes nominaux, dont des exemples ont été donnés ci-dessus. Les variantes relevées entre les infixes dévocalisés avec ou sans *-l-* intercalaire sont d'origine dialectales *-o-l-ow-/-w-/-ow-*.

Il faut cependant insister sur le fait suivant qui peut éclairer mon confrère. Ainsi on trouve côte à côte selon les dialectes :

*bā-w-ēta-* et *b-ōw-ēta* ils l'appellent.

Comme on le voit, la transcription tonale est forcément différente. Dans la première variété — et cela vaut pareillement pour tous les exemples donnés dans l'article cité n° 2 a) — il n'y a pas d'infixe vocalique et donc pas de contraction tonale, contrairement au second cas auquel se rattachent les exemples de b). Les deux cas se ressemblent seulement par la dévocalisation entraînant le ton montant subséquent. Le manque d'uniformité peut être déploré, mais le dictionnaire a visé à donner les formes telles qu'elles ont été notées dans la communauté linguistique. N'empêche que je suis d'accord pour préférer la variété *-w-*, sans dévocalisation donc du préfixe précédent, comme étant la plus simple et de souhaiter son triomphe dans la langue commune.

### 3. Le Préfixe *nj-*.

La nasale-préfixe représentée par *-nj-* devant une voyelle provoque sur celle-ci, si elle est basse, le ton descendant dans les formes verbales qui ont le préfixe haut. Là aussi il y a des différences d'ordre dialectal. Mais l'assimilation semble de loin l'usage le plus fréquent. De toute façon, le cas c) de l'article cité n'a pas été trouvé ; les exemples donnés sont donc à considérer comme des erreurs de transcription ou de copie.

Conformément aux considérations de principe émises plus haut, la transcription devrait être avec le ton haut sur la nasale et le ton bas sur la voyelle suivante. En effet, il n'y a ici ni contraction ni dévocalisation réelle, mais uniquement assimilation tonale.

L'application doit s'étendre aussi aux cas d'un préfixe bas suivi d'une voyelle haute, mais ce cas rare (qui se présente au futur simple) peut être expliqué différemment, comme le montre la grammaire sous presse : marque *-ifo-* ou *-ifo-*.

Quoi qu'il en soit de ce cas particulier, la règle ne s'applique pas à l'infixe nasale représenté *-nj-* devant une voyelle. En effet, les infixes sont toujours bas, mais la nasale s'assimile tonétiquement à son entourage, comme l'explique plus en détail la phonologie sous presse. De toute façon, cela n'entraîne aucune conséquence pour l'orthographe, qui ne devra donc tenir aucun compte de ce phénomène purement tonétique.

Toutefois une dérogation pourrait être envisagée pour distinguer deux formes tonétiquement différentes dont la transcription uniforme pourrait prêter à confusion :

*/ń-ya-sang-el-a | ńjāsangela* je me dis

*/ń-a-sang-el-a | ńjāsangela* je leur dis.

Mais l'application pratique pourrait se limiter aux contextes réellement équivoques, où alors il faudrait prévoir la transcription tonétique des deux formes, l'une avec *ā*, l'autre avec *à*, contrairement aux autres cas où le ton bas ne se marque jamais.

#### 4. L'Intercalation de -l-:

Ce phénomène s'observe dans quelques formes verbales devant une voyelle initiale de thème ou infixé, dans les mêmes circonstances que *-nd-* du n° 1. Ce cas n'est relevé dans l'article examiné qu'incidemment. Il est cependant probable que dans les publications les deux transcriptions se trouvent; la voyelle basse et la voyelle descendante, tonalités attestées toutes deux selon les dialectes. Un examen systématique n'a pas été entrepris; mais on peut supposer à priori que le copiste aura noté les tons descendants en usage dans son milieu linguistique, à côté de cas où la règle de graphie tonologique aura été observée; tandis que ces contradictions auront échappé très naturellement au correcteur. De toute façon, il n'y a ici aucune difficulté. Il y a manifestement un cas d'assimilation tonale et les voyelles basses sont donc logiquement écrites comme basses, même après *-l-* intercalaire précédé d'un ton haut, comme au parfait affirmatif d'hier et au subjonctif négatif.

G. HULSTAERT, M. S. C.

---

# Documenta

## Evolution du droit foncier.

Bien que les agents de l'Association Internationale Africaine eussent acheté aux autochtones des terres, la législation appliquée et interprétée par la pratique administrative et judiciaire de l'État Indépendant, puis de la colonie belge, refusaient de reconnaître les droits de propriété foncière des indigènes, se limitant à garantir leurs droits d'occupation et d'exploitation sur une partie de leur domaine ancestral. Ces droits étaient attribués aux grandes collectivités (tribus surtout), puis aux chefferies, en ignorant les plus petites communautés: les lignages, qui sont généralement cités par les autochtones comme sujets des droits fonciers. En outre, les droits fonciers étaient interprétés comme collectivistes, et on méconnaissait le vrai titulaire: le patriarche de ces segments minimaux. Pourtant, dans la plupart des peuplades, sinon dans toutes, c'est lui, et non le groupe, qui a l'*animus domini*, la volonté du propriétaire. Ce droit du propriétaire était, cependant, limité par ses devoirs envers la communauté, dont il doit assurer la continuité, l'ordre à l'intérieur et à l'extérieur. Particulièrement, il doit prendre soin que chacun des membres ait l'usage des terres nécessaires à sa subsistance et à celle de son ménage. D'autre part, les membres du groupe possèdent le droit individuel et privatif de continuer à jouir des fruits du travail personnel sur la terre cultivée.

Un des points litigieux parmi les auteurs est la question de l'aliénabilité des terres, qui a généralement été considérée dans les colonies comme un attribut essentiel de la propriété. Les autochtones nient généralement son existence. Mais des faits contraires, quoique signalés sporadiquement, démontrent néanmoins que la condamnation de l'aliénation est plus morale que juridique. D'autre part, divers auteurs ont signalé une tendance à la scission poussée des domaines surtout pour ce qui regarde les droits de pêche.

Le gouvernement colonial a fait de grands efforts pour introduire la propriété foncière individuelle. Une des plus importantes mesures fut l'établissement de ce qu'on a nommé les paysannats indigènes, dont on attendait en même temps une amélioration du niveau économique des populations et un freinage de leur exode vers les villes. L'incompréhension de la part des indigènes, le recours à la contrainte, la négligence de tenir compte des droits fonciers réels des groupes ont conduit, d'une part à une incertitude croissante suivie de la décadence des coutumes en matière foncière, et d'autre part à la collectivisation au lieu de l'individualisme escompté.

Il serait étonnant que 80 ans de ce régime n'aient pas laissé des traces dans les conceptions et le comportement des populations. D'autant plus que les chefs de chefferies et de secteurs ont profité de la protection de l'administration coloniale, qui les avait créés, pour s'arroger des droits fonciers au-delà de leur propre lignage

Et cela était d'autant plus facile qu'ils étaient sinon pas toujours les seuls, du moins les principaux parmi les indigènes appelés à marquer leur accord aux cessions de terres demandées par les Européens. Si pendant les derniers temps du régime colonial la pratique est devenue plus libérale envers les autochtones, les positions principielles n'ont pas évolué. Il est possible que les deux tendances signalées: collectivisation et individualisation se mélangent dans le Congo indépendant. Il n'est cependant pas exclu que les nouveaux dirigeants, qui sont en grande majorité des citadins, ne montrent pas plus de compréhension que les Européens pour le droit foncier de leurs compatriotes ruraux. (E. W. Müller: Zeitschr. vergl. Rechtswissenschaft, Köln, LXIII, 1961).

## Dégénérescence sociale.

« Comme toutes les sociétés noires actuelles, la collectivité diola (Sénégal) se trouve soumise à un véritable mouvement de désagrégation.... Cette dégénérescence se situe au premier chef sur le plan psychologique. » Les réactions sont différentes selon les religions, les âges, les degrés de dépaysement, ce dernier étant le plus caractéristique. « Les sources des transformations culturelles s'installent au cœur même de la société traditionnelle: marabouts, missionnaires, instituteurs, syndicalistes.... ».

Parmi « les causes fondamentales de la dégénérescence ou tout au moins de transculturation.... l'administration coloniale est la première responsable » par la fondation de centres, « la diminution de l'autorité des rois-féticheurs dont on n'a plus conservé que la puissance religieuse. »

D'autres actions de l'administration française sont l'économie nouvelle, l'école obligatoire, l'établissement des routes et la pacification créant des contacts entre communautés différentes, l'introduction de la vie politique et des syndicats.

Un facteur parallèle est l'attrait des villes, surtout évident chez les jeunes générations, qui peuvent ainsi échapper à une vie qu'elles estiment monotone et s'affranchir des liens sociaux et moraux traditionnels, tout en jouissant des séductions et des vanités les plus diverses.

L'interaction de diverses tribus qui entrent en contact et transmigrent à l'intérieur du pays produit une osmose culturelle. Les étrangers qui s'établissent au sein de la communauté sont surtout musulmans, ils exercent une influence corrosive sur l'animisme autochtone.

Au point de vue religieux et moral il y a là de graves dangers de situations plus destructives que créatrices. La « sexualité sociale » fait place à la « sexualité libidineuse ». Certaines agglomérations « ne comportent pratiquement plus de jeunes filles, celles-ci préfèrent mener autre part une vie facile. On comprend aisément pourquoi des villages entiers ont péri ou sont en passe de périr. »

« Dans le domaine familial le changement n'est pas moins radical. » L'autorité du pater familias ne peut que souffrir du complexe de supériorité de la jeunesse. « La désagrégation familiale n'atteint pas toutefois, chez le Diola, la cote d'alarme comme chez les Bakweri du Sud Cameroun britannique où la fidélité dans le mariage est en voie de totale disparition. »

« Le double souci de l'unité et de la solidarité semble également ébranlé... En outre, le courage au travail et le sens de l'opportunité commencent à s'amenuiser ainsi que le sens de la prévoyance... et de l'hospitalité ».

« Ce mouvement de transformation semble absolument inévitable et s'applique à toutes les sociétés noires traditionnelles. On assiste alors... à une homogénéisation des mentalités africaines. Une telle perspective, en un certain sens, est un progrès » au point de vue matériel et pour l'affranchissement à l'égard des forces fétichistes. « Mais, à un autre sens, elle peut être considérée comme un mal parce que civiliser n'est pas réduire à l'unité des civilisations différentes... et progresser n'est pas abandonner radicalement les structures anciennes au profit de besoins arbitraires, toujours irréalisables, et qui ne peuvent créer que des sujets aigris... toute société vivante doit évoluer, mais si le processus de changement est trop accéléré il ne manquera pas de produire quelque monstre ». (Prof. L. V. Thomas: Bull. IFAN Dakar B. XXII. 3-4, 1960).

## Les coutumes familiales

Il ne faudrait pas s'imaginer que dans l'esprit des élites africaines d'aujourd'hui, le respect de leurs valeurs propres confère à tout usage ou coutume du passé un caractère d'immuabilité. Ils entendent bien faire un inventaire critique, indiquant ce qui peut et doit être conservé mais aussi ce qui ne répond plus aux nécessités actuelles. Et ici encore se remarquent des coïncidences heureuses entre certaines exigences du christianisme et de la volonté d'évolution d'une partie bien plus large de la population. Relevons quelques exemples dans le domaine des coutumes concernant la famille: le matriarcat, la dot, la liberté du choix des époux, autant de sujets à l'ordre du jour depuis des années dans les préoccupations chrétiennes.

En février 1959 encore, ces thèmes furent au programme de la session d'études organisée à Treichville (Côte d'Ivoire) par l'Action Catholique des Familles, particulièrement développée et dynamique dans ce pays. Des réformes concrètes y furent proposées, aux chrétiens d'abord, mais aussi au Gouvernement, et une grande campagne fut lancée pour tenter de faire bouger l'opinion publique dans le sens des réformes souhaitées.

Le mois suivant, le Parti Démocratique tenait congrès à Abidjan. Le président de l'A. C. des Familles, M. Joseph Amichia, y exposa et fit applaudir chaleureusement les propositions de son mouvement. Entre autres résolutions excellentes sur le rôle de la femme, le congrès du P. D. C. I. demanda « la suppression totale du matriarcat, de la dot sous toutes ses formes, du mariage dit forcé ».

En juillet, c'est sur un plan plus large, l'Union des Femmes d'Afrique Occidentale qui attire l'attention sur ces mêmes problèmes à son congrès de Bamako. L'U. F. A. O. est un « mouvement à caractère social qui a pour but la promotion de la femme africaine », sans appartenance politique, religieuse ou autre. Les résolutions générales de ce congrès réclament, elles aussi, « l'abolition de certaines coutumes néfastes, l'institution du mariage civil qui garantit les droits et les devoirs la suppression du mariage précoce, le consentement obligatoire des époux, la suppression de la polygamie dès 1960 ». (Église Vivante, XII n° 3-4, 1960 p. 273).



## Empires africains.

L'Afrique est peut-être le continent le plus anciennement habité. C'est un monde usé plutôt qu'un monde neuf. Ce fut, toutefois, un monde relativement fermé, aimant peu la mer où il ne s'aventura jamais. Les empires ont souvent poussé comme des champignons et disparu comme eux. Extension foudroyante et fragilité, telles sont leurs caractéristiques communes.

L'empire du Ghana doit ce nom au souverain, qui devint ensuite celui de la capitale. Selon les écrivains arabes du X<sup>e</sup> s. il était situé à la limite nord des Noirs probablement à environ 300 km. au Nord de Bamako, donc loin du Ghana actuel qui n'a repris ce nom que grâce à une entorse à la géographie et à l'histoire, comme le montre en outre le nom de ses habitants Soninke ou Sarakole, qui prétendent tirer leur origine d'un croisement entre Blancs et Berbères. Sa richesse provenait d'une part de ses mines d'or du haut Sénégal, d'autre part de son actif commerce trans-Saharien. Selon El Bekri la ville de Ghana possédait encore au XI<sup>e</sup> s. le monopole de l'or. Un chef religieux venu de Ghana soumit les pays situés au Nord, y compris le Maroc et le Sud de l'Espagne, fondant l'empire éphémère de Almoravides. L'empire du Mali succède au Ghana, mais a son origine chez les Mandé du cours supérieur du Niger dans l'actuelle Guinée. Son apogée se situe au XIV<sup>e</sup> siècle sous le grand Gongo Moussa.

L'empire Sonrhai est attesté dès le X<sup>e</sup> siècle. D'abord concurrent du Ghana, puis vassal du Mali, il s'en libère au XV<sup>e</sup> s. Sa capitale est Gao sur le Niger, dans le Mali actuel. La richesse fabuleuse de ses souverains excite les envies des sultans du Maroc qui, avec des armées de mercenaires espagnols, lancent plusieurs expéditions, dont la dernière en 1651 achève la ruine de l'empire sonrhai.

Les villes des Yoruba de Nigérie étaient les centres de civilisation qui suscitaient l'admiration des navigateurs portugais et hollandais du XVI<sup>e</sup> s. Mais elles n'ont pas donné origine à des empires. Des civilisations de l'Est africain, dont il existe des ruines imposantes comme à Zimbabwe, on ignore pratiquement tout; comme aussi des royaumes de cette région (Monomotapa, Sofala, etc.) que les Portugais trouvèrent en pleine décadence. (C. Antoine: Sciences et Avenir août 1960).

*Le Congo a connu les empires aussi éphémères des Baluba, des Bayaka, des Bayéke. Le royaume Kongo de S. Salvador a duré plus longtemps grâce à l'appui des Portugais. Le seul empire congolais qui a connu une longue existence, jusqu'à nos jours, avec une excellente organisation et une floraison artistique admirable, est celui des Bakuba (Réd.).*

## Démographie.

La démographie congolaise se caractérise par son dynamisme. Bien que la mortalité y soit encore relativement élevée (2%), le Congo manifeste une natalité très forte dont résulte un accroissement de 2,3% par an. A ce taux d'accroissement la population doublerait son effectif en une trentaine d'années. Un taux d'accroissement qui s'approcherait de 3% par an dans un avenir relativement proche est très plausible. Un pareil accroissement soulève des problèmes économiques et sociaux assez graves.

L'intensité du mouvement géographique varie suivant les régions. Dans de nombreux districts tels que le Bas-Congo, les Cataractes, le Kwango, le nord et le sud Kivu, dans de nombreux territoires du Katanga et dans le nord-ouest de la province de l'Equateur, l'accroissement démographique atteint d'ores et déjà un niveau extrêmement élevé de 2,5 à 3% par an. Dans certaines régions, plus particulièrement le Bas-Congo et surtout le Kivu, la densité de peuplement atteint un niveau élevé au point de manifester des signes de surpopulation. Dans quelques foyers d'infécondité, totalisant environ 8% de l'ensemble de la population congolaise, la natalité ne suffit pas à compenser une mortalité qui est à peu près du même ordre de grandeur (en-dessous de 2,5%). Les populations où la situation démographique est le plus critique sont celles qui occupent les districts des Bas-et Haut-Uele, dans le Nord de la Province Orientale. Les districts de l'Equateur, du Maniema et de la Tshuapa se redressent. Ces populations ont été sauvées grâce à une action économique et médicale menée avec beaucoup de vigueur par le Gouvernement, ces dernières années. Le territoire de Befale en offre un exemple typique. Cependant il faut ajouter que l'équilibre démographique de ces populations n'est pas encore atteint à l'heure actuelle et qu'elles doivent continuer à faire l'objet d'une assistance médicale tant que les facteurs de l'infécondité, notamment les maladies vénériennes, ne seront pas entièrement extirpés.

Le ralentissement de l'expansion démographique dans les centres urbains doit être attribué à un affaiblissement très net de l'immigration d'origine rurale, qui est expliqué à son tour par les difficultés que rencontrent actuellement les ruraux à se faire embaucher dans les villes. En regard d'une mortalité qui est pratiquement aussi faible que dans les pays les plus avancés (1%), on a une natalité qui se situe à un niveau supérieur à 5%, ce qui représente un accroissement naturel de 4% environ. Une aggravation des incidences financières (charges sociales, logement) de ce mouvement démographique dans les centres est à prévoir. (A. Romaniuk: Zaïre, 13, 6, 563-626, 1959).

## Monitrices.

La réunion des experts de l'UNESCO à Cotonou en 1960 s'est occupée de la question du personnel enseignant pour les filles. A côté de la répugnance de certains groupes (tels les Musulmans) à confier les filles à des instituteurs, on constate que ceux-ci ont une tendance à négliger les filles dans les classes mixtes. Il est difficile de trouver un nombre suffisant de monitrices. Il y a un retard dans l'instruction primaire des filles et un manque d'établissements appropriés. La faible fréquentation scolaire des filles ne permet pas la sélection nécessaire pour peupler les écoles normales. La formation insuffisante jointe au nombre restreint fait que les classes inférieures sont attribuées à des monitrices incapables, avec la conséquence inéluctable de la baisse générale du niveau des études, situation d'autant plus regrettable qu'il s'agit des bases de toute l'instruction.

Diverses solutions ont été cherchées par les divers pays neufs d'Afrique. L'augmentation des établissements n'a pas donné le résultat escompté, à cause du retard des femmes en général. Un meilleur effet semble réservé aux cours du soir

instaurés par exemple en Nigeria. Il reste cependant l'obstacle social et économique qui effraie beaucoup de candidates. Le tout conduit à un recrutement très inférieur dans les divers pays nouvellement indépendants. Par endroits il est même tombé très au-dessous du chiffre atteint pendant l'époque coloniale.

Mais ce n'est là qu'une face du problème. Il faut encore arriver à garder les monitrices assez longtemps pour justifier les efforts et les dépenses dans leur préparation. Le mariage, souvent précoce, met normalement un terme à la carrière, juste au moment où l'expérience acquise va donner ses fruits. Le problème a trouvé une solution partielle là où les missions catholiques ont pu former un nombre de religieuses autochtones pour l'enseignement.

Dans certaines contrées la femme continue d'enseigner après son mariage, par exemple à Zanzibar, et en Afrique centrale britannique. Mais même alors les besoins de la maternité causent beaucoup d'absences, de remplacements et donc d'irrégularités dans l'instruction. Cependant, il faudrait faire des efforts pour conserver les services de monitrices mariées le plus longtemps possible, quitte à chercher des arrangements pour limiter les inconvénients. (African Women IV. 1. Dec. 1960).

## Scolarité en Afrique.

Il semble utile de rappeler une statistique tombée en oubli trop tôt.

Pays	Année	Elèves par 1000 habit.	Pays	Année	Elèves par 1000 habit.
Ghana	1955	116	Madagascar	1956	69
Congo	1955	101	Nigeria	1956	57
Rhodésie-N.	1955	91	A. E. F.	1955	32
Kenya	1956	76	Sierra-Leone	1956	31
Ouganda	1956	73	A. O. F.	1955	17

## Impressions Israéliennes.

À la retour d'un séjour de six mois à l'Institut Afro-Asiatique de Tel-Aviv, M Soumahoro, jeune fonctionnaire et militant de la Centrale Nationale des Travailleurs Croyants de Côte d'Ivoire, a déclaré: «... L'agriculture est, comme on le sait, entièrement contrôlée par les villages collectivistes et coopératifs. Les Kiboutzim collectifs sont certainement les réalisations les plus spectaculaires et les plus hardies. Je pense quant à moi, que la solution des villages coopératifs, avec maintien de la propriété privée et des conditions de vie individuelle, écoulement collectif de la production, sont la solution israélienne la plus adaptable à nos jeunes pays africains, tout pétris encore d'esprit communautaire et de respect de la personnalité individuelle...

L'expérience israélienne est dans sa totalité un exemple dont nous, jeunes Africains, devons tirer le maximum d'enseignement. C'est l'exemple d'un pays qui a réussi, à force de travail, à acquérir son indépendance économique après son indé-

pendance politique, couvrant non seulement la totalité de ses besoins agricoles, mais réussissant à exporter une part notable de sa production, et tout ceci grâce au travail acharné des Israéliens. C'est surtout ce que nous avons à en retenir. » (Afrique, n° 2).

## Aide aux pays sous-développés.

Pour développer l'économie d'un pays il n'y a pas d'autre méthode que la formation de capitaux. Que le pays soit communiste, socialiste ou sous le régime de la libre entreprise, le processus ne varie pas. Seuls diffèrent les moyens d'obtenir ce capital. Cette vérité essentielle déplaît à nombre de dirigeants et d'augures économiques dans les pays sous-développés. Diverses panacées sont appliquées ; quand elles échouent d'autres leur sont substituées. En attendant, on perd un temps précieux et la pauvreté augmente.

Il existe trois grandes sources de capitaux : le financement public international, le financement privé étranger et le financement interne. Ce dernier est de beaucoup le plus important. On ne jure maintenant que par les financements internationaux, comme si les capitaux de l'étranger avaient une valeur supérieure. Et pourtant le total des sommes allouées par les organismes internationaux et les pays évolués ne représente qu'une goutte d'eau dans la mer des besoins mondiaux. Bien plus, ce total n'a aucune chance d'augmenter de façon appréciable. La prospérité dont jouissent les pays industrialisés a été créée par leurs populations et celles-ci possèdent les moyens de s'opposer à toute tentative pour les en frustrer.

Les subventions étrangères peuvent aider à la constitution d'un capital brut. Mais leur utilisation reste souvent sujette à caution. Les bureaucraties des pays sous-développés sont toujours inefficaces et généralement corrompues. Toute la meilleure volonté du monde ne changera rien à ce fait. D'où une bonne proportion de dépenses improductives. De plus, cette aide en vient à être considérée comme pouvant remplacer l'effort à l'intérieur du pays.

Le capital privé étranger ne présente pas autant de danger. Mais les investissements sont restreints et, en outre, les gouvernements s'efforcent souvent de les empêcher d'entrer.

Tous les pays évolués se sont industrialisés en grande partie par leurs propres moyens, quel que soit le régime : capitalisme libéral, capitalisme d'état, ou communisme (pour ce dernier les expropriations, les restrictions de consommation, les salaires bas, le travail forcé ne sont en effet que des moyens pour former du capital au service de l'état). Mais pour le financement intérieur, trois conditions doivent être remplies : atmosphère propice, esprit d'entreprise et bas salaires. Les deux premières sont rarement réunies dans les régions sous-développées ; en revanche, on y trouve la troisième. Dans ces pays les salaires réels sont bas parce qu'ils sont la résultante directe de l'investissement et les capitaux n'augmentent qu'en raison des profits continus et stables réalisés.

Les grands complexes industriels d'Europe et d'Amérique ont été édifiés grâce à deux facteurs : la sueur de travailleurs mal payés et les investissements de chefs d'entreprise ou, dans le cas de la Russie, de l'état. On peut le déplorer, mais c'est

un fait. Il est aussi regrettable que la misère et l'analphabétisme existent. Mais c'est encore une réalité indéniable qui ne peut être altérée que par le travail productif. Cependant les pays sous-développés veulent ce qu'il y a de mieux dans les deux hémisphères. Ils réclament des salaires élevés et de coûteuses organisations d'assistance sociale, en même temps qu'un rapide développement industriel. Ils demandent l'impossible.

Certains pays ne pourront jamais être des puissances industrielles parce qu'ils manquent de la main-d'œuvre qualifiée, ou des matières premières, ou du cadre social approprié. Cela n'a pas empêché tels pays européens agricoles de parvenir à un niveau de vie très élevé en utilisant la division internationale du travail. De même les pays sous-développés, même voués encore longtemps à une pauvreté relative à cause de la surpopulation jointe au manque de matières premières, peuvent cependant relever leur niveau de vie. Ils peuvent le faire par la méthode communiste plus appropriée pour les bêtes que pour les hommes, en foulant aux pieds la dignité humaine et l'initiative individuelle. Ils peuvent le faire aussi sous un régime de liberté, par le travail, l'honnêteté, le rendement, l'initiative personnelle, le réinvestissement des bénéfices, l'état se bornant à améliorer la situation générale et les sous-structures. Ce n'est pas une recette de justice sociale, mais de développement économique. Cependant il est instructif de constater que les pays qui connaissent le plus haut degré de justice sociale sont précisément ceux qui dans le passé ont appliqué cette recette. (condensé selon le Prof. N. Bailey dans Columbia University Forum).

## Une étude de valeurs en Urundi.

L'ethnophilosophie se propose de reconstruire le système de valeurs des sociétés étudiées à partir des jugements de valeur portés par leurs membres et à partir de leurs motivations. Les valeurs de la société rundi se réfèrent à une hiérarchie: Dieu, le Roi, les Supérieurs (Tutsi), les Inférieurs (Hutu), les parias (Twa). La supériorité est donnée par la liberté de volonté jointe au pouvoir de donner. Inversement l'inférieur est tenu de demander. Il prépare sa demande en rendant des services et en offrant des cadeaux. Le supérieur n'est pas tenu d'y répondre, mais s'il se montrait avare il perdrait son décorum. Les cadeaux sont définitifs, sauf pour le roi qui a toujours droit de reprise. Les autres valeurs, surtout chez les supérieurs, sont l'élégance, l'éloquence et l'astuce. Un Rundi est obligé moralement et naturellement enclin à aider ses parents et voisins quand ils sont dans la peine. (E. M. ALBERT: Cah. Et. afr. 2, mai 1960).

## L'Apologie de la « Négritude »

Il nous semble que le journalisme congolais va entrer ou est entré dans le stade constructif. Le complexe d'infériorité de l'homme noir diminue de plus en plus. Ce stade s'inaugure par ce que les Noirs désignent avec humour et fierté: « La Négritude ».

Certes, le Congo n'a pas encore une élite intellectuelle suffisante et capable

d'expliquer et de réaliser ce credo de la « Négritude », mais rien n'est plus faux que de nier que ce terme recouvre une certaine réalité. Il est étonnant de constater que même ceux qui prétendent être les connaisseurs de l'âme africaine ne voient dans cet élan qu'un tiraillement interne qu'éprouve l'élite noire. Au lieu de prêter main forte à cette élite pour la construction d'un humanisme négro-africain, d'aucuns ne voient dans ce journalisme de Négritude que des déclarations vagues, un journalisme empreint des mots grandiloquents et ronflants cherchant à éblouir la masse populaire...

Lorsque, dans ce journalisme, les Noirs parlent de retour aux sources africaines, cela ne veut pas dire qu'il faille rejeter toutes les valeurs occidentales. Comment les Africains pourraient-ils opérer la synthèse entre l'Occident et l'Afrique noire sans faire le recensement de leurs anciennes cultures? se couper du patrimoine ancestral, conduit à priver la civilisation africaine de demain de certains de ses éléments fondamentaux...

Si, dans leurs écrits, ces journalistes congolais ou les autres Africains, font l'apologie systématique de la Négritude, c'est pour convertir leurs frères qui persistent à croire que la civilisation occidentale est la seule qui puisse avoir des valeurs culturelles et qui pensent que les Nègres n'ont pas eu de culture.

D'autre part, les journalistes africains ne peuvent pas renier le phénomène d'acculturation et préconiser une coupure radicale avec la civilisation occidentale. Parce que l'acculturation se produit parfois d'une façon inconsciente et inaperçue. En effet, par le fait que le Congo accepte une assistance technique étrangère, l'acculturation par le truchement de l'enseignement et d'autres moyens s'accomplira malgré la volonté de ceux qui prêcheraient l'orthodoxie de la civilisation africaine. Nous ne concevons pas une civilisation qui puisse demeurer toujours insensible à l'apport de certains éléments extérieurs.

Un observateur honnête et sincère doit reconnaître que la civilisation congolaise de demain sera métissée, mi-européenne et mi-africaine. Il est encore trop tôt pour dire laquelle des deux civilisations aura la prépondérance sur l'autre. Cette civilisation s'exprimera dans certains concepts, que les personnes éduquées dans d'autres cultures trouveront peut-être imprécis et vagues, mais qui, en réalité, traduiront tout un univers de pensée...

Au lieu d'être des « aliénés » du monde des Blancs, les apôtres de la « Négritude » sont plutôt les devanciers de leurs camarades; devanciers qui n'ont pas peur d'affronter l'effort que réclame la réalisation d'une synthèse. Certes, le Congo n'a pas encore donné des Jacques Maritain ni des Gandhi, mais il n'est pas impossible que la jeunesse actuelle qui étudie la philologie africaine et la philosophie bantoue puisse dans dix, vingt ans, donner un penseur congolais qui saura opérer cette synthèse.

Au lieu de se nourrir d'idées dépassées et de considérer le journalisme de négritude comme une haine et un dédain de l'occident, on doit plutôt se réjouir de cet essai des négro-africains de vouloir donner au monde noir l'esprit polyvalent dont on ne pourra se passer dans la civilisation planétaire que nous allons inaugurer demain.

## L'Enseignement libre et les Catholiques.

Mon avis est q'un père de famille croyant a droit à la possibilité de faire donner à ses enfants une éducation et un enseignement où sont préservé et mis en valeur ce qui, pour lui, est l'essentiel - et cela sans avoir à s'imposer des charges supplémentaires. Cette liberté figure d'ailleurs dans la Déclaration Internationale des Droits de l'homme et des familles. Autant l'idée d'un enseignement confessionnel obligatoire m'indignerait, autant le pluralisme me semble-t-il s'imposer, car le caractère encyclopédique de l'enseignement, même primaire, nécessaire aujourd'hui, implique, pour une école qui se veut neutre, à tout le moins des silences ou des réticences. Des cours de religion, ajoutés à l'enseignement neutre, ne peuvent être qu'un palliatif. Ce n'est pas avec un ballon d'oxygène, de temps en temps, qu'on sauve une respiration.

L'intolérance a longtemps consisté à imposer une foi déterminée. Elle peut consister, tout autant, à empêcher cette foi. On dira que permettre l'enseignement confessionnel, c'est imposer une foi à certains enfants qui auraient pu choisir. A ce compte il faudrait leur laisser choisir leur langue et leur pays, et, pour assurer la liberté de ce choix, les faire voyager sans cesse et parler esperanto. Le choix appartient aux parents, à leur amour et à leurs sens des responsabilités. (Ecclesia n° 146).

---

# Bibliographica

**J. J. GONÇALVES : O Islamismo na Guiné portuguesa.**  
Agência Geral do Ultramar Lisboa 1961. 222 p.

Comme l'indique le sous-titre il s'agit d'un essai socio-missirologique. Un chapitre préliminaire décrit brièvement les moyens et les méthodes de catéchèse et de propagande des musulmans en Afrique subsaharienne: écoles coraniques, prédication par les commerçants ambulants, propagande par les confréries missionnaires et par les chefs politiques, attirail vestimentaire, émissions radiophoniques, exploitation des rivalités entre missionnaires catholiques et protestants et de l'absence quasi totale d'esprit missionnaires parmi les coloniaux européens, les erreurs de l'administration, la tolérance envers certaines coutumes pourtant opposées au Coran, etc.

Suit la description de l'état actuel de l'islamisation des diverses tribus du territoire à partir d'un aperçu historique. Le tableau est brossé contre la trame des variétés culturelles des peuplades; ce qui présente en même temps une vue ethnographique générale. Un autre chapitre expose certains aspects plus frappants de l'islamisme local où l'auteur s'efforce de retracer les influences indigènes sur la nouvelle religion selon les tribus considérées. Le chapitre final, malgré son titre prometteur, n'apprend rien sur l'influence de l'indépendance politique obtenue par certains pays voisins sur la mentalité des élites de la Guinée portugaise.

Ce livre peut être utile, surtout à titre comparatif, pour le Congo qui est, lui aussi, soumis à la propagande musulmane. Celle-ci a incontestablement profité des événements survenus depuis l'accession à l'indépendance, surtout dans les régions où la religion arabe est la plus ancrée depuis les raids esclavagistes du siècle dernier.

G. H.

**A. FONTOURA DA COSTA : A Marinharia dos Descobrimentos.**  
Roteiro da Primeira Viagem de Vasco da Gama. - Prática da Arte de Navegar Lisboa 1960.

Le prince D. Henrique de Portugal a mérité de porter dans l'histoire universelle le surnom de Navigateur, parce que non seulement il était marin de grande classe comme tant de ses illustres compatriotes, mais surtout parce qu'il a personnellement contribué puissamment à l'avancement des sciences et de l'art de la navigation maritime et stimulé les découvertes par les nations européennes des continents ignorés par elles; ce qui a été le premier pas pour l'expansion de l'économie et de la civilisation occidentales durant les derniers cinq siècles. Aussi le monde portugais entier vient-il de célébrer à bon droit et avec grande solennité le cinquième centenaire de la mort du héros nautique, dont l'influence sur l'histoire mondiale n'est pas toujours assez reconnue, sans doute parce qu'il n'appartient pas à l'une des nations qui jouent un



rôle de premier plan sur l'échiquier politique moderne. Quoi qu'il en soit, parmi les monuments érigés à sa mémoire par le gouvernement portugais se trouvent les rééditions, par les soins de l'Agência Geral do Ultramar, d'ouvrages importants ayant trait à l'histoire souvent héroïque des coureurs d'océan portugais.

Le premier ouvrage cité est la troisième édition d'une étude savante approfondie sur la science maritime des Portugais de l'ère des découvertes. Il s'y trouve accumulé tant de données variées qu'il est impossible d'en donner même un résumé. Il traite des instruments nautiques, des calculs astronomiques pour l'orientation, des tables qui y servent, des globes et cartes, et tout ce qui se rattache à cette géographie spéciale, la détermination des marées, les sortes de cartes routières avec la description des signes capables de diriger les navigateurs, etc. etc. Tout ce gros volume de 532 pages est abondamment illustré dans le texte et hors texte.

Un des plus fameux et, pour l'Afrique, plus importants journaux de bord est celui du premier voyage de Vasco da Gama allant à la découverte de la route des Indes par le Cap de Bonne Espérance en 1497. Une introduction savante situe la question du manuscrit, qui est la seule copie existante - l'original étant perdu. Les meilleures autorités lui donnent pour auteur Alvaro Velho, l'un des marins ou soldats de l'expédition. Il y est encore question de l'authenticité du manuscrit et des diverses éditions et traductions qui ont vu le jour et dont le présent volume est la quatrième en portugais, paraissant maintenant en deuxième édition de 220 pages, plus divers index et de nombreuses illustrations. Des annexes présentent (1) un résumé de l'histoire du voyage avec la chronologie, (2) la description de la flotte et la composition de l'équipage, (3) des documents contemporains sur les résultats du voyage, (4) une notice concernant les instructions données par Vasco da Gama à P. Alvares Cabral, qui dérouter par les courants découvrit le Brésil.

Dans la même série vient la deuxième édition de la *Pratica da Arte de Navegar*, composée par le cosmographe portugais officiel L. Serrão Pimentel (1613-1679). Comme l'indique le titre c'est un ouvrage destiné à la pratique des navigateurs auxquels est expliqué tout ce qu'ils doivent connaître dans l'exercice de leur profession: instruments du bord, calculs astronomiques, avec tableaux de mesurage, utilisation des cartes maritimes, etc. Une deuxième partie traite des diverses routes maritimes utiles aux marins de cette époque. On y trouve la description détaillée des approches des principaux ports portugais et espagnols voisins, avec des cartes appropriées et toutes les explications utiles pour y pénétrer en sécurité. Les routes à suivre pour l'Amérique du Sud et pour l'Angola sont exposées également avec force conseils pratiques. Le volume de 195 pages est abondamment illustré de dessins et de plans en couleur.

G. H.

## G. CONDOMINAS : Fokon'olona et Collectivités rurales en Imerina.

235 p. Berger-Levrault, Paris 1960. 19 NF.

Les Editions Berger-Levrault (Paris VI<sup>e</sup>) ont rendu un service à l'Afrique en publiant ce n° 4 de la collection « L'Homme d'Outre-Mer » publiée par le Conseil supérieur des Recherches sociologiques outre-mer et par l'Office de la Recherche scien-

tifique et technique Outre-Mer. On s'en rendra compte par ce qui suit.

Conscient de ce que le succès de toutes les tentatives de progrès social, économique et politique repose en grande partie sur la valeur des infrastructures, M. Condaminas, maître de recherches à l'Office nommé, s'est attaché à l'étude des communautés rurales: famille, clan, associations locales, village, et cela dans une région bien déterminée: le plateau central de Madagascar. Les Fokon'olona ou «communes malgaches», organisées par la monarchie traditionnelle et reprises par l'administration coloniale française, ne sont en réalité que les anciens clans adaptés, clans basés sur la famille patriarcale, ce qui les rapproche de l'organisation sociale prévalente dans une grande partie du Congo.

Il y a là un cas bien précis de la transformation d'une institution ancienne sous la poussée des forces nouvelles. Il peut servir d'exemple aux divers pays africains qui cherchent encore leur voie. Nos gouvernants se trouvent devant le problème de la revalorisation de l'économie rurale. Dès qu'ils détournent une partie de leur attention du domaine politique pour la diriger sur des questions vitales pour la masse, ils pourront utilement s'inspirer de cette étude. Ils y trouveront beaucoup de lumières parce que les situations se ressemblent un peu partout en Afrique rurale et que les mêmes problèmes angoissants s'y posent. Si les communautés rurales peuvent réussir à s'adapter aux nécessités nouvelles, c'est-à-dire se développer sur les bases familiales ancestrales, elles éviteront les graves dangers économiques, spirituels et sociaux que la civilisation moderne leur fait courir. La planification gouvernementale devra tenir compte du passé pour construire un avenir meilleur et ne pas détruire par besoin d'imitation ou en croyant que l'homme rural ne vit que de papier et d'air frais.

Pour montrer l'enchaînement des situations l'auteur décrit l'organisation des communautés malgaches depuis l'époque légendaire et à travers la période de l'état autochtone durant plus d'un siècle et ensuite pendant l'époque coloniale. Cet exposé est placé contre le fond de la société merina typiquement clanique où l'entr'aide joue un rôle si important contre l'individualisme si fort des Africains, qu'elle a formé un excellent point où rattacher la nouvelle formule des paysannats - contrairement à ce qui a été fait au Congo. La nature sociologique de ces créations est exposée longuement. Les appendices donnent des textes de conventions et des dispositions organiques pour ces communautés; le droit complète ainsi l'oeuvre sociologique.

V. M.

**Frans M. OLBRECHTS : Les Arts plastiques du Congo Belge. 161 p.**  
De Standaard-Boekhandel Antwerpen 1959 390 fr.

D'une exécution extrêmement soignée et superbement illustré ce volume présente une synthèse que l'auteur qualifie lui-même d'aperçu sommaire de la sculpture congolaise. De fait, il passe en revue, mais d'une manière scientifique, les grandes lignes de cet art auquel le Congo a fourni une contribution qu'on peut sans exagération traiter de remarquable. Car si certaines peuplades congolaises n'ont contribué que peu ou même pratiquement rien, par contre d'autres ont produit de réels chefs-d'oeuvre universellement célébrés. C'est d'ailleurs par ces œuvres que p. ex. les Bakuba sont connus à travers le monde entier, suivis de près par les Baluba et leurs voisins. A cet aperçu l'auteur ajoute de nombreuses considérations du domaine de l'esthétique proprement

dite qui élèvent cet ouvrage bien au-dessus d'une simple vue d'ensemble en en faisant une œuvre scientifique de première valeur.

Pour en montrer la richesse rien ne vaut l'énumération des matières traitées. Une première partie sur la morphologie décrit les caractères généraux de la sculpture congolaise (absence de réalisme, exagération de la tête, frontalité, symétrie, statique, absence de polychromie), les caractéristiques de style (position, proportions et divers détails), les régions stylistiques (Nord subdivisé en Ouest et Est, Bas-Congo, Bakuba, Baluba plus apparentés, avec des zones de transition). Chacune de ces régions est décrite dans les détails et les sous-styles sont exposés avec leurs caractéristiques. L'auteur insiste à bon droit sur la nécessité de connaître la vie et la culture du peuple pour comprendre son art. L'art kuba est judicieusement divisé en style de cour, style renaissance et style populaire.

Une deuxième partie expose la fonction de l'œuvre d'art : sources d'inspiration, art et religion, art et symbolisme (où le P. Bittremieux a fait œuvre de pionnier), art et institutions, l'art dans la vie journalière, l'artiste, influence de l'art occidental. Le volume se termine par des notes bibliographiques, une carte des tribus (où figure encore la tribu... Balolo!), une liste des figures, un index, et 45 belles planches présentant 232 œuvres d'art.

L'ouvrage sous revue est la traduction par Dom A. Gillès de Pélichy de l'original néerlandais paru en 1946, auquel aucune addition n'a été faite. Malgré son ancienneté et les apports importants des dernières quinze années en documents et en études, cette œuvre est la meilleur synthèse existant actuellement et demeurera sans doute encore longtemps la base des recherches ultérieures. Elle constitue un monument durable à la mémoire du regretté maître de l'esthétique congolaise.

G. H.

## **W. BUHLMANN: Afrika gestern, heute, morgen.**

172 p. Herder Freiburg 1960 DM. 2,20

Le missiologue suisse bien connu présente au public de langue allemande une vue d'ensemble sur l'évolution du continent qui est au centre de l'attention internationale, parce qu'il constitue un des points dangereux pour la paix mondiale, précisément à cause de l'intérêt très particulier qu'y portent certaines puissances.

Par une heureuse exception, d'autant plus méritoire qu'elle est plus rare, le continent est ici réduit à ses véritables limites scientifiques de régions situées au sud du Sahara. Comme l'indique le titre, c'est toute l'histoire qui est décrite, à commencer par les temps les plus reculés jusqu'à une vision d'avenir. L'auteur donne une synthèse des points de vue ethnique, linguistique, culturel, religieux, social, politique, idéologique. Il montre spécialement la lutte moderne entre idéologies et systèmes sociaux, en mettant en lumière surtout, comme il se doit, l'action opposée du christianisme, de l'islam, du paganisme, de l'athéisme laïque et son exponent principal le communisme. L'expansion de l'Église reçoit une place de choix.

L'avenir de l'Afrique est présenté comme très grave, voire sombre, à cause des luttes de toutes sortes dont ce continent est le théâtre. Mais ce court chapitre se termine sur une note optimiste, fondée sur les progrès constants de l'Église.

Sur l'évolution politique du Congo l'auteur donne une vue d'ensemble assez

réussie en regard de l'espace restreint dont il dispose. Il a fait là aussi bien et souvent mieux que beaucoup d'autres. Cependant ceux qui n'ont pas vécu l'évolution pendant de longues années ne se rendent pas compte de l'extrême complexité des faits. L'action du communisme en Afrique est décrite dans une autre partie du livre, quoiqu'elle ait été l'un des facteurs prépondérants dans l'origine de la crise congolaise. Comme tous ceux qui ont écrit sur la crise congolaise sans avoir pendant de longues années assisté personnellement à l'évolution de la situation, l'auteur n'insiste pas assez sur le laxisme du gouvernement colonial vis-à-vis du communisme, dont des agents se trouvaient dans ses propres cadres; il attache plus d'importance à d'autres fautes, réelles mais souvent fortement exagérées, telle que la politique scolaire. La présence d'universitaires plus nombreux était-elle possible dans l'avancement de l'écolage après si peu d'années de colonisation réelle? Aurait-elle empêché l'éclosion de révolutionnaires déséquilibrés, et destructeurs? Aurait-elle détourné la masse de préférer des démagogues à des politiciens plus raisonnables et plus pondérés, qui auraient évité les malheurs qui sont arrivés à ce pays?

De toute façon, il ne s'agit là que d'un détail — quelque soit son importance pour nous — dans l'ensemble de l'Afrique qui fait l'objet de ce livre très bien conçu et très bien écrit, qui constitue un guide sûr pour celui qui veut avoir une vue d'ensemble sur l'évolution du continent.

G. H.

---

## Sur le Parler Doko.

### Introduction.

Des élèves à l'école secondaire de Bamanya originaires des Doko de la région de Lisala m'ayant fourni quelques données au sujet de leur langue, il m'a paru utile de les publier pour deux raisons. D'abord il existe peu de documentation éditée sur ce sujet. Ensuite, ces renseignements complètent et confirment ce qui a été écrit par le P. L. De Boeck dans AFRICA XX p. 143, 1950 et Bull. I. R. C. B. XXII. p. 900-919, 1951 tant pour les prépréfixes, que pour la tonologie.

Le principal informateur est Michel Ngenzi du village de Monzelé (circonscription Mongala - Motima). Il a été assisté par Laurent Mosaka de Pololo et Denis Mogala de Ndeke Epate, deux Bwela de la circonscription Ngombe-Doko. Ces deux élèves parlent d'une manière un peu différente du premier, mais ils n'ont pas introduit ces différences, se contentant de contrôler Ngenzi.

L'orthographe employée dans la diocèse de Lisala et donc par les informateurs est respectée ici. Cela vaut tant pour *z* représentant l'affriquée dento-alvéolaire sonore que pour *d* et *b* qui, non précédés d'une nasale, sont (toujours?) implosifs.

### Phonologie.

Le système vocalique est à 7 voyelles comme chez les Ngombe, les Môngo et autres parlers de la région. La stabilité de ces voyelles se voit dans les listes données plus loin pour la comparaison tonologique. Des exceptions se trouvent cependant; p. ex. le démonstratif *-né* (M. *-né*), le numéral *-nei* (M. *-nei*).

Une autre différence avec le Môngo, que le Doko a en commun avec les langues limitrophes, est que les (pré)préfixes ne se soumettent pas à l'harmonie vocalique; ils ont donc leur voyelle propre qui est toujours *o* ou *e* respectivement. Les exemples foisonnent dans les substantifs cités plus loin.

Le système consonantique est proche de celui des Ngombe voisins. On trouve également chez les Doko *b* et *d* implosifs. J'ai l'impression qu'ils le sont tous, s'ils ne sont pas précédés d'une nasale. Mais aucune investigation n'a été faite pour ce phénomène, il n'en est pas fait cas pour la transcription dans cet article.

A remarquer encore que, tout comme en Ngombe, le *t* du môngo est souvent *l* en doko. Ex.

D	M	
-lóm-	-tóm-	ordonner.
-láng-	-táng-	nommer.
-kpél-	-kót-	couper.
ómélé	boté	arbre.
óbúlú	botswó	nuit.
óléma	botéma	coeur.

Le nom est Dókó avec *d* implosif et mélodie tonale haut-bas. La transcription que j'avais précédemment adoptée sur l'indication de missionnaires de la Lulonga est erronée. La prononciation de mes informateurs est identique à celle donnée par des Dianga de l'Ikelemba qui sont Dókó eux aussi, mais parlent un dialecte différent, ngómbé « pur », donc sans prépréfixes et avec la tonologie de base (cf. L. de Boeck, I. R. C. B. I. c.).

### Les Prépréfixes.

Les prépréfixes consistent en une simple voyelle. Leur existence qui était déjà apparue dans les réponses aux enquêtes menées par AEQUATORIA I, 3 et 6 (1938), a été exposée abondamment par le P. de Boeck dans AFRICA I. c. Leur relation avec le nombre de syllabes est confirmée par les nouveaux renseignements: ils ne se présentent que dans les substantifs qui, préfixe compris, ne comptent que deux syllabes. De fait, ces substantifs sont en majeure partie à thème vocalique, comme le montrent les exemples qui suivent.

Les prépréfixes sont absents à la catégorie zéro-*ba-* et avec deux mots solitaires à préfixes *e-* *a-*. On y trouve donc des substantifs à deux syllabes, préfixes compris (cf. *ibid* et Tonologie n° 3). D'autre part on peut considérer de même la catégorie *e-* *i-*, comme il sera expliqué plus amplement en lieu propre.

Il s'agit de ne pas se méprendre sur la terminologie et les faits qu'elle couvre. On s'apercevra aux exemples donnés plus loin que le premier des deux morphèmes précédant le thème est identique au préfixe des substantifs qui n'ont qu'un seul élément préposé au thème. En conséquence cet élément devrait être dit préfixe; dans cette interprétation l'élément qui s'intercale entre lui et le thème n'est pas le préfixe mais le postpréfixe. On ne pourrait alors plus parler de prépréfixes. Et le *dókó* devrait être traité *non* de langue à prépréfixes mais de langue à postpréfixes. Ce qui donnerait une orientation toute différente à la comparaison avec les langues bantoues orientales et méridionales.

C'est là une approche différente de celle du P. L. de Boeck qui parle de prépréfixes et de perte de la consonne du préfixe lorsqu'il n'y a pas de prépréfixe. Dans cette présentation il reste à expliquer *-nz-* au lieu de *mi-* après le préfixe. D'autre part les préfixes d'accord militent en faveur de l'interprétation présentée par le P. de Boeck, excepté dans la classe I. Et l'on sait l'importance de ces préfixes pour déterminer les classes des substantifs dans les langues bantoues.

En résumé, pour le cas spécial du *lidókó* il peut être utile de marquer les classes et les catégories au moyen des deux interprétations.

Les prépréfixes sont parfois absents. Le phénomène a été noté devant un connectif. Ex.

*má'dí a wε ta femme. bá'dí bá núní vos épouses.*  
*bá'dí bá mbi mes femmes. mán' a mbi mon enfant.*  
Il s'observe encore dans le comptage. Ex.  
*nzel'ibaá deux arbres.*

### Les Substantifs.

Les données sont rangées selon les catégories des substantifs. Les consonnes implosives sont précédées d'une apostrophe. Les thèmes sont séparés des affixes par un trait d'union.

Le lidɔkɔ, tout comme les autres parlers du groupe ngɔmbɛ et comme les riverains voisins, n'étend pas l'harmonie vocalique aux préfixes.

### Catégorie o- a- /mo- ba-.

Les préfixes dévocalisés sont *m- b-*.

Avec prépréfixes :

personne	ó-mô-to	á-bâ to.
femme	ó-m-á'dí	á-b-á'dí.
enfant	ó-m ána	a b-ána.

Sans prépréfixes :

forgeron	ó-tú'dí	á-tú'dí.
vieillard	ó-bângé	á-bângé.
coupeur	ó-kpêli	ákpêli.
chef	ó-kônzi	á-kônzi.
ouvrier	ó-háli	á-háli.
allié	ó-kíyó	á-kíyó.

Les préfixes d'accord sont de deux sortes au singulier: *mo-* pour les adjectifs, *o-* pour les pronominaux. Le pluriel a *ba-* dans tous les cas. Ex.

*ómôto mondámu* un homme bon.  
*ómá'dí óné mobé* cette méchante femme.  
*ómána omɔtsí* un seul enfant.  
*ómána wa mbi* mon enfant.  
*ábáto bâné babé* ces personnes méchantes.  
*ábá'dí bábaá* deux femmes.  
*ábângé bânei bápú* deux vieillards blancs.

Les préfixes d'accord de cette catégorie s'emploient aussi avec tous les noms des humains et des animaux appartenant à n'importe quelle catégorie. Ex.

*indómi bâné babé* ces méchants hommes.  
*óléle omɔtsí* un mâle.  
*ékɔkɔ omɔtsí* une poule.  
*íkɔkɔ báháto* trois poules.  
*émbólondo óné a'dí mofíndo* ce chien est noir.  
*imbólondo bâné bá'dí bafíndo* ces chiens sont noirs.  
*éfi óné* ce poisson.  
*émémé wa maama* la chèvre de maman.

## 2. Catégorie o- i- / mo- nz- / mo- mi-.

Les substantifs à thème vocalique ont comme préfixes o- m- au singulier et i- nz- au pluriel. On peut considérer o- et i- comme prépréfixes. Ex.

arbre	ó m-élé	i-nz élé.
tête	ó-m-óló	i-nz-óló.
poussière	ó-m-útú	i-nz-útú.
graisse	ó-m-úta	i-nz-úta.
charge	ó-m-úná	i-nz-úná.

Deux pluriels légèrement aberrants:

feu	ó-m-óhá	i-nd-óhá.
mâle	ó-m-ómi	i-nd-ómi.

Le mot *ó-m-éngi* huile n'a été noté qu'au singulier, il n'apparaît donc pas quel est le thème.

Sans prépréfixes:

coeur	ó-léma	iléma-.
bouche	ó-nɔkɔ	i-nɔkɔ.
liane	ó-kɔdi	i-kɔdi.
chenille	ó-hɔɔ	i-hɔɔ.
safou	ó háú	i-háú.

Les préfixes d'accord sont mo- (*mu-* devant *-né*) mi-

*óngúba mû-né mondámu* cette arachide est bonne.

*ingúba mîné mindámu* ces arachides sont bonnes.

*ókɔdi mómɔtsi moyayi* une liane longue.

*i-nz-élé mbaá miyayi* deux hauts arbres.

*inɔkɔ mitáno* cinq bouches.

*óléma má mbi mó'di mondámu* mon cœur est bon.

*ómúnu m'ógáli mó'di motaú* la chair du singe est tendre.

Au lieu de *mi-* s'entend aussi *di-*. Ce phénomène du double préfixe n'est pas expliqué. Il n'apparaît pas davantage lequel est primaire. Ex.

*inzúnu dyá émbúdú dí'di dípipo* les chairs de l'oiseau sont dures.

*inɔkɔ ditáno* cinq bouches.

*inzélé diné* ces arbres

Remarquons cependant que les pluriels de cette catégorie sont phonologiquement identiques à ceux de la catégorie e- i-, dont le préfixe d'accord est *di-*.

## 3. Catégorie o- a- / bo- ma-.

La dévocalisation donne b- et m-.

Avec prépréfixes:

visage ó-'bô-hó á má-hó.

nuit ô-b-úlú á-m-úlú.

Certains substantifs ont comme préfixe du singulier -gb:

pirogue ó-gb-áto á-m-áto.

jour ó-gb-ihá á-m-ihá.

Aberrant:

remède ó-gbê-lé á-mâ-lé.



Sans préfixes:

chasse aux filets ó-tát á-tát.  
safoutier ó-háú á-háú.  
Chrysophyllum ó-hóla á-hóla.

Les préfixes d'accords sont identiques aux « préfixes » des substantifs *bo-ma-*. Ex.

ó'bóhó 'bo'bé quelle mauvaise figure ámáhó mabé.  
ógbáto 'bohúngú une grande pirogue ámáto mahúngú.  
ógbthá bôné ce jour ámihá máné.  
ó'búlú bómótsi une nuit ámúlú mábaá deux nuits.  
ógbáto má hú notre pirogue. ámáto má óbāngé óné les pirogues de ce vieillard.  
Au lieu de *má* du singulier on a aussi *mwá* (influence du lingala?):  
ógbáto mwá 'bú leur pirogue.

#### 4. Catégorie *i- a- / li ma-*.

Tous les cas notés ont des thèmes vocaliques qui demandent les préfixes dévocalisés 'd < *li* et *m* < *ma*. Les prépréfixes sont *i- a-*.

Avec prépréfixes:

charbon	<i>i-'d ála</i>	<i>á-mála</i>
dépotoir	<i>i-'d-ála</i>	<i>á-m-ála.</i>
souris	<i>i-'d-áli</i>	<i>á-m-áli.</i>
nez	<i>i-'d- nága</i>	<i>á-m-ānga.</i>
panier	<i>i-'d-āngu</i>	<i>á-m āngu.</i>
œil	<i>i-'d-tho</i>	<i>á-m-iho.</i>
affaire	<i>i-'d-ói</i>	<i>á-m-ói.</i>

Remarquez la structure spéciale de *tabac i-'d-iānga: á-m-iānga*. Selon la règle ce mot devrait être dépourvu de prépréfixes. A moins qu'on ne conçoive comme *i-d-yānga: á-m-yānga*. Mais dans cette éventualité on attendrait *i-dyānga á-dyānga*. De toute façon il y a là une certaine irrégularité.

Sans prépréfixes:

oreille	<i>i-tói</i>	<i>á-tói.</i>
nombril	<i>i-tólú</i>	<i>á-tólú.</i>
Pierre	<i>i-tái</i>	<i>á-tái.</i>
œuf	<i>i-kéi</i>	<i>á-kéi.</i>
sang		<i>á-kíyá.</i>

Les préfixes d'accord « originels » sont conformes aux préfixes *di- ma-*. Ex.  
*i'dtho dipólú* l'œil vif *ámího mapólú*.

*itói dímtst* une (seule) oreille.

*itólú díhúngú*. un grand nombril *átólú mhúngú*.

*itái díné dí'dito* cette pierre lourde *átái máné má'dito*.

*i'dtho 'dámí dí'di díndámu* mon œil est bon.

*ámáná má maama máht* la bière de ma mère est finie.

#### 5. Catégorie *e- i-*.

Si les substantifs de cette catégorie sont comparés avec les mots correspondants dans les langues apparentées, on peut traiter ces *e-* et *i-* comme prépréfixes,

comme le fait le P. de Boeck o. c. Mais si l'on se tient à l'intérieur de la langue des Doko ces morphèmes sont de simples préfixes. Dans cette optique cette catégorie n'a pas de prépréfixes. Ex.

animal	<i>é-tsító</i>	<i>i-tsító.</i>
banane	<i>é-hête</i>	<i>i-hête.</i>
banane mûre	<i>é-lélé</i>	<i>i-lélé.</i>
éléphant	<i>é-mbôngó</i>	<i>i-mbôngó.</i>
fruit de palme	<i>é-mbia</i>	<i>i-mbia.</i>
chèvre	<i>é-mémé</i>	<i>i-mémé.</i>
poule	<i>é-kókó</i>	<i>i-kókó.</i>
maison	<i>éhiká</i>	<i>i-hiká.</i>
vélo	<i>é-kinga</i>	<i>i-kinga.</i>
lune	<i>é-hóngé</i>	<i>i-hóngé.</i>
poisson	<i>é-fi</i>	<i>i-fi.</i>

Il n'y a aucune différence dans les thèmes à plus de deux syllabes Ex.

chien	<i>é-mbólondo</i>	<i>i-mbólondo.</i>
lune	<i>é-hôngelé</i>	<i>i-hôngelé.</i>

Plusieurs mots sont des pluriels exclusifs. Ex.

légumes	<i>i-nzuá</i>
feuilles de manioc	<i>i-ngũnzé.</i>
choses	<i>i-lóma.</i>
terre	<i>i-ndébá.</i>
ordures	<i>i-nzéni.</i>
intestins	<i>i-hópó.</i>

Les préfixes d'accord sont *e-di-*. Ex.

<i>é-mbia é-né étáni</i>	ce fruit de palme est mûr	<i>i-mbia 'diné 'di-táni.</i>
<i>é-káhá e-pú</i>	une feuille jaune	<i>i-káhá 'di-pú.</i>
<i>indébá ditané</i>	une terre jaune.	
<i>inzuá dinenge</i>	beaucoup de légumes.	
<i>éhiká y(a) etá</i>	la maison de mon père.	
<i>éhête emótsi</i>	une banane.	
<i>itúwa 'dy'ókɔngɔ</i>	<i>m'émbúdu óné</i>	les plumes du dos de cet oiseau.

## 6. Catégorie zéro - ba.

Cette catégorie est souvent mise comme sous-division de la première catégorie (personnes). Je préfère la maintenir séparée. Tout comme en lomongo, il y a pour cela de solides raisons, mais elles sont différentes en lidoko. Ainsi le préfixe pluriel est nettement différent de celui de la 1<sup>e</sup> catégorie, tant phonologiquement que tonologiquement. Au lieu de *á-* ou *ábá-* hauts il est *bá-* bas. Ex.

père	<i>hángúa</i>	<i>ba-hángúa.</i>
mère	<i>ngúa</i>	<i>ba-ngúa.</i>
maman	<i>maama</i>	<i>ba-maama.</i>
tante	<i>kolá</i>	<i>ba-kolá.</i>
oncle	<i>nókó</i>	<i>ba-nókó.</i>
grand'père	<i>táta</i>	<i>ba-táta.</i>
mari	<i>múmi</i>	<i>ba-múmi.</i>

Un seul thème syllabique a été noté qui permet la dévocalisation du préfixe:  
*papa etá ba-et á/b-etá.*

Une autre particularité de cette catégorie se trouve dans le domaine tonologique, comme il sera expliqué plus loin (Tonologie 4. c. p. 000).

Jamais cette catégorie n'a de prépréfixes même si selon la règle formulée au début on pourrait les attendre. Au singulier ils sont tous dissyllabiques et *betá* même au pluriel.

Les préfixes d'accord sont ceux de la première catégorie; il s'agit d'ailleurs toujours de noms de personnes. Ex.

*etá mobé* mon méchant père.

*bahángúa babé* de mauvais pères.

*nókó mohúngú* un grand oncle.

*ngúa omótsí* une mère.

*bangúa bákéi n'édibá* les mères sont allées au ruisseau.

*bahángúa bákéi éngómbé* les pères sont allés en forêt.

*múmi a wé ékéi ndé ndo* où est parti ton mari?

Toutefois, un préfixe *e-* singulier s'entend aussi:

*nókó ehúngú* un grand oncle.

Dans une phrase un nom de tribu est rangé dans cette catégorie:

*bákéi pá bangómbé* ils sont partis chez les Ngómbé.

Un substantif de la première catégorie se trouve également dans cette catégorie-ci, mais avec une différence sémantique.

épouse *má'dí ba-má'dí.*

Dans une phrase:

*bamá'dí a núní ékéi bó ndé ndo* où sont parties vos épouses?

## 7. Substantifs solitaires.

Les substantifs suivants sont seuls de leurs catégories ou combinent deux catégories ou encore sont des vestiges de catégories spéciales:

personne mâle *ó-l-éle t-nz-éle.*

bras *é-'bó á-'bó.*

jambe *é-ko á-ko.*

Ces deux derniers s'entendent au pluriel aussi *má'bó* et *máko*. S'agit-il d'une influence du lingala? L'informateur affirme que c'est une formation ancienne employée par les vieux. En tout cas le préfixe d'accord est *ma-*. Ex.

jambe mauvaise *éko ebé áko mabé.*

*é'bó y'oléle ébúkél* le bras droit est cassé.

*é'bó y'omá'dí ébúkél* le bras gauche est cassé.

*áko mánei m'enguwá* les quatre pattes du sanglier.

*á'bó mábaá m'ómóto óné* les deux bras de cet homme.

## La Tonologie.

Ces données font ressortir certaines particularités tonologiques.

1. Les préfixes des substantifs et prépréfixes sont hauts, excepté à la catégorie des termes familiaux (*zé-ro-ba-*).

2. Le ton des préfixes d'accord dépend du thème; il est donc lexical.

On constate ici le phénomène signalé en môngo qu'avec certains thèmes les préfixes *o-* et *e-* se comportent tonologiquement d'une façon qui diffère de celle des autres préfixes (ceux à consonne, plus *i-*). Ex.

*omɔtsi emɔtsi* mais *mómɔtsi díɔtsi*.

\* *oa* > *wa*, \* *ea* > *ya*, mais *bá*, *má*, *myá*, *dá*, *dyá*.

3. Un thème monosyllabique s'accompagne d'un ton descendant sur le préfixe, cf.

*ó-mô-to*: *á-bâ-to*; *o'-bô-hó*: *á-mâ-hó*;

*ó-gbê-lé*: *á-mâ-lé*; *ê-fi*; *ê-bɔ*: *á'-bɔ*; *ê-ko*: *á-ko*.

Comparez les parallèles môngo:

*bo-nto*, *b-osó*, *bo-té*, *nsé*, *lɔ-(b)ɔ(kə)*, *lo-kolo*.

4. En comparant les thèmes *dɔkɔ* avec ces parallèles môngo on constate les phénomènes phonologiques suivants:

a. Les thèmes à première syllabe haute ont la même tonalité dans les deux langues. Ex.

<u>français</u>	<u>dɔkɔ</u>	<u>môngo</u>
femme	<i>ó-m-á'di</i>	<i>w-áli</i> .
enfant	<i>ó-m-ána</i>	<i>b-ɔna</i> .
forgeron	<i>ó-túdi</i>	<i>bo-túli</i> .
graisse	<i>ó-m-úta</i>	<i>ba-úta</i> .
safou	<i>ó-háú</i>	<i>lo-sáú</i> .
cœur	<i>ó-léma</i>	<i>bo-téma</i> .
pirogue	<i>ó-gb-áto</i>	<i>w-áto</i> .
filet	<i>ó-tái</i>	<i>bo-tái</i> .
charbon	<i>i-'d-ála</i>	<i>j-ála</i> .
oeil	<i>i-'d-iho</i>	<i>l-iso</i> .
affaire	<i>i-'d-ói</i>	<i>j-ói</i> .
oreille	<i>t-tói</i>	<i>li-tói</i> .
bière	<i>á-m-áná</i>	<i>ba-áná</i> .
lune	<i>é-hóngé</i>	<i>nsóngé</i> .
poule	<i>é-kɔkɔ</i>	<i>nkɔkɔ</i> .
feuille	<i>é-káhá</i>	<i>lo-kásá</i>
maison	<i>é-'hiká</i>	<i>esiká (résidence)</i> .
choses	<i>i-lóma</i>	<i>t-óma</i> .

b. A la première syllabe basse du *lómôngo* correspond le ton descendant en *lidɔkɔ*, quel que soit le ton de la dernière syllabe.

Avec finale basse:

chef	<i>ó-kônzi</i>	<i>bo-konji</i> .
bouche	<i>ó-nɔkɔ</i>	<i>bɔ-nɔkɔ (dial.)</i> .
chair	<i>ó-múnu</i>	<i>b-unu</i> .
dos	<i>ó-kɔngɔ</i>	<i>bɔ-kɔngɔ</i> .
dépotoir	<i>i-'d-ála</i>	<i>j-ala</i> .
tabac	<i>i-d-iânga</i>	<i>j-anga</i> .
haut	<i>é-diko</i>	<i>liko</i> .
mâle	<i>ó-l-éle</i>	<i>jw-ende (dial. lw-éle)</i> .

Avec finale haute:

poussière	ó-m-útú	b-utú.
liane	ó-kǎdí	bǎ-kǎlí.
nombril	i-tǎlú	bǎ-ntǎ lü.
oeuf	i-kǎi	bo kelé
sang	á-kiyá	ba-kilá (dial.).
intestin	i-hǎpǎ	bǎ-sǎfǎ.
oiseau	é-mbúdí	mpulú.

La règle tonale se manifeste aussi dans les mots introduits, comme: papier, lettre ó-kǎndá bo-nkandá.

c. La classe zéro- ba- fait exception à cette règle tonologique, comme on peut le voir dans la liste des substantifs donnés ci-dessus.

5. Des thèmes monosyllabiques en mǎngǎ qui sont dissyllabiques en dǎkǎ ont le ton descendant sur la voyelle « ajoutée » conformément à la règle 4 b. Ex.

arbre	ó-m élé	bo-té.
tête	ó-m-óló	bǎ-tsá (dial. bo-tú).
nuit	ó-b-úlú	bo-tswó (lingála bu-tú).

La voyelle « ajoutée » est du même timbre que celle du radical, et elle a toujours le ton descendant. Aussi ce phénomène d'addition est-il à rapprocher de la règle donnée en 3, où cependant la voyelle parallèle fait parti du préfixe, comme le montre la différence entre le singulier et le pluriel.

Quelques mots notés montrent une tonalité différente des mots correspondants en mǎngǎ. Ex.

Dǎkǎ	Mǎngǎ	Français.
wǎ	wǎ	toi
-em-	-ém-(al-)	se dresser.
-on-	-ón-	planter.

L'instabilité tonale notée par le P. de Boeck n'a été rencontrée que dans quelques cas. Ainsi à côté de

*inǎkǎ mitáno: inǎk'itáno* cinq bouches.

*inzéle iháto: nzel'iháto* trois arbres.

De même au lieu de *ómána*, on entend *ind'ápekábom'omána* il est en train de frapper l'enfant.

Comparez encore les tons des radicaux dans certaines formes de la conjugaison.

Il se pourrait que ce phénomène soit lié aux élisions et à la rapidité de l'élocution.

Les dialectes offrent également des cas. Ainsi L. Mosaka donne *okiyó* allié.

### Les Pronoms Personnels ou Substitutifs.

Ils ont été notés comme suit (selon l'ordre des personnes singulier puis pluriel): *mbi wǎ indé thó nuni bó*.

Le premier (*mbi*) est bas après un connectif haut, mais haut après un connectif bas. Comparez

*má'dí à mbi* mon épouse.

*bá'dí bá mbi* mes épouses.

Cf. aussi les exemples cités avec chaque catégorie.

*indé* est souvent abrégé en *ndé* dans le langage rapide.

Les possessifs sont formés au moyen du connectif et des « pronoms personnels ». Mais les finales *o* sont remplacées par *u* et les *i-* du début sont élidés. Ex.

*i'diho 'dá mbi* mon oeil.

*ógbáto má hú* notre pirogue.

*ámáto má 'bú* leurs pirogues.

Une forme plus longue du connectif s'observe dialectalement :

*i'diho dināmbi* mon oeil.

### Les Elisions.

Les élisions semblent d'un usage courant. Voici quelques cas notés :

<i>mán' a mbi</i>	mon enfant.
<i>ámáto m'óbāngé</i>	les pirogues du vieillard.
<i>itúwa d'ém̄būdú</i>	les plumes de l'oiseau.
<i>ehiká y'etá</i>	la maison de papa.
<i>kol'ia Ngbēnzí</i>	l'oncle de Ngbēnzí.
<i>áko m'ēngūw'ōné</i>	les pattes de ce sanglier.
<i>ólém'ondāmu</i>	un bon coeur.
<i>inók'itāno</i>	cinq bouches.
<i>nzel'ibaá</i>	deux arbres.
<i>bákei n'ēdí'bá</i>	ils sont allés au ruisseau.

Le préfixe verbal de la 1<sup>e</sup> personne singulier est fréquemment élidé :

*mbi (n) alāngé* je nommerai.

### Le Verbe.

Seulement quelques notes ont été prises sur le verbe. Le but principal a été de vérifier le comportement tonal des infixes et des extensions, afin de contribuer à la synthèse comparative du Prof. Meeussen. Il n'est donc pas question d'exposer ici la conjugaison ou de donner les règles concernant les différents morphèmes employés. Il suffira de présenter les faits notés.

### Les Préfixes.

Les préfixes à l'état complet sont

Sing.	<i>na/no</i>	<i>a/o</i>	<i>ka/a/o</i> .
Plus.	<i>da/do</i>	<i>a/o</i>	<i>ba</i> .

La voyelle varie selon les formes. Certaines ont *a*, d'autres *o*, d'autres encore emploient les deux. Ainsi le parfait a *no-* et *o-*, mais le futur *na-* et *a-*. Des exemples se voient dans la conjugaison. La documentation ne permet pas de décider s'il y a une forme originelle et quelles sont les variations éventuelles.

Le ton des préfixes varie selon les formes. Mais *bá-* est toujours haut, même dans les cas où les autres préfixes sont bas.

Lorsque le préfixe est le même pour deux personnes il faut un sujet libre, au besoin un substitutif (= pronom personnel). Cette sorte de mots est d'ailleurs fréquemment employée même lorsque le préfixe n'est pas équivoque.

Les rares exemples de radicaux vocaliques montrent la dévocalisation du préfixe : *n-*, *w-*, *k-*, *d-*, *nun-*, *o-*, *b-*.

Les préfixes peuvent s'élider partiellement après les « pronoms personnels » comme le montrent les exemples donnés ci-après.

### Les Infixes.

Pour les infixes, seuls sont connus ceux de la 3<sup>e</sup> personne (-*mo*- et -*bá*-) et le réfléchi (-*má*-). Le régime des autres personnes est exprimé par le « pronom personnel » après le verbe. Ce qui peut même se faire pour la troisième personne; mais un pronom réfléchi n'existant pas, cette fonction est toujours remplie par un infixe.

Ici encore on remarque la différence du ton entre le singulier et le pluriel; l'infixe réfléchi présente la même tonalité (haute) que la 3<sup>e</sup> personne pluriel.

L'infixe -*mo*- se trouve abrégé en -*o*-. Ex.

*kamonangé* = *konangé* il le liera.

La troisième personne complément d'objet se trouve aussi sans l'infixe et sans le verbe à l'applicatif, comme on le constate ci dessus. Avec l'applicatif l'infixe peut être également absent, et le complément exprimé librement par le substitutif. Ex.

*mbi tókpeleye indé* je ne coupe pas pour lui.

*mbi tókpeleye ibó* je ne coupe pas pour eux.

*bátokpeleye ihó ómélé* ils ne coupent pas pour nous un arbre.

*bátepele ómélé dódá ibó méné* ils ne coupent pas un arbre pour eux mêmes.

### Comparez :

(a) *amédái ómána* il a mis debout l'enfant.

*amome'dái* il l'a mis debout.

(b) *mbi tékpele dódá indé* = *mbi támokpeleye* je n'ai pas coupé pour lui.

(c) *bátemákpeleye ómélé* ils ne coupent pas un arbre pour eux-mêmes.

*mbi tábákpeleye* je ne coupe pas pour eux..

L'absence d'infixe et la présence du substitutif sont de rigueur aux autres personnes. Ex.

*mbi tókpeleye wé* je ne coupe pas pour toi.

*bátokpeleye ihó* ils ne coupent pas pour nous.

### Les Extensions.

Les notes montrent que les extensions se conforment tonalement à la désinence:

(a) *mbi nátenangoda* } je n'ai pas délié.  
*mbi ténangda* }

(b) *nonangáki* je liais.

*nonangódáki* je déliais.

(c) *nonangí* j'ai lié.

*nonangódái* j'ai délié.

(d) *nokomáki* j'ai écrit.

*nokomyáki* j'ai écrit pour.

(e) *amémédái ómémá* il s'est mis debout.

*atáméméda ómémá* il ne s'est pas mis debout.

(f) *bátamémédále* ils ne se mettront pas debout.

*bátaméméda* ils ne se sont pas mis debout.

Comparez :

<i>mbi tékpéle</i>	je ne coupe pas.
<i>mbi tákpelélé</i>	je ne couperai pas.
(g) <i>nakomjáki maama okándá n'endēmbə</i>	j'ai écrit une lettre à ma mère hier.
<i>mbi akomjé maam'okándá</i>	j'écrirai une lettre à ma mère.
<i>mbi (n)okomáki okándá dódá maama</i>	j'ai écrit une lettre à ma mère.

D'autres exemples se trouvent dans les formes avec les infixes.

Comparez encore :

<i>mbi tábpelélé inzélé</i>	je ne couperai pas les arbres.
<i>mbi tókpeléyé nuni inzélé</i>	je ne couperai pas les arbres pour vous.

avec

<i>mbi tékpéle inzélé</i>	je ne coupe pas les arbres.
<i>mbi tókpeléyé nuni</i>	je ne coupe pas pour vous.

Comme le montrent les exemples l'extension applicative est -y-, mais après l, dans certaines formes (p. ex. devant i ou -e) elle est ey-. Comparez :

<i>nokpélyáki omôto</i>	je coupais pour quelqu'un.
<i>nokpéléyi omôto</i>	j'ai coupé pour quelqu'un.

### Conjugaison.

Suivent quelques paradigmes de formes verbales qui ont été notées.

Futur prochain :

<i>mbi abomé indé</i>		je le frapperai.
<i>mbi amobomé</i>		
<i>w(ε) abomé mbi</i>		tu me frapperas.
<i>indé kobomé wε</i>		il te frappera.
<i>ihó dobomé nuni</i>		nous vous frapperons.
<i>nuni obomé ihó</i>		vous nous frapperez.
<i>ibó bábábômé</i>		ils les frapperont.
<i>ibó bâmábômé</i>		ils se frapperont.
<i>indé kamábômé</i>		il se frappera.
<i>bôbomé nuni</i>		ils vous frapperont.
<i>nalomé</i>		j'ordonnerai.
<i>nalomyé</i>		j'ordonnerai pour....
<i>mbi abúké nendēmbəndēmbə</i>		je casserai ce soir.

Les préfixes de la 1<sup>o</sup> et de la 2<sup>o</sup> pers. sing. sont na et a-; celui de la 3<sup>o</sup> ka- (cf. parfait p. 130).

Présent continuatif :

<i>mbi .napekáboma indé</i>	)	je suis en train de le frapper.
<i>mbi (n)opekáboma</i>		
<i>w(ε) opekáboma mbi</i>		tu es en train de me frapper.
<i>indé apekáboma wε</i>		il est en train de te frapper.



<i>ihó dapekáboma núni</i>	nous sommes en train de vous frapper.
<i>núni apekáboma ihó</i>	vous êtes en train de nous frapper.
<i>ibó bápekábáboma</i>	ils sont en train de les frapper.
<i>ibó bápekáboma ibó</i>	
<i>ibó bápekámáboma</i>	ils sont en train de se frapper.
<i>indé apekámáboma</i>	il est en train de se frapper.
<i>mbi napekámáboma</i>	je me frappe.
<i>wé opekámáboma</i>	tu te frappes.
<i>bihó dopekámáboma</i>	nous nous frappons.
<i>núni opekámáboma</i>	vous vous frappez.

Sans pronom personnel, la 2<sup>e</sup> personne singulier a o-, avec le pronom tant o- que a-.

J'ignore si *-pekâ-* est une marque ou s'il s'agit d'un «auxiliaire» servant à constituer une forme «composée». Quoi qu'il en soit il existe un doublet: *-pekô-* causant l'harmonie vocalique dans le préfixe qui devient o- excepté à la troisième personne pluriel:

*mbi nopekôboma, w'opekôboma, indé opekôboma, bihó dopekôboma, núni opekôboma.*

Passé:

<i>mbi bomáki</i>	je frappais.
<i>mi nobomáki</i>	je le frappais.
<i>mbi obomáki</i>	
<i>wé obomáki mbi</i>	tu m'as frappé.
<i>(indé) obomáki wé</i>	il t'a frappé.
<i>ihó dobomáki núni</i>	nous vous frappions.
<i>núni obomáki ihó</i>	vous nous frappiez.
<i>ibó bábábomáki</i>	ils les frappaient.
<i>nonangyáki</i>	j'ai lié pour...

La distinction des temps se fait par l'addition des compléments prépositionnels *na bûné* = maintenant, aujourd'hui ou *n'endêmba* = hier, après le verbe.

Parfait:

<i>nobomi</i>	j'ai frappé.
<i>nonangi</i>	j'ai lié.
<i>nolómi</i>	j'ai commandé.
<i>abali</i>	il a parlé.
<i>ákpi</i>	il est tombé.
<i>anjéni</i>	il a vu.

Au parfait les préfixes de la 1<sup>e</sup> et de la 2<sup>e</sup> pers. sing. sont *na-* et *o-* et celui de la 3<sup>e</sup> *a-* (cf. futur).

Avec l'extension applicative:

*nonangyéi* j'ai lié pour...

Subjonctif:

Sing.	<i>nábômé, w'abômé, ábômé.</i>
Plur.	<i>dábômé, núni abômé, bábômé.</i>

J'ai noté à côté de ces formes:

2<sup>e</sup> pers. sing. *wobomé, wabomé émbólondo.*

Avec infixes:

<i>dóbômé</i>	que nous le frappions.
<i>dábábômé</i>	que nous les frappions.

<i>nún'abábômé</i>	que vous les frappiez.
<i>bámábômé</i>	qu'ils se frappent.
Autres radicaux bas :	
<i>nánângé</i>	que je lie.
<i>nákpélé</i>	que je coupe.
<i>w'akyéé</i>	que tu partes.
<i>ábálé</i>	qu'il parle.

Comparez les radicaux hauts :

<i>nálángé</i>	que je lise.
<i>nálómé</i>	que j'ordonne.

Pour les radicaux bas on retrouve le phénomène décrit pour les thèmes des substantifs qui sont bas dans les langues voisines : *â/à*, mais *á/á*.

Les exceptions notées ci-dessus restent inexplicables.

Avec le radical vocalique *-on-* planter :

Sing.	<i>nóné, wóné, kóné.</i>
Plur.	<i>dóné nún'oné, bóné.</i>

Une base polysyllabique :

<i>námémédá</i>	que je me mette debout.
-----------------	-------------------------

Comme particularités ont encore été notées :

<i>náwó</i>	que je meure ( <i>w</i> presque <i>u</i> ).
<i>áwó</i>	qu'il meure.
<i>ádó</i>	qu'il vienne.

Impératif : *nangá*

<i>nangódá</i>	lie.
<i>mobomá</i>	délie.
<i>mobomjá mbi</i>	frappe-le.
<i>emá</i>	frappe-le pour moi.
<i>mémédá</i>	dresse - toi debout
<i>wá</i>	mets-toi debout.
	tue ( <i>w</i> très proche de la voyelle ).

Négatif.

On remarque une variation des voyelles de la marque négative.

Présent :

<i>mbi tékpélé</i>	je ne coupe pas.
<i>átekpélé</i>	il ne coupe pas.
<i>mbi tókpéléye</i>	je ne coupe pour lui.
<i>mbi tábákpéléye</i>	je ne coupe pas pour eux.
<i>bátekpélé</i>	ils ne coupent pas.

Parfait :

<i>atáméméda / átéméméda</i>	il ne s'est pas mis debout.
<i>bátaméméda / bátéméméda</i>	ils ne se sont pas mis debout.
<i>bátindoa</i>	ils ne sont pas entrés.

Futur :

<i>wé tāmémédalé</i>	tu ne te mettras pas debout.
<i>mbi tákpélélé</i>	je ne couperai pas.
<i>mbi tókpéléyé</i>	je ne couperai pas pour lui.

Quelques Phrases.

*ómélé mókpi* l'arbre est tombé.

*óhúku bā mbi akéi n'ókônda/n'éngómbe* mon frère aîné est allé à la forêt.

*ábângé báhái ikíta* les vieux se sont réunis.

*ingânga bâbué dôdá ikéta* les féticheurs vont danser pour les mânes.

*éngânga apekábúa épólá* le féticheur est en train de soigner la blessure.

*imbôngó bátindoa n'ânga* les éléphants ne sont pas entrés au champ (*n'ólío*  
au jeune champ, *n'ábiya* dans la palmeraie).

G. HULSTAERT, M. S. C.

---

# L'Origine des Balunda du Kwango.

Le présent texte provient des dossiers de la commune de Kungulu, située à environ cinquante kilomètres à l'est-nord est de Kasongo - Lunda (Kwango). Il fut mis par écrit en 1952 par l'administration locale. La langue employée est l'ikeleve, un kikongo simplifié et mixte. Les noms propres et quelques termes particuliers sont écrits en kilunda.

Le document présente l'avantage de serrer de près la tradition orale. Par contre de nombreuses fautes d'orthographe et une ponctuation déficiente ont nécessité une révision complète de la transcription. La valeur historique du document ne saurait être contestée. Mais son interprétation exigerait une étude approfondie sur place. En effet, les circonstances narrées et les noms propres évoquent des réminiscences multiples connues des seuls chefs du pays.

Nous remercions le R. P. J. Van de Loo s. j., missionnaire au Kwango, de nous avoir signalé cet écrit. Nos remerciements s'adressent également à Mr. Fr. X. Mlumbu, fils du Kiamfu Panzu Fumukulu, pour les quelques corrections qu'il a bien voulu suggérer.

Ce texte a une importance spéciale parce qu'il présente pour la première fois une liste des rois ayant régné à Kasongo - Lunda.

## Kisina ki beto Balunda ba Kasongo-Lunda.

1. Beto bana beto ba Lunda, Mwadi Kamonga, mpangi ya Kola.
2. Yandi kulombaka nzila na mpangi na yandi Mwata Yamvu Kola.
3. Kutuba: « Mono kutonda kutambula ».
4. Sambu na kutala bilolo ya beto, bau kupesa milambo ya Lunda.
5. Mpangi na yandi kutuba na yandi: « Ikele mbote, nge mpangi ya nkento, nge kwenda ku nima, nge atakuvutuka. Na sika ya mono mpangi na nge yandi kubaka mpangi na yandi Kihunda Manganda, ti mondo, ti bisanzi, ti bisangu yandi kupesa yandi ».
6. Kihunda Manganda yandi kuvandaka mutu kikata nkingu bonzo muntu ya malari.
7. Kihunda Manganda kiluta na nzila ya mbi-mbi.
8. Mpwanga-mataku-mazanzi-kamonga-luwakasa yindi kuluta na nzila ya Kwango.
9. Yandi kuvandaka na kati ya nganga, ti bilolo na yandi na kuyimba miziki ya Lunda.
10. Muntu mosi ikele muntu ya kufwa mbisi, zina na yandi: Mutakatela-kanza-mudimi-kadimini-nzala.
11. Yandi kumona midinga ya tiya ikele kubasika.

## L'origine de nous autres Balunda de Kasongo - Lunda.

1. Nous autres nous sommes les enfants de Lunda, de Mwadi Kamonga, sœur de Kola.
2. Elle a demandé à son frère Mwata Yamvu de Kola la permission de partir.
3. Elle a dit: « Je veux partir ».
4. Pour avoir des sous-chefs pour nous, ils ont donné des cadeaux de Lunda.
5. Son frère lui dit: « C'est bien, ma sœur, vous pouvez partir, plus tard vous retournerez. A ma place vous prendrez avec vous un frère nommé Kihunda Manganda, et on doit donner aussi le tambour, et les bisangi (marimba), et les grelots ».
6. Kihunda Manganda était un homme au cou tortu comme un homme malade.
7. Kihunda Manganda a suivi un très mauvais chemin.
8. Elle Mpwanga-mataku-mazanzi-kamonga-luwakasa a suivi le chemin qui mène au Kwango.
9. Elle s'est établie au milieu de son territoire et ses sous-chefs chantèrent de la musique de Lunda.
10. Il y avait un chasseur, nommé Muta-katela-kanza-mudimi-kadimini-nzala.
11. Il remarqua la fumée montante.

12. Yandi kulanda ti yandi kumona nzo ya migeta bonzo lupangu.
13. Yandi kwisa ti mbisi na yandi, yandi kutula mbisi na ntoto, yandi kutula ntu na ntoto sambu na kupesa Mfumu-nkento mbote.
14. Yandi kutuba: « Moyo swana ».
15. Kamonga Luwakasa kutuba: « Moyo ».
16. Ku nima Kamonga Luwakasa kubaka mutopa, kubasisa makaya na diamba.
17. Yandi kunwa ya kaka, yandi kupesa Muta-katela-kanza-mudimi-kadimini-nzala.
18. Muntu yina Muta Kanza kupesa mbisi na Kamonga Luwakasa.
19. Yandi kuvutuka masika yandi lumbu ya nkaka.
20. Yandi kwisa diaka mambisi kiteso mosi mpi.
21. Yandi kuvutuka lumbu ya nkaka ti mbisi na yandi.
22. Yandi kutula na Mwandi Kamonga Luwakasa.
23. Yandi kutuba nde: « Nge, Mfumu, bubu yay mono ikele kulala awa sambu mono imene kulembwa mingi sambu na kusosa mbisi ».
24. Mwadi-kamonga-luwakasa kutuba: « Ikele mbote ».
25. Mpimpa kubwa, muntu yina Muta-katela-kanza-mudimi-kadimini-nzala kutuba: « Nge, Mfumu, mono ikele kilolo na nge mbote. Mbote mono kuvanda yakala na nge ».
26. Mwadi Kamonga kutuba: « Mono kulunga ve kukwela. Kana nge kutonda mono kuvanda yakala na mono, ntete beto kutinda mulwa na sika ya mpangi ya mono Kiamfu Kola ».
27. Muta-katela-kanza kutuba: « Ikele mbote, Mfumu Kamonga ».
28. Mwadi Kamonga kuvutula ndinga na sika ya Mwata Yamvu Kola; munoko kuvutuka kutuba: « Kana nge, mpangi na mono, nge imene kumona yakala, ikele mambu ve. Mono imene kutinda kopa, na mbele ya Lunda, ti kopa ya kimfumu, ti mukanda ya ntambu sambu na kuvanda yakala yina muntu Muta Kanza kubika na mpangi ya Kola ».
29. Bau kubuta mwana ya ntete na yandi, mwana zina: Mfumu Sangu Mwaku Kambamba mavu-kambadika-ntinu-mudimi-nzala.
30. Bau kuvanda-kuvanda mpangi na yandi.
31. Kihunda Manganda kuwa nde mpangi na nge Kamonga Luwakasa imene kubaka yakala, yandi kwisa kukuta yandi imene kubuta bana zole, yandi kuyufula: « Nki mpila nge mpangi na mono ya nkento, nge kubaka yakala na nge, nge kuzabisa mono ve, mono mpangi na nge? ».
32. Mwadi Kamonga kutuba: « Nge mpangi na mono, nge mutu kusalaka mbi Nge kwenda kutabula mpamba. Nge kuyambula mono mpangi na nge ye Lunda. Sesepe nge mpangi na mono Kihunda Manganda, nge kulunga diaka na kimfumu ve, sambu mono kupesa kimfumu na yakala na mono ya Kola, Muta-katela-kanza-mudimi-kadimini-nzala, nge ve Kihunda Manganda ».
33. Kihunda kuyantika kudila, mpamba nkaka, mambu yonzo imene kuluta toma ya kimfumu.
34. Sika Muta Kanza kufwa, kuyisa mwana na yandi, Mfumu Sangu Mwaku Kambamba mavu-kambadika-ntinu-mudimi-nzala kuna Lunda kuna Kola.
35. Kawa Makundia, kuluta-kuyama-kuluti-ko-kuyama.
36. Nawesi Muteba kuna Lunda kuna Kola Swana.
37. Nsimba Mukumbi sika bamindele kwisa na yandi ka kwisa na Kongo.
38. Lukokisa Anganda kuna Lunda kuna Kola.

12. Il suivit la direction de la fumée jusqu'à ce qu'il vit une maison en arbustes de migeta comme une clôture.
13. Il vient avec de la viande, il dépose la viande par terre, il s'incline profondément pour saluer la princesse (litt. femme-chef).
14. Il dit: « Moyo swana ».
15. Kamonga Luwakasa répond: « Moyo ».
16. Puis Mamonga Luwakasa prend une pipe-à-eau dans laquelle elle avait mis du tabac à chanvre.
17. Elle fume, puis donne à fumer à Muta-katela-kanza-mudimi-kadimini-nzala.
18. Cet homme Muta Kanza donne de la viande à Kamonga Luwakasa.
19. Il revient un autre jour.
20. Il vient apporter la même quantité de viande.
21. Il revient un autre jour avec de la viande.
22. Il la dépose devant Mwadi Kamonga Luwakasa.
23. Il dit: « Princesse, maintenant je reste dormir ici, parce que je suis bien fatigué de pourchasser le gibier ».
24. Mwadi Kamonga Luwakasa répond: « C'est bien ».
25. Quand la nuit fut tombée, cet homme Muta-katela-kanza-mudimi-kadimini-nzala dit: « Princesse, je suis votre sujet fidèle. Il serait bon que je devienne votre mari ».
26. Mwadi Kamonga répond: « Il ne me convient pas de vous épouser. Si vous voulez devenir mon mari, nous devons d'abord envoyer un messager à mon frère Kiamfu Kola ».
27. Muta-katela-kanza dit: « C'est bien, chef Kamonga ».
28. Mwadi Kamonga s'adresse à Mwata Yamvu Kola, et celui-ci répond: « Vous, ma sœur, vous avez trouvé un mari, ça ne fait pas de difficulté. Je vous envoie une coupe, un couteau de Lunda, une coupe royale, une peau de lion, pour être avec cet homme Muta Kanza qui devient un parent de Kola ».
29. Ils engendent un premier enfant et le nomment Mfumu Sangu Mwaku Kammbamba mavu-kambadika-ntinu mudimi nzala.
30. Ils restaient ainsi.
31. Quand son frère Kihunda Manganda apprit que sa sœur Kamonga Luwakasa s'était mariée, il vint s'informer, et quand il vit qu'elle avait mis au monde deux enfants, il demanda: « Comment, ma sœur, vous vous êtes mariée sans me mettre au courant, moi, ton frère? »
32. Mwadi Kamonga répondit: « Vous, mon frère, vous agissez mal. Vous vous êtes promené pour rien. Vous m'avez laissée toute seule, moi, votre sœur de Lunda. Maintenant, mon frère Kihunda Manganda, vous n'avez plus l'autorité suprême, je la donne à mon mari de Kola, Muta-katela-kanza-mudimi-kadimini nzala, et pas à vous Kihunda Manganda ».
33. Kihunda commença à pleurer, mais en vain, toute la question du pouvoir était terminée.
34. Quand Muta Kanza mourut, son enfant lui succéda, Mfumu Sangu Mwaku Kammbamba mavu-kambadika-ntinu mudimi-nzala kuna Lunda kuna Kola.
35. (Troisième Kiamfu) Kawa Makundia, kuluta-kuyama-kuluti-kokuyama.
36. (Quatrième Kiamfu) Nawesi Muteba kuna Lunda kuna Kola Swana.
37. (Cinquième Kiamfu) Nsimba Mukumbi, au temps quand les blancs arrivèrent au Congo.
38. (Sixième Kiamfu) Lukokisa Anganda kuna Lunda kuna Kola.

39. Lunda Kipidi.
  40. Mwana Koko, mwana ya Lukokisa Kambamba.
  41. Kambamba.
  42. Mukulu Kakundi Badi, mwana Mfumu Sangu.
  43. Mukulu Desereyay.
  44. Panzu.
- 

### Appendice.

Selon ce texte douze Biamfu auraient régné à Kasongo-Lunda depuis l'occupation du pays Yaka par les Balunda. Or cette liste s'avère fort incomplète. Aussi diffère-t-elle notablement de la tradition transmise à la cour du Kiamfu actuel à Kasongo-Lunda. Cette différence s'explique par le fait que la généalogie de Kingulu s'appuie sur la descendance utérine pour faire prévaloir des droits éventuels au trône. Mais, selon la coutume lunda, la succession du pouvoir se fait ordinairement par voie de filiation patrilinéale.

Un autre document inédit, provenant de Kasongo-Lunda même, cite les noms de vingt-deux Biamfu. Si l'on accepte l'hypothèse que Muni Putu Kasongo s'est installé à la Yonso (affluent oriental du Kwango) vers 1700, l'on obtient comme durée de chaque règne une moyenne de onze ans. Ce chiffre semble s'approcher de la vérité. Voici les noms de cette deuxième tradition qui, elle aussi, reste susceptible de corrections :

1. Muni Putu Kasongo Lunda Swa Sangu.
2. Mokelenge Mutombo Kibanda.
3. Muteba Nsimba alias Muteba Yinda.
4. Mutombo Kibanda.
5. Lualua Mwako.
6. Muteba Kasa.
7. Liulu.
8. Lehuwa.
9. Nawesi Kasanga.
10. Muteba Kali alias Muteba N'zushi, Kiamfu Mbala.
11. Nawesi.
12. Nsimba Mukumbi.
13. Lukokisa Anganda.



39. (Septième Kiamfu) Lunda Kipidi.
  40. (Huitième Kiamfu) Mwana Koko, fils de Lukokisa Kambamba (= Lukokisa Anganda).
  41. (Neuvième Kiamfu) Kambamba.
  42. (Dixième Kiamfu) Mukulu Kakondi Badi, fils de Mfumu Sangu.
  43. (Onzième Kiamfu) Mukulu Désiré.
  44. (Douzième Kiamfu) Panzu (fils de Kalumbwa).
- 

14. Mulombo alias Lunda Kopidi.
15. Mwana Koko alias Kodi Pwanga.
16. Mulumi Mbisi.
17. Kabeya
18. Bivula alias Bangi.
19. Mwana Koko alias Kodi Pwanga (revenu au pouvoir en 1929 après sa fuite en 1915).
20. Kambamba.
21. Mukulu Désiré.
22. Panzu Fumukulu.

Hubert Van Roy s. j.

---

# Documenta

## Retour au passé.

Le plupart des coutumes ancestrales n'ont certes jamais disparu. Plusieurs se sont fortement désintégréées au contact de la culture européenne, mais souvent, dans ce cas, la société indigène s'est orientée spontanément vers des formules de substitution ou vers des réinterprétations des formules européennes en terme de tradition africaine. Nul doute que la polygamie coutumière, par exemple, ne survive sous ce que l'on appelle la « polygamie camouflée ». Le rôle des femmes dites libres dans un centre comme Elisabethville ne peut être assimilé à celui des prostituées des pays européens. Elles sont, en plus, l'expression moderne de l'ancienne polygamie avec les motivations complexes qui la justifiaient en milieu coutumier. Mais si les coutumes ont survécu sous une forme ou sous une autre, c'était jusqu'ici, en quelque sorte, par leur propre force. Une partie de la population, celle que les circonstances avaient placées devant les possibilités les plus rapides d'assimilation aux moeurs et aux modes de pensée européennes, avait tendance à regarder les inévitables survivances, de la coutume comme un poids à traîner dans son évolution. Aujourd'hui même cette partie de la population, dans sa grande majorité, paraît se retourner vers son passé et chercher à le revaloriser. Tout se passe comme si les valeurs culturelles africaines, qui avaient jusqu'ici survécu en dépit, pour ainsi dire, des circonstances et de la volonté des individus, se préparaient à revivre avec l'aide des individus eux-mêmes.

Toutes les formes de revalorisation du passé ne rencontrent pas l'approbation sans réserve de tous les Noirs. Certains, par exemple, s'opposent au développement de l'esprit tribal que favorisent les associations. Mais dans ces cas, la distinction est faite entre ce que représente le passé comme valeur culturelle encore valable aujourd'hui et la persistance entretenue d'un particularisme tribal qui ne peut qu'entraver l'évolution politique. Si nous mettons à part quelques exceptions extrêmement rares — exceptions chez lesquelles d'ailleurs l'ambivalence pouvait être assez facilement repérée — nous n'avons jamais rencontré de Noirs qui nient la valeur culturelle de leur passé et nous en avons rencontré beaucoup qui, d'une façon ou d'une autre, dans leurs activités ou dans leurs idées, tendaient systématiquement à revaloriser l'héritage social et moral de leurs ancêtres.

A quels besoins répond ce souci de revaloriser le passé culturel ? Ils nous paraissent pouvoir se ramener à deux catégories.

En premier lieu — et ceci est l'aspect le plus significatif pour le psychologue — ce souci semble répondre au besoin de sécurisation. Qu'il s'agisse d'individus ou de groupes sociaux, la rupture avec le passé est toujours génératrice d'un déséquilibre, à moins d'une intégration parfaitement satisfaisante de la situation nouvelle.

Ce ne fut certainement pas le cas pour la population congolaise, qui a subi en moins d'un demi-siècle des bouleversements trop nombreux et trop violents pour qu'il ait été possible de les intégrer harmonieusement. De plus, les sociétés africaines sont axées essentiellement sur la répétition par les jeunes des modèles fournis par les anciens. Les règles de vie sociale, les valeurs morales qui l'inspirent doivent être maintenues à travers le temps, et la fonction d'une génération est avant tout de conserver et de transmettre fidèlement les structures héritées de la génération précédente, orientation de la vie sociale foncièrement différente de celle de la civilisation occidentale d'aujourd'hui, où chaque génération sélectionne une partie seulement de ce que lui a légué la précédente, et tend à la dépasser. L'orientation africaine de la dynamique sociale est évidemment de nature à conférer au passé, dans le psychisme de chaque individu, une place plus importante encore qu'il n'a chez un Européen. La relation avec les ancêtres est d'ailleurs au centre de la vie religieuse de l'Africain, et autant l'entretien des relations traditionnelles est source de bénédiction pour l'individu, autant sa rupture peut apporter de malédictions. Renier son passé, sous quelque forme que ce soit, ne peut aller sans un sentiment de culpabilité. Il se peut que cette culpabilité soit pour une grande part dans les efforts actuels du Noir de retrouver et de revaloriser des traditions. On pourrait hasarder l'hypothèse que les mouvements de remise en valeur du passé qui surviennent généralement tôt ou tard après le choc brutal de deux cultures très étrangères, et qui prennent aujourd'hui des formes politiques, ne doivent leur vigueur incoercible qu'à la profondeur des motivations qui les sous-tendent, besoin de sécurité entaché de culpabilité. Il se peut que les besoins d'ordre politique que nous allons envisager ne soient, en réalité, que l'expression occasionnelle, à la faveur du contexte particulier du moment et du lieu, de mécanismes psychologiques plus profonds, tenant aux relations dans lesquelles les individus s'identifient à leurs ancêtres. En passant aux besoins d'ordre politique, nous ne faisons rien d'autre, peut-être, que de changer de niveau.

Depuis quelques années déjà, de multiples aspects de la vie politique témoignent de la formation de ce que les politiciens nommeraient une « conscience congolaise ». Rapports de civilisations dans les conditions d'une situation coloniale mêlée d'un problème racial ont amené le groupe dominé à s'affirmer en tant qu'unité. Comme dans tous les mouvements nationalistes, les droits que l'on revendique trouvent leur justification dans le passé. C'est en mettant en évidence ses valeurs culturelles propres que le groupe acquiert sa personnalité, et alimente son idéologie. Pour faire valoir son ambition d'orienter comme il l'entend son histoire future, un groupe a besoin d'accentuer l'originalité de son histoire passée par rapport à l'autre groupe devant lequel il affirme sa liberté. La revalorisation du passé revêt ainsi une fonction générale dans la politique congolaise. Il lui arrive aussi de servir, sur des points précis, les intérêts de l'autochtone qui l'exploitera à bon escient. Prenons l'exemple du problème foncier. S'il est certain que la solution européenne heurte profondément des attaches affectives, il n'est pas moins vrai que l'autochtone sait maintenant l'usage qu'il peut faire d'un argument tiré de son propre passé pour étayer son opposition et quelle résonance il trouvera dans l'opinion publique pour le soutenir dans son attitude politique. C'est pourquoi, même au cas où la revalorisation du passé ne correspondrait plus à aucune motivation profonde telle que celles que nous lui attribuons plus haut — besoin de sécurité, culpabilité — elle de-

meurera au niveau des comportements politiques une force dont il est sage de tenir compte. Les desseins des politiciens qui veulent garder la sympathie d'un peuple rejoignent ici, dans leurs méthodes, ceux du psychologue ou du sociologue qui ambitionnent de préserver la santé morale d'une société à travers l'acculturation: un changement sera d'autant mieux reçu qu'il sera introduit par le biais de la tradition culturelle. (M. Richelle: Aspects Psychologiques de l'Acculturation p. 86).

## Les Pygmées Africains.

Pour les pygmées africains, dont les noms tribaux Batswa, Batwa, Batua, Basua, Bakwa, Bakka, Akka, etc. remontent tous à la même racine *twa*, on a proposé le nom générique de *Twides*, qui pourrait être abrégé en *Twi* (ce qui nous semble plus tôt peu opportun, à cause de la confusion avec le nom de tribu *Twi* du Ghana, Réd.). On pense à un ancêtre commun pour les pygmées et les nègres qui aurait été de grande taille avec la peau couleur acajou et le corps velu des pygmées. Les nègres auraient acquis leur peau noire et leur pilosité réduite à travers une ou plusieurs mutations. La diminution de la taille est apparemment le résultat d'un gène de mutation unique d'un type essentiellement achondroplastique. Cette sorte de mutation n'est pas très rare dans les tribus nègres et s'est probablement produite durant des millénaires, tout comme le mélanisme des insectes. Le métissage de pareils nains hétérozygotes donne vite origine à une tribu plus ou moins homozygote pour le gène nain. Dans cette hypothèse les pygmées sont, à l'exception des Bushmen, la plus ancienne race d'Afrique, produit d'un nanisme d'origine mutationniste, donc non pathologique mais normale. (R. Ruggles Gates: Act. Gen. Med. Gemell. Roma VII. 1958).

## Promotion de la Femme Africaine.

L'indépendance de la femme africaine pose un problème extrêmement complexe. Dans la situation actuelle, deux aspects peuvent se dégager: d'une part ses efforts de libération, d'autre part, celui de son intégration à l'ordre nouveau.

Les bouleversements économiques et politiques ont ruiné en bien des endroits l'ancien système familial dans lequel la femme avait une place stable. Ils permirent l'établissement d'une législation qui lui est particulièrement défavorable; par réaction, des idées d'émancipation se sont propagées entraînant une instabilité croissante des mariages et une augmentation de la prostitution.

S'il est incontestable que la femme africaine se libère cependant de certaines contraintes, il lui reste beaucoup à faire pour rattraper les hommes. Il convient de l'aider et, dans ce sens, il est à noter l'effort effectué par les institutions apostoliques établies en Afrique. (A. RETIF: Etudes, 309, 4, 1961).

## L'Evolution Politique des Ewe.

Les Ewe, bien que politiquement divisés entre Ghana et Togo, constituent un ensemble homogène groupant tous ceux qui reconnaissent Nuatja pour leur commune origine. Il n'y a jamais eu de royaume ewe centralisé, mais un certain nombre de communautés locales se considérant comme solidaires. Dans le cadre de ces unités politiques primaires se distinguent les groupements familiaux du type lignage majeur (hlon). Les rois et les prêtres sont toujours choisis dans le même hlon.

Ces structures, relativement démocratiques, ont résisté aux bouleversements politiques comme à l'acculturation si bien que les leaders nationalistes actuels n'ont pas eu à rompre avec la société traditionnelle. Au contraire ils en expriment les sentiments, d'où l'aspect positif et pacifique des revendications ewe. (J. C. Pauvert: Cah. Et. afr. 2, mai 1960).

## Nationalisme.

Une des plus grandes tristesses qui assaillent quelqu'un dans les pays nouvellement indépendants est la manière dont, après avoir jeté à la porte l'impérialisme européen, ils retiennent, voire cultivent des notions que les impérialistes ont expérimentées comme démodées. Le nationalisme a mené l'Europe au bord de l'abîme; il a excité une haine largement répandue et a failli détruire sa propre civilisation. Or, maintenant nos frères pakistanais, indiens ou africains l'adoptent. Quand on voyage de Keta à Lomé, par exemple, on arrive à la stupide frontière créée, au milieu de la brousse africaine, par le nationalisme allemand en face du nationalisme anglais suivi sur le pied par les Français. Maintenant nous trouvons à la frontière des fonctionnaires Ewe se parlant en anglais ou en français, parce qu'ils sont Ghanéens ou Togolais. Des scènes semblables se passent dans beaucoup de parties du monde ex-colonial. (N. Q. King: Int. Rev. Miss. n° 198 p. 222). (Les pays nouvellement indépendants continuent de cultiver les attitudes colonialistes dans de nombreux autres domaines, particulièrement dans l'enseignement. Réd.)

## Problèmes dans l'étude de la musique Congolaise.

Le but de cet article est de définir les dangers qui se présentent et de voir quelles sont les méthodes appliquées pour étudier d'une manière critique cet art. Nous constatons le très grand rôle joué par la musique dans la vie des habitants. Ce sens de la musique éducative est un élément important de la culture africaine. Le danger qui menace à l'heure actuelle est la disparition de cet art spécifiquement africain, pour ne devenir qu'une simple musique d'agrément. (F. J. De Hen: Problemen bij de studie van de congolese muziek. Congo-Tervuren, 2, 3/4, 60-4, 1956).

## Styles et expérience esthétique dans la plastique Congolaise.

A côté de la musique, de la danse et des arts mineurs, surgit la sculpture dont les meilleures productions s'imposent par une extraordinaire pureté plastique. Le sculpteur africain montre une parfaite maîtrise de la matière, et une grande prédilection pour la représentation du personnage humain. A côté des statues nous avons des masques et des objets divers. Les efforts des ethnographes intéressés aux arts d'Afrique portèrent surtout à déterminer la répartition ethno-culturelle et géographique des « oeuvres d'art ». Le style est avant tout structure coordonnant volumes, plans et lignes en un ensemble parfaitement intégré. L'unité dans la multiplicité se vérifie pour les divers styles plastiques africains. On peut souligner le caractère collectif des styles des peuples sans écriture. Certains facteurs individuels peuvent être d'une importance décisive dans l'élaboration du style. Le statut de sculpteur varie d'une société à l'autre. Ici, il se confond avec l'artisan qui produit les ustensiles, ailleurs il appartient à une classe héréditaire de spécialistes. A chaque dignité sociale, comme à toute fonction religieuse, correspondent des symboles souvent garnis d'une décoration plastique. Les contraintes socio-culturelles limitent le champ offert à la libre création artistique mais ne parviennent pas à la supprimer complètement. Le sculpteur africain, comme les artistes de la Renaissance, donne souvent le même aspect formel aux personnages des scènes religieuses, des sujets mythologiques ou profanes. (A. Maesen: Probl. Afr. centr. 13, 44, 85-93, 1959).

## L'école chrétienne en Afrique.

D'un exposé par Mgr Gantin, archevêque dahoméen de Cotonou, (Ecclesia n° 146) nous extrayons et résumons :

Les missionnaires furent presque partout en Afrique noire les pionniers de la scolarisation, non pas d'une scolarisation au rabais... mais d'une scolarisation tout court, celle qui tend à l'épanouissement de tout l'homme. On peut affirmer que la colonisation a freiné souvent et quelquefois gauchi l'élan d'éducation totale par l'école qui demeure l'ambition des missions. Cette volonté devait se heurter à certains interdits. Ainsi en Afrique française, ce fut le laïcisme; en Afrique belge, le dogme sacro-saint de ne pas « précipiter » la formation des élites (N.d.I.R. la réalité historique est bien plus complexe que cette affirmation, de sorte que celle-ci ne peut être admise telle quelle). Le laïcisme français a empêché l'éclosion normale du système scolaire et finalement la stagnation des écoles missionnaires.

Ce fut un Noir, le gouverneur Eboué, qui a redressé la situation en recherchant la collaboration des missions. Il considérait que « l'enseignement des écoles publiques et celui des écoles chrétiennes, ayant un même but et des méthodes semblables, doivent être l'un et l'autre l'objet d'une semblable sollicitude de la part du

gouvernement... Ennemi de tout autoritarisme et de tout ce qui bride l'initiative, je n'entends pas étatiser les écoles des missions, mais la liberté de geste qu'elles conservent se maintiendra dans un statut d'intérêt public. Nous créons l'entraide et l'harmonie dans l'effort librement donné.

Dans l'Afrique indépendante certains pays semblent vouloir s'écarter de cette voie réaliste et éminemment africaine. La coopération entre les gouvernements et les missions ne peut qu'accélérer le processus de scolarisation. Les difficultés qui surgissent actuellement dans quelques pays sont dues, non pas au désir d'épanouir la scolarisation, mais à une volonté plus ou moins avouée de totalitarisme qui, en fin de compte, retarde la lutte contre l'analphabétisme.

Si l'on entend de moins en moins le slogan selon lequel les écoles missionnaires sont le fourrier intellectuel de l'impérialisme européen, est-ce seulement parce que cet impérialisme est mourant? N'est-ce pas plutôt parce que ceux qui ont le plus lutté en Afrique contre l'impérialisme doivent de près ou de loin quelque chose à l'école chrétienne?

D'où provient alors l'opposition contre ces écoles et l'appréhension autour de leur avenir? Il y a plusieurs explications. D'abord la mystique de l'unité nationale qui souvent confond unité et uniformité. L'Afrique demeure la terre d'accueil. Ne la vidons pas de son âme en la privant de certaines valeurs qui sont des valeurs certaines. Une autre raison est la crise financière dans laquelle se débattent nombre de gouvernements nouveaux. Ceux-ci craignent que les écoles libres ne demandent la parité des subsides et ils pensent qu'alors autant vaut multiplier ses propres écoles où l'on aura la jeunesse sous la main sans la concurrence d'aucune autre autorité. Le tout est de savoir si les écoles libres mettent un tant soit peu en péril l'autorité du gouvernement. Il est préférable que toutes les bonnes volontés collaborent, sans s'intenter des procès d'intention.

Une autre source de difficultés est la mentalité de fonctionnaire qui se répand plus en plus dans les rangs des enseignants libres. C'est, semble-t-il, dans l'air des temps, un des aspects du progrès africain. Mais le mal n'est pas sans remède, sinon l'école chrétienne manquerait son but. Pourquoi l'Eglise tient-elle tant à l'école chrétienne, sinon parce que c'est là que se forge la physionomie chrétienne d'un pays, parce qu'elle forme l'élite morale. En effet, elle libère l'Africain de la crainte séculaire des esprits, des pratiques superstitieuses, des haines tenaces. Elle épanouit la vraie liberté, qui est d'aimer tous les hommes en frères, en se mettant à leur service comme le Christ qui est venu pour servir et non pour être servi.

## La propriété privée chez les primitifs.

Dans tous les peuples primitifs partout au monde on constate un lien étroit entre les droits de propriété, la religion et l'ordre social. Il est même difficile de considérer à part ces trois aspects de la vie qui forment un tout complexe, bien que leurs fonctions diffèrent et que les formes de la propriété ne soient pas identiques partout.

Les formes de la propriété des différents peuples se présentent comme si elles ont été instituées par un acte religieux et ainsi consacrées pour toujours. Afin de préserver les formes ainsi sanctionnées et de rendre possible leur héritage, les lois successorales ont été élaborées pour lier la propriété à certains groupes sociaux. Les restrictions religieuses et sociales de la propriété s'étendent d'ordinaire seulement aux possessions (sol, bétail, outillage) ou valeurs (traditions, chants, nom) qui sont vitales pour les cultures en question. Cependant, les tribus de chasseurs font exception à cette règle, à cause du caractère instable de leur vie qui ne permet pas de restrictions sociales sur les possessions individuelles. Seulement les aliments sont sujets à une obligation à sanction religieuse pour leur distribution. (R. Schott: Paideuma VII, 1960).

## Les peuples d'Algérie.

Les tentatives de solution du problème algérien doivent être vues contre le fond ethnique de ce pays. Les Européens forment un groupe compact et exclusif, quoique composé de diverses nationalités parmi lesquelles les Espagnols forment un tiers. La masse de la population européenne, même celle d'ascendance française, n'a plus de lien direct avec l'Europe.

Parmi les musulmans, environ 75 % parlent arabe; mais tous ceux qui parlent cette langue ne peuvent être dits un groupe ethnique. Les nombreux dialectes arabes commencent à donner origine à une certaine forme d'arabe commun.

Les Berbères ne constituent pas un bloc homogène. Il y a trois groupes compacts de peuplements: les Kabyles, les Aurès et les Mزاب. Comme la langue berbère se divise en plusieurs dialectes sans langue écrite, leurs districts sont soumis à l'arabisation. Ce sont les plateaux kabyles qui sont le plus densément peuplés, de sorte que la jeunesse émigre. Bien que les Kabyles aient préservé leur culture ancestrale et soient passionnément engagés dans le mouvement pour l'indépendance, ils sont plus ouverts aux influences occidentales que les autres Algériens (J. Koch: Afrika II, 10, 1960).

## L'ethnicité en Afrique occidentale.

La discussion sur « détribalisation » ou « supertribalisation » est un faux problème car la loyauté à la famille, à la tribu et au chef, souvent confondue au stade rural traditionnel, peut être dissocié, surtout dans un prolétariat urbain. Là apparaît un nouveau lien, celui des associations d'originaires d'un même cercle, même si les membres en sont tribalement différents. Certains groupes, même, peuvent n'avoir aucune similitude ethnique et constituer une entité unique, par exemple les « Haoussa », pour les gens d'Accra. On pourrait appeler « tribalisme » la loyauté envers la communauté « tribale » telle que précédemment définie.



Cette « ethnicité » favorise l'intégration nationale de quatre façons : les groupes ethniques restreignent l'influence de la parenté ; ils fonctionnent comme un mécanisme de resocialisation ; ils maintiennent la fluidité des structures, empêchant ainsi la formation de castes ; ils servent d'exutoire aux tensions politiques. Inversement, elle freine l'intégration nationale en perpétuant le particularisme et le népotisme ainsi qu'en poussant au séparatisme. D'où, par réaction, la tendance des jeunes Etats Africains à adopter le parti national unique. (I. Wallerstein: Cah. Et. afr., 3, 129-39, 1960).

## Parti politique et intégration nationale.

L'étude du Parti Démocratique de Côte d'Ivoire montre qu'un mouvement nationaliste peut à la fois développer et freiner l'intégration nationale. Il a, en effet, permis à ses leaders d'établir des liens remplaçant ceux de la tradition tribale et transféré la puissance politique des autorités coutumières vers les organes centraux du Gouvernement moderne. Inversement, il a dû, pour faire vivre les cellules de base du parti, renforcer la solidarité des liens ethniques et familiaux. Pour assurer ensuite la représentation de ces nombreuses ethnies (108 pour 70.000 habitants à Treichville), il a dû chercher à dépasser le stade des sous-comités à caractère tribal. Il s'est heurté aux plus grandes difficultés en cherchant à découper le pays en « quartiers » ethniques hétérogènes ou en secteurs administratifs. Le problème n'est pas encore résolu, car toute ethnie qui se juge mal représentée dans les instances supérieures du parti est tentée de se rejeter vers le séparatisme. (A. R. ZOLBERG: Cah. Et. afr., 3, 140-9, 1960).

## Migrations et éducation.

Des enquêtes menées au Togo ont montré que 6% des Kabré avaient été touchés par des mouvements migratoires. La construction du chemin de fer avait attiré des familles entières ; inversement, le développement de la zone cacaoyère a attiré de nombreux célibataires. Les enfants de moins de 14 ans qui représentent 40 % de la population, ne fournissent qu'un quart de migrants, mais leur nombre s'élève tout de même à 5.600.

Autres migrations d'enfants, lorsque des enfants d'âge scolaire quittent leur famille pour aller fréquenter une école : ces absents représentent 20 % de la population de Palimé, 28 % dans certains villages ewé. Il s'ensuit que ces enfants ne reçoivent souvent aucune éducation véritable, et il serait intéressant d'étudier s'ils manifestent le même supertribalisme que leurs parents. (J. C. PAUVERT: Bull. I-FAN, 22 (B), 3/4, 467-75, 1960).

## Opposition au Ghana.

Les journaux annoncent des vagues d'arrestations au Ghana. Sont visés les membres influents de l'opposition parlementaire et des syndicalistes en vue. Des ministres même, parmi lesquels deux des principaux lieutenants du premier, ont été forcés de démissionner sous des prétextes divers. Ces mesures policières sont déclarées légitimées par des « activités subversives » et « une conspiration pour assassiner le président et certains ministres. » Parmi les arrêtés on voit des noms de sommités dans le monde culturel, des personnages de renommée mondiale.

« La vague d'arrestations montre que la maîtrise du Dr Nkrumah dans sa propre maison est en réalité menacée, si non par un complot réel, du moins par une concentration d'opposition et de mécontentement économique. Le Président est maintenant placé en face de la vengeance de son impétuosité économique et politique. Sa politique de prestige est le facteur principal dans la dépense de plus de la moitié du crédit de 200 millions de livres sterling dont il avait hérité au moment de l'indépendance. L'applaudissement pour cet étalage de faste a cédé le pas au ressentiment maintenant qu'il doit être payé au moyen d'impôts qui doivent être payés même par les plus pauvres. Dans son zèle pour détribaliser son pays le Dr Nkrumah a foulé brutalement aux pieds les chefs. En supprimant la démocratie il a dressé contre lui l'élite instruite. » (Daily Telegraph, 5 Oct. 61 et autres journaux).

## Aide pour le développement.

Les pays économiquement développés, venant en aide aux pays sous-développés, doivent discerner et respecter leur individualité, vaincre la tentation qui les porte à projeter leur propre image sur les pays en voie de développement...

Les états économiquement développés doivent veiller avec le plus grand soin, tandis qu'ils viennent en aide aux pays en voie de développement, à ne pas chercher en cela leur avantage politique, en esprit de domination. Si cela venait à se produire, il faudrait déclarer hautement que c'est là établir une colonisation d'un genre nouveau, voilée sans doute, mais non moins dominante que celle dont de nombreuses communautés politiques sont sorties récemment. Puisse cette pensée être méditée à l'Orient et à l'Occident! Selon Jean XXIII, « la justice exige que cette aide technique et financière soit apportée dans le désintéressement politique le plus sincère. Elle doit avoir pour objet de mettre les communautés en voie de développement économique à même de réaliser par leur propre effort leur montée économique et sociale. »

(Mater et Magistra).

## Adaptation ?

Certains missionnaires ont des souvenirs désagréables au sujet de convertis, qui, après de longues années de fidélité, retournent à des croyances et à des pratiques païennes. N'y a-t-il pas là une face du problème de la rencontre entre le christianisme et les cultures indigènes? Même dans des régions où le christianisme (protestant) est établi depuis un siècle, on trouve le retour à des rites ancestraux tels que la libation, le culte des ancêtres, la sorcellerie, la croyance aux divinités et aux esprits. L'explication populaire attribue ce phénomène aux erreurs des premiers missionnaires condamnant indistinctement toutes les coutumes traditionnelles. Mais cette accusation n'est pas conforme à la réalité et l'on connaît des missionnaires ayant fait preuve d'une attitude plus nuancée et insistant davantage sur la nécessité de former les néophytes qui pourront alors selon leur propre conscience distinguer le bon du mauvais.

Chaque système religieux implique une conception de la nature, de l'homme, de la société, du domaine surnaturel. Cela doit rendre très prudent vis-à-vis des conversions faciles. Il ne faut pas pour autant accuser les néophytes de faiblesse ou d'hypocrisie. Il faut plutôt se demander s'ils ont reçu une instruction adéquate concernant la position du christianisme en regard de leurs conceptions ancestrales sur les points essentiels énumérés ci-dessus et que chaque homme porte en lui, ne fût-ce qu'implicitement, parce qu'ils donnent un sens à la vie tout entière présente et future. C'est pourquoi ces conceptions influencent les choix, particulièrement dans les moments critiques de l'existence. D'où la nécessité pour les missionnaires de faire grandement attention à la cosmologie des peuples qui sont en dehors de la culture européenne, sinon le christianisme court le risque de paraître étranger ou superficiel ou les deux.

Avec les idées religieuses et cosmologiques des peuples africains sont intimement liées les expressions les plus élevées de leur vie culturelle: arts, cérémonies, langue, émotions. Pour les Africains aussi la religion chrétienne doit remplir le rôle d'inspiratrice qu'elle a exercé en Europe. C'est ainsi que l'Eglise deviendra réellement universelle, même si ainsi elle doit laisser tomber certaines excroissances culturelles spécifiquement occidentales. (K. A. BUSIA: *Int. Rev. Miss.* n° 197 p. 86).

---

# Bibliographica

**J. LAROCLETTE: Grammaire des dialectes mangbetu et medje, suivie d'un manuel de conversation et d'un lexique.** Tervuren, 1958, 232 pp. (Ann. M. R. Ling. 18). 165 fr.

Mangbetu et Medje sont deux dialectes d'une même langue parlée dans la province de Stanleyville. L'auteur veille soigneusement à les distinguer, le mangbetu étant pris comme base et le medje signalé entre parenthèses en cas de divergence.

L'« introduction » (pp. 7-8) et les « généralités » (pp. 9-12) sont décevantes. La langue décrite n'est située que dans la classification de Tucker, sans même que Greenberg soit mentionné. Signalons donc en passant qu'elle figure dans la famille « Soudanais central » de celui-ci. Les éléments de méthode descriptive qui nous sont présentés font une large place aux notions pseudo-logiques et pseudo-psychologiques qu'ont illustrées les épigones francophones de Brunot et Bally, lesquels n'ont pu nourrir l'illusion de leur universalité que parce qu'ils les ont appliquées exclusivement aux langues européennes dans le cadre desquelles ils les avaient conçues.

Comme l'auteur lui-même se plaît à le rappeler, l'ouvrage publié en 1928 sur le mangbetu par le R. P. A. Vekens, et considéré comme remarquable pour son époque, est aujourd'hui périmé parce qu'il omet trois traits phonétiques qui sont pertinents sur le plan phonologique, à savoir la tonalité, la tension et l'implosion. M. Larochette comble ces lacunes dans une large mesure: il nous présente quatre tonèmes, une gamme de consonnes implosives à côté des occlusives « explosives » et quatre voyelles « relâchées » s'opposant à des « tendues » fermées ou mi-ouvertes. Malgré le caractère sommaire de la description phonétique et l'absence de couples de mots attestant la portée phonologique des faits, on est enclin à le suivre. Malheureusement, les contradictions entre les formes qu'il emploie sont assez nombreuses pour susciter une certaine réserve, à tout le moins sur la distinction entre voyelles « tendues » et « relâchées »; voici, à titre d'exemple, quelques contradictions relevées à partir de trois lignes de texte (pp. 157 et 158); nous plaçons entre parenthèses les voyelles relâchées.

*ndredi*; cfr p. 184 - (e) *d(i)*

*u ze'bó*; cfr p. 88      *úzeb(ó)* et p. 92 *úzebo*

*ú zebu*; cfr p. 88      *úzeb(ú)*;

*áni(o)pi(o)*; cfr p. 209 -*opio*.

Aussi n'est-il pas étonnant de trouver p. 17 la règle d'assimilation vocalique formulée d'une manière imprécise: « Les affixes ont généralement une voyelle tendue ou une voyelle relâchée selon que le radical a une voyelle tendue ou relâchée », aucune indication n'étant par ailleurs fournie sur la portée du terme « généralement ».

Pour le reste, les chapitres intitulés « phonétique » (pp. 13-19) et « tonétique » (pp. 20-21) recouvrent un ensemble de données que l'on répartirait, selon l'usage ac-

tuel, dans trois secteurs différents de la description : phonétique, phonologie et, comme on vient de le constater à propos de l'assimilation vocalique, morphonologie. Ce sont toutefois les considérations proprement phonétiques qui y prédominent. Le tableau de la p. 13 comporte 37 consonnes et semi-voyelles; or il me semble qu'on pourrait les ramener à 20 phonèmes si les regroupements d'allophones que j'envisage sont corrects. Occasionnellement l'auteur se hisse au plan phonologique, comme lorsqu'il affirme p. 16 que « [ɲ] est une variation extra-phonologique de /n/ », variation qui « ne se rencontre que devant /g/ ». Par contre il omet la description des séquences et semble ignorer la notion de resegmentation, grâce à laquelle les affriquées mangbetu [tS] et [dj] se laissent ramener à des séquences /ky/ et /gy/, et les implosives à des séquences coup de glotte plus explosive.

L'interférence entre les plans phonétique et phonologique est, après tout, relativement secondaire aussi longtemps que la notation choisie reste convertible en une transcription purement phonologique. Elle est plus gênante toutefois lorsqu'elle entraîne des confusions de phonèmes : comme c'est le cas avec les semi-voyelles mangbetu, notées tantôt y et w, tantôt i et u comme les voyelles homorganiques, (voir pp. 15,18 et 20, *passim*). Si p. ex., /nangu(é)/ se prononce [nāngw (é)] (p. 20), que signifie la notation e'ie (p.165)? Le /i/ y est-il voyelle ou semi-voyelle?

Malgré l'instabilité de la terminologie (« tonèmes » haut et bas p. 20; « tons montant et descendant p. 21), l'autonomie des quatre tonèmes semble réelle, encore que le tonème descendant s'emploie très rarement. Tandis que la phonologie de la tonalité se trouve sous l'intitulé « tonétique », le titre « tonologie » (pp. 55-63) s'applique à la description des alternances de tonèmes en fonction de variations morphologiques, c-à-d. à une matière que l'on appelle aujourd'hui « morphonologie ». Ce n'est pas le seul passage où apparaît un décalage terminologique; transposant en linguistique synchronique les usages de la diachronique, l'auteur appelle « racines » les radicaux et « étymologiques » les faits lexicaux. Parfois aussi la terminologie pêche par imprécision; p. ex. j'avoue ne distinguer qu'imparfaitement le « perfectif du parfait » du « parfait du perfectif » (p. 122).

Quant à la morphologie, la très grande majorité des faits attestés dans les textes et le lexique ont été relevés et correctement interprétés dans le détail. Malheureusement, comme dans la phonologie, le défaut de méthode de l'exposé entraîne le désordre. Morphèmes, mots, groupes de mots et propositions sont traités pêle-mêle; aucun effort d'ailleurs n'est fait pour définir les mots, dont les limites orthographiques varient fréquemment d'un passage à l'autre. Dans le chapitre « racine et affixes », il est effectivement question de radicaux et d'affixes; mais d'autres affixes apparaissent dans un autre chapitre intitulé les « particules différentiatives », où est également donnée la conjugaison du verbe être, tandis que celle des autres verbes figure plus loin dans les rubriques « tableaux des conjugaisons » et « emploi des formes verbales », séparées par un chapitre intitulé « substitutifs de phrases ». A l'image des grammaires françaises traditionnelles, les « tableaux de conjugaisons » mélangent la description de mots, c-à-d. la morphologie, avec celle des groupes de mots, c-à-d. la syntaxe; mais certains faits morphologiques, p. ex. le présent « historique » à terminaison -á, omis dans ces tableaux, apparaissent exclusivement dans l'« emploi des formes verbales ». Les substantifs et les adjectifs, espèces de mots nettement caractérisées, ne font pas l'objet de chapitres particuliers: on n'en trouve mention qu'à propos des morphèmes qui les composent. Par contre les « complétifs numériques » se voient attribuer un chapitre propre, bien qu'ils

ne constituent pas une catégorie morphologique particulière; une partie d'entre eux, notamment ceux qui correspondent aux « adjectifs numéraux cardinaux » du français, sont de toute évidence des substantifs en mangbetu. Bref, la confusion de l'exposé cause d'autant plus d'embarras que la matière est riche. Il est heureusement loisible au lecteur d'y porter remède: les faits sont là, nombreux et variés, susceptibles d'être reclassés dans un ordre satisfaisant.

Le lexique comporte deux parties: mangbetu-français (pp. 161) et français-mangbetu (pp. 197-225). Dans la première, les substantifs et les verbes sont traités séparément et disposés fort commodément dans l'ordre alphabétique du radical, abstraction faite des affixes initiaux. Il se marque dans la liste des verbes un certain flottement dû à l'insuffisance du traitement grammatical de certains dérivés caractérisés en bonne partie par des affixes suprasegmentaux; il semble que cette insuffisance provienne elle-même d'un défaut de précision dans l'étude du sens; sans doute certaines oppositions sémantiques ne se révèlent-elles que dans des contextes nuancés, que l'auteur n'a pas eu le temps d'étudier dans les conditions où s'est déroulée son enquête.

Les textes, accompagnés de deux traductions françaises, l'une littérale et l'autre en langage normal, occupent une large place dans le volume. Ils sont répartis en deux séries d'importance et d'intérêt inégaux. La première (pp. 123-150) a pour base un questionnaire français; l'autre, plus brève (pp. 151-160) d'authentiques contes mangbetu. La richesse de ceux-ci en tournures propres au mangbetu contraste avec le langage stéréotypé de la première série, où se ressent l'influence inhibitrice du modèle français. Voilà de quoi condamner sans appel la méthode d'enquête par questionnaire préétabli!

L'ouvrage se termine par un tableau qui confronte avec une bonne centaine de mots mangbetu et medje leurs équivalents dans d'autres langues de la même famille.

On saura gré à M. Larochette d'avoir parmi les premiers, avec MM. Carrington, De Boeck, Lekens et Maes, apporté une contribution valable à l'étude des langues non bantoues du Congo.

A. COUPEZ

### **S. SANTANDREA: Comparative Outline-Grammar of Ndogo Sere-Tagbu-Bai-Bviri (Editrice Nigrizia, Bologna, 1961, 177 p., L. 3.000).**

Le Père Santandrea nous présente une esquisse grammaticale de cinq langues soudanaises parlées au Sud du Soudan. L'une d'elles, le Sere, est également parlée au Congo dans les environs de Ndoruma.

Après une introduction dans laquelle il situe les peuplades et les langues et donne la bibliographie existante, l'auteur commence l'esquisse grammaticale proprement dite.

Dans la partie phonologique il expose assez longuement la tonalité de ces langues. Par plusieurs exemples il en illustre la valeur sémantique et grammaticale. La plupart des langues comparées ont trois tons simples: le ton bas, le ton haut et le ton moyen. Le Ndogo aurait en plus un ton très haut. Les tons doubles (montants et descendants) se rencontrent aussi dans ces langues.

La partie morphologique est la plus importante de ce livre. Successivement l'auteur traite des substantifs, des numéraux, des prépositions, des pronoms personnels, des possessifs, des démonstratifs, des indéfinis, de la copule, des adjectifs (paragraphe très détaillé), des adverbes, des conjonctions. Le paragraphe le plus important traite du verbe.

La troisième partie nous donne une idée de la syntaxe de ces langues: la construction directe, les propositions interrogatives et négatives, la construction impersonnelle.

Dans une trentaine de pages à la fin de son ouvrage, l'auteur donne un vocabulaire comparatif des langues citées; il y ajoute le Mondu et le Feroge.

Nous considérons cet ouvrage comme une remarquable esquisse grammaticale comparative qui rendra beaucoup de services à tous ceux qui veulent étudier la structure des langues soudanaises.

Aussi pour le Congo cette étude est très importante. A part pour le Ngbandi qui a été très bien étudié, on possède très peu de documents des autres langues non-bantoues du Congo, surtout des publications pourvues de la tonalité. Espérons que l'étude du Père Santandrea soit un encouragement pour les linguistes au Congo.

La présentation matérielle de l'ouvrage est particulièrement réussie: impression nette et propre, utilisation judicieuse de l'espace, disposition claire des divisions.

A. De Rop.

**A. DURIEUX: Le Problème juridique des dettes du Congo belge et l'État du Congo. 75 p A. R. S. O. M. Bruxelles 1961; 80 fr.**

Un raisonnement solide sur la doctrine des meilleurs spécialistes du droit international conduit l'auteur — malgré l'opposition, en vérité peu compréhensible, de certains juristes belges — à la conclusion que les dettes de la colonie belge passent de plein droit au nouvel état indépendant conformément à l'axiome « res transit cum suo onere » et que, par conséquent « les créanciers de la Colonie ne trouvent devant eux, depuis le 30 juin (1960), que l'État du Congo, leur seul débiteur, et que toute action contre l'État belge devrait être déclarée irrecevable. »

V. M.

**J. J. MAQUET: The Premise of Inequality in Ruanda. Oxford University Press for International African Institute London 1961. 200 p. 35/-.**

Bien que l'auteur ait fait état de renseignements recueillis ultérieurement, il nous donne essentiellement une traduction de son ouvrage: *Le Système des Relations sociales dans le Ruanda ancien* publié en 1954 par le Musée de Tervuren. La différence principale se trouve dans le choix des illustrations et dans la meilleure présentation de l'édition anglaise. Comme l'indique le titre français, la des-

cription se rapporte à la société pré-coloniale que M. Maquet a reconstituée principalement sur la base de réponses à un questionnaire détaillé couvrant toutes les relations sociales, mais approfondissant spécialement l'organisation politique et, dans une moindre mesure, la famille. Cette méthode se montre plus féconde pour la première catégorie de phénomènes que pour la seconde, où les différences avec le droit et les conceptions de l'Europe moderne sont plus grandes et par conséquent le maniement de questionnaires plus délicat, ne fût-ce qu'à cause du vocabulaire et des implications des termes choisis. Ci et là l'auteur nous avertit d'ailleurs que les réponses très divergentes sont la conséquence d'une formulation défectueuse de la question. Le questionnaire et les pourcentages des réponses dans l'un ou l'autre sens se trouvent en annexe. A la liste bibliographique la traduction a utilement ajouté un index alphabétique détaillé des divers sujets mentionnés dans l'ouvrage.

Le livre traite successivement du pays et de ses habitants (milieu physique, occupation humaine, nourriture, vêtement et habitation, santé et hygiène), du système de parenté, du mariage et de la famille, de l'économie avec le droit de propriété et les règles de la succession, de l'organisation politique (notion du pouvoir, administration, armée, gouvernement), de la clientèle avec la féodalité et les castes, enfin du problème de la domination tutsi. Un chapitre tire les conclusions sociologiques et juridiques de la description détaillée présentée dans les autres chapitres.

C'est là, dans l'opinion du recensant, le principal mérite de l'ouvrage, parce qu'il expose pour ainsi dire les bases logiques philosophiques de la structure sociale ou pour reprendre le terme de l'auteur: les « prémisses » sous-tendues, au pluriel plutôt qu'au singulier: car non seulement il y a la prémisse — ce terme semble préférable à celui de « postulat » — de l'inégalité, mais d'autres qui en sont les conséquences, voire les principes dont l'inégalité découle, mais que l'auteur n'envisage pas dans sa recherche. Il pose seulement, en guise de conclusion, la question si l'inégalité est une suite de la domination du Ruanda par les Tutsi ou si elle est antérieure. Il serait peut-être plus indiqué d'une part de procéder par raisonnement inductif et d'autre part d'élargir l'horizon, vu que cette inégalité n'est pas limitée au Ruanda ni même aux peuplades à structure féodale ou à castes. De fait l'inégalité se trouve un peut partout au monde dans les populations primitives, voire non-occidentales modernes; elle existait également dans l'Europe médiévale et dans les civilisations anciennes circa-méditerranéennes. Cette extension du champ d'étude pourrait conduire à une construction sociologique féconde et éclairante.

On peut se demander s'il est justifié de parler ici de « prémisse ». En effet ce terme suggère le « présupposé », ce qu'on pose comme point de départ du raisonnement ou, d'autres fois, un principe qu'il faut admettre pour comprendre et expliquer les faits. Or ici l'inégalité est un fait patent qui s'observe dans tous les domaines de la vie, non seulement au Rwanda mais, semble-t-il, dans toutes les sociétés primitives, voire non-occidentales modernes. Il s'agit donc d'un principe juridique et social directement observable dans ses applications journalières.

De cette prémisse M. Maquet déduit plusieurs conséquences qu'il appelle théorèmes. On pourrait aussi les considérer comme des constatations dont la prémisse d'inégalité serait une induction logique. De fait, les deux sont inséparables; ce sont deux approches intellectuelles différentes, conduisant au même résultat. Les théorèmes de M. Maquet expliquent quelques attitudes qui peuvent paraître étranges



aux Européens peu au courant de la structure des sociétés africaines. Leur incompréhension rend compte de nombreuses bévues, et est, au moins partiellement, à l'origine de regrettables développements de l'évolution actuelle du centre africain. A remarquer spécialement l'explication du paternalisme de la part des Africains et l'impossibilité de relations contractuelles dans un groupe. Déjà dans le corps de l'ouvrage l'auteur avait insisté sur la différence fondamentale entre les relations « intragroupe » et « intergroupe ».

Ces divers points ne sont nullement limités au Ruanda, il faut le répéter. Les conclusions qui s'en dégagent sont très généralisées et s'étendent sur de vastes aires géographiques. C'est dire en même temps que la valeur de ce livre dépasse largement les limites du Ruanda.

G. Hulstaert.

**O. RIBAS: Ilundo. Divindades e ritos angolanos. Museu de Angola. 1958.**  
151 pp.

Le premier contact avec ce volume surprend: il s'ouvre sur les titres de l'A. et les appréciations émises dans la presse sur les œuvres précédentes. Ces appréciations, laudatives, sont groupées sous deux rubriques: « Jugement des intellectuels portugais » et « Jugement des intellectuelles brésiliens ». Ce qui laisse une désagréable impression de mercantilisme, rappelant les méthodes des grands éditeurs de best-sellers.

Dans un long avant-propos, l'A. annonce qu'il s'en tient à des généralités sur les croyances populaires des aborigènes angolais, le temps les aduultérant rapidement. Si elle est considérable, l'influence catholique n'a pu supplanter entièrement le « spiritisme » local qui fait toujours partie de la foi syncrétique des populations, même converties. Ainsi, un converti, resté « sorcier », va dans une église implorer la protection divine en vue du succès de ses maléfices. Ribas insiste sur la somme de travail que lui a coûté son œuvre, également un incessant labeur. L'A. croirait-il que les travaux des autres se rédigent tout seuls après d'insignifiantes et faciles recherches? Il se plaint d'avoir dû payer à ses informateurs un tarif horaire, se montant parfois à 80 escudos. Ce détail nous paraît sérieux et nous incite à émettre des doutes au moins partiels sur la valeur des renseignements ainsi obtenus. L'informateur devait se faire un réel plaisir de « tirer sur la corde », non seulement de traîner, mais encore d'inventer un luxe de détails, accumulant ainsi les heures de prestations. D'autre part, l'A. signale qu'il ne lui a pas été possible d'orthographier correctement les mots transcrits en langue indigène. On peut regretter qu'un organisme comme le Museu de Angola en soit encore à publier des travaux échappant à une véritable rigueur scientifique. D'autant plus qu'une note précise que cette imperfection est due au manque de caractères typographiques et pour ne pas retarder l'impression du travail. Comme s'il fallait massacrer la linguistique pour rester fidèle à un sujet ethnographique.

Dans ses préliminaires, après avoir exposé l'origine du mot « fétiche », l'A. affirme que la religion des noirs ne repose pas sur les choses fabriquées (objets matériels consacrés par les prêtres) mais sur les esprits. Il y a longtemps que nous savons que les noirs ne sont pas fétichistes mais animistes et qu'ils n'adorent pas des objets matériels mais croient que certains sont habités par les esprits des ancêtres. La suite de ces préliminaires nous annoncent en fait, une œuvre de vulgarisation.

Le mot *Ilundo* qui sert de titre au livre exprime l'ensemble de toutes les manifestations « spirites ». Le premier chapitre est consacré aux divinités qui se divisent en souveraines, *Zambi* et *Calungangombe*, et intermédiaires. *Zambi* est Dieu proprement dit. Qu'il y ait d'autres divinités, l'A. fait sans doute erreur en l'affirmant. Les Bantous, à notre connaissance, ne sont pas polythéistes. En dehors du Dieu créateur aucun être ne correspond, dans leur théologie, au concept de divinité. Encore qu'une conception manichéenne du monde puisse se rencontrer çà et là. *Calungangombe* serait le dieu, juge et chef des morts. Ce sont eux qui se manifestent par la possession des vivants, mais qui reprennent dans l'au-delà une vie similaire à l'existence terrestre, se réincarnant de temps à autre jusqu'à atteindre l'état de déification. Sous le nom de « *Miondonas* » sont désignées certaines divinités intermédiaires qui sont des esprits tutélaires. « *Calundus* » sont des esprits justiciers et guérisseurs, « *malunga* » des esprits sympathisants avec les humains, « *quintas* » des génies, etc...., Nous faisons la plus grande réserve quant à l'emploi du terme « divinité » dans ces cas: d'autant que l'A. les définit lui-même comme des esprits d'ancêtres.

Dans le chapitre suivant, il décrit le rôle de chacune des quatre castes de prêtres. Ensuite il consacre la plus importante partie de son exposé à l'initiation du médium, après quoi il analyse le rôle de chacun des esprits les qualifiant tantôt de « dieu » tantôt de « divinité », ce qui, apparemment, est abusif. A ce chapitre se rapportent 33 clichés groupés en fin du volume. Au total 52 photographies illustrent très clairement les diverses cérémonies rapportées dans l'œuvre d'Oscar Ribas. Cela et sa présentation, papier et caractères, en font, avec le style, un livre très agréable et intéressant, compte tenu des réserves exprimées ci-avant.

Un autre chapitre traite des preuves de la possession du médium, parmi lesquelles intervient l'usage d'un crucifix. Se succèdent ensuite: les rites cérémoniels imposés au médium, la divination, la description de quelques rites spéciaux et des pouvoirs occultes des « spirites ».

Un lexique explicatif des termes en langue locale ou se rapportant aux coutumes locales complète heureusement ce volume dû à la plume d'un auteur qui s'est signalé jusqu'à présent par une œuvre essentiellement littéraire ayant pour cadre l'Angola, ses populations, leur langue et leurs coutumes.

René Philippe.

## S. R. I. JOURNAL Vol. 5.

Ce numéro spécial de la revue de l'institut pour la recherche de l'université de Stanford, Californie, examine les possibilités pour le monde libre de développer son économie aussi bien que les adversaires communistes. Mais il y est question aussi du développement social et politique. Il est normal pour ces sortes d'instituts de placer l'accent sur l'économique, dont l'importance est de plus en plus considérable. Sur beaucoup d'esprits, cependant, cette attitude paraît trop simpliste parce qu'elle néglige certains facteurs pourtant essentiels du développement historique de l'humanité, tels que la morale, la religion et la philosophie, ou plutôt, le système des valeurs. S'opposer au communisme au nom de l'économie, du politique et du social, et en

employant seulement les moyens que ces activités mettent à notre disposition, est une entreprise condamnée d'avance à la faillite. Car le communisme n'est pas principalement un système politique ou économique. C'est une conception du monde et de l'homme qui est à la base de toute l'activité communiste. Quarante ans d'histoire auraient pu ouvrir les yeux sur ce fait clair comme le jour. Et si certains ne voient pas encore, c'est que, eux aussi, sont conduits pas une conception de l'homme proche de celle des communistes.

Ce que les auteurs ont à dire en faveur de l'entreprise libre est excellent. Mais on peut craindre qu'ils ne se laissent emporter par le « wishful thinking » si fréquent outre atlantique. L'optimisme américain est très aimable mais l'histoire depuis la dernière guerre mondiale a clairement montré qu'il n'est pas une base solide pour arrêter l'expansion toujours croissante du communisme. Cette publication est à ce point de vue un fidèle reflet de la mentalité politique américaine. Il est vrai que la défensive ne suffit pas dans la lutte contre le communisme, mais pas davantage, n'en déplaise aux auteurs, « l'action progressive coopérative » ni « l'impulsion révolutionnaire de la démocratie ». Jouer sur les termes n'arrangera rien, ni une réaction sur un terrain différent que celui sur lequel se meut l'adversaire: un système de pensée cohérent ne peut être efficacement combattu que par un autre système supérieur; et une attitude en face de l'homme et du monde ne pourra être remplacée que par une attitude portant sur le même plan et sur les mêmes objets, mais réaliste et appropriée à la vérité.

G. H.

## Académie royale des Sciences d'Outre Mer CONCOURS ANNUELS 1962-1963

Les ouvrages présentés en réponse au concours doivent parvenir, en trois exemplaires, avant le 10 mai de chaque année, au Secrétariat de l'Académie royale des Sciences d'Outre-Mer, 80 A, rue de Livourne, Bruxelles 5.

### Questions pour 1962.

**Première question.** — On demande une étude sur l'expansion industrielle ou commerciale belge au XIX<sup>e</sup> siècle ou sur une tentative belge de colonisation distincte de l'œuvre congolaise.

**2<sup>e</sup> question.** — On demande une étude de droit comparé sur l'évolution, depuis 1945, du régime politique et des institutions publiques des pays subsahariens à l'exclusion de l'Union Sud-Africaine.

### Questions pour 1963.

**Première question.** — On demande une étude sur l'évolution du droit privé dans un ou plusieurs pays africains après leur décolonisation.

L'étude pourra porter sur l'évolution du droit privé en général ou dans certaines matières, par exemple sur la coexistence d'un droit d'origine européenne et d'un droit local d'origine coutumière, sur l'option par les nationaux entre un statut de droit écrit et un statut de droit coutumier, sur l'évolution de la notion de d'ordre public, sur celle des coutumes polygamiques et du régime matrimonial, ainsi que sur les notions de responsabilités personnelle et collective, etc.

**2<sup>e</sup> question.** — On demande une étude critique et historique sur la littérature populaire, orale ou écrite d'un pays exotique, que ce pays soit encore primitif, ou qu'il se soit, au contraire, développé au cours des âges (ou spontanément, ou au contact de nations plus avancées dans la civilisation et qui l'avaient même éduqué).

On illustrera, autant que possible, cette étude de citations (textes originaux ou déjà publiés) tels que légendes, apologues, contes, fables, chants (chœurs ou chansons), proverbes et dictons, devinettes, etc., que le génie particulier de la race a inspiré aux autochtones.

---