ANNALES ÆQUATORIA

"Un rédacteur de l'*Italie* a été demander au Père Michel de Carbonara en quoi consiste sa mission et dans quel esprit il devait l'accomplir. Le nouveau préfet apostolique [de Keren, en Erythrée] a répondu avec empressement par les déclarations suivantes dont l'intérêt n'échappera à personne. (…) Je n'ai pas l'intention de me borner au ministère ecclésiastique. Je compte, au contraire, ouvrir des écoles, y appeler le plus grand nombre possible d'enfants, pour leur apprendre et notre sainte réligion et notre belle langue. (…) N'oubliez pas qu'il s'agit d'apprendre notre religion et notre langue au jeunes sauvages, qui seront un jour reconnaissants et dévoués à la mère-patrie." *Le MouvementAntiesclavagiste*, 1894, p. 427

Annales Æquatoria 27(2006)

Table des matières

HISTOIRE ET ETHNOLOGIE

Honoré Vinck, Jan Briffaerts, Frederik Herman &Marc Depaepe, Expériences scolaires au Congo Belge. Etude exploratoire	5	101
Stanislas Lufungula Lewono, Les abus de l'exploitation du caoutchouc. Le cas des chefs Bonkosi et Boyenge de la chefferie de Lingoy au Congo Belge	103	126
Nadine Fettweis et Émile Van Balberghe, *Les Belges dans l'Afrique centrale* d'Adolphe Burdo et Charles de Martrin-Donos. Commerce, propagande et plagiat	127	172
Honoré Vinck, Un livre scolaire au Congo belge: 1932 - Deuxième partie-*Mambi ma botangi ndenge na ndenge. Buku ya babale.* Introduction, commentaire et traduction	173	217
Christiaan Derolez, Les Lole. Une tribu Atɛtɛla (RDC)	219	364
Baudouin Bofeko Etaka, Prosopopée de Bamanya. Hommage à Nkas'e'Embambo	365	373
Lufungula Lewono, Pierre Isso Bokuma Bof'Esuku. 1917-2006.	375	380

LINGUISTIQUE

Motingea Mangulu, Le lokonda des Bosanga du Lac Tumba	381	465
Placide Tempels & A.J. Smet, Les tons du langage tambouriné et les tons du langage parlé. Texte inédit du Père Placide Tempels, ofm. Introduction et traduction par A.J. Smet cp	467	476

REVUE DES LIVRES	477	482

Annales Æquatoria 27(2006)5-101
Honoré Vinck, Jan Briffaerts, Frederik Herman &Marc Depaepe[1]

EXPERIENCES SCOLAIRES AU CONGO BELGE
Etude exploratoire

Résumé
Sur base de huit interviews d'anciens élèves de l'enseignement colonial au Congo belge, cette étude explore les effets que les processus pédagogiques coloniaux ont eu sur les élèves.
Mots-clés: Congo belge; éducation coloniale; expériences scolaires; histoire.

Abstract [School experience from the Belgian Congo: An exploratory study]
On the basis of eight interviews with Congolese citizens, each reflecting on their individual school careers, this study explores the effects of colonial educational processes in the former Belgian Congo.
Keywords: Belgian Congo, colonial education, history, school experiences.

[1] Avec la collaboration de Césarine Bolya et Filip De Boeck qui en septembre 2003, ont effectué dans le cadre d'un projet de recherches anthropologiques des interviews à Kinshasa pour notre étude d'expériences scolaires.
Les informations dans les notes infrapaginales concernant les écoles, proviennent principalement de Corman, A., 1935, *Annuaire des Missions Catholiques au Congo Belge*, L'Edition Universelle, Bruxelles et de Van Wing J. et Goemé, V., 1949, *Annuaire des Missions Catholiques au Congo Belge et au Ruanda-Urundi*, L'Edition Universellle, Bruxelles.

A. PREMIERE PARTIE: INTRODUCTION GENERALE

Depuis une quinzaine d'années, le Centre d'histoire de l'éducation de la *Katholieke Universiteit Leuven* (Université catholique de Louvain, néerlandophone) s'occupe non seulement de l'histoire de l'éducation belge, mais également de celle de l'éducation coloniale, ce qui, dans le contexte belge, signifie évidemment l'histoire de l'éducation congolaise (voir, par exemple, Depaepe, Debaere & Van Rompaey, 1992; Depaepe, 1998). Cet intérêt pour le passé colonial était rare à l'époque, car 'notre' colonie avait été longtemps traitée en parent pauvre dans le cadre d'historiographie belge. Le passé colonial attirait surtout l'attention publique et scientifique en dehors de nos frontières, par exemple dans les pays voisins. Ce n'est que récemment qu'on a pu constater également en Belgique, une prise de conscience et un certain franc parler concernant le passé colonial du pays. Longtemps, ce passé semblait bien une page noire, qui avait été tournée lors de la lutte pour l'indépendance et finalement la 'dipenda' du Congo et à laquelle on préférait ne pas revenir. Une analyse de différents exposés (tant des colons que de la population autochtone) faits dans le passé (et qui, parfois, trouvent encore un écho aujourd'hui) force l'attention sur une histoire pleine d'anomalies et de contradictions. Autrement dit, des opinions ambivalentes sur le passé colonial existaient et existent encore entre 'Blancs' et 'Noirs', mais également parmi les Belges et parmi les Congolais. On peut observer le même phénomène dans les exposés sur l'enseignement colonial et ses effets. Ici également, un amalgame de jugements et d'avis caractérise et domine les discussions sur le passé colonial 'partagé' de l'enseignement.

I. Réflexions méthodologiques

1. Des discours peu nuancés

"De par le monde, aucun pays colonisateur n'a obtenu des résultats comparables sur le plan de l'enseignement (qui est) destiné à la population indigène". Voilà une phrase caractérisant le discours des Belges quant à l'enseignement colonial - pendant, mais aussi après la période de colonisation. Un discours qu'il faut bien

entendu situer dans le contexte plus large d'une mémoire teintée de l'idée collective. La mémoire pour ainsi dire 'coloniale' n'était certainement pas exempte de remarques critiques, mais consistait toutefois en nostalgies d'un passé lointain qui ne reviendrait jamais; d'un temps où tout était bien, où nous faisions le bien, où la vie des Congolais s'améliorait, où le Noir était petit à petit arraché de l'obscurité (c'est-à-dire la jungle rigoureuse) grâce aux efforts civilisateurs des Belges.

Ce discours s'inscrivit en complète opposition avec les mots durs du Premier ministre congolais Patrice Lumumba, le 30 juin 1960. En présence du roi Baudouin (Bwana Kitoko), Lumumba déblatéra violemment contre les abus coloniaux dont la population noire avait été victime. Cette accusation cinglante suscita énormément d'émotions dans la patrie. Beaucoup plus tard, à la fin des années 1980, le président Mobutu fulmina encore. À ce moment-là, les relations entre le Zaïre et la Belgique étaient au creux de la vague. Il laissa échapper que les Belges étaient à peine parvenus à former quelques universitaires.

Quand nous tombons sur deux opinions totalement contraires comme celles-ci, nous devons généralement chercher la vérité quelque part au milieu. Les deux points de vue concurrentiels, tels que présentés ci-dessus, ont fréquemment été découverts pendant les recherches à propos de l'enseignement colonial. Il est ici d'ailleurs à noter que, depuis un certain nombre d'années, du moins dans quelques milieux belges, il a pu se développer une conscience qui diverge du premier discours, à savoir se flatter d'avoir instauré l'enseignement et des résultats obtenus. Le projet éducatif au Congo n'était plus présenté comme infaillible. Les abus et les excès - qu'ils soient délibérés ou non - étaient graduellement reconnus et recevaient une place dans l'histoire coloniale colorée de plus en plus d'une attitude positive envers les autochtones. Ceci entraînait bien entendu une certaine forme de honte et de remords face à l'injustice commise. Et incitait certains à demander pardon aux Congolais du mal qui (leur) avait été fait.

2. Comment en finir avec cette histoire 'vidée'?

"*To write history is to rethink the possibility of history as a reliable representation of the past and to engage in critical conversation where previously there was only a present emptied of history*" (Popkewitz, Pereyra & Franklin, 2001, 349). D'une part, ce passage rend parfaitement compte des obstacles qui se trouvent en travers de notre chemin en tant qu'historiens de l'éducation, nous qui désirons (re)constituer pleinement le passé évaporé de l'enseignement colonial dans toute sa complexité, maintenant que les sources orales nous le permettent encore. D'autre part, il indique ce que nous visons avec les études déjà réalisées et avec cette étude partielle.

La recherche d'une vraie 'pleine' histoire de notre passé colonial est parfois encore dominée ou même 'émoussée' à bien des points de vue par l''agrandissement' conscient ou non de certains aspects du passé (c'est-à-dire la stigmatisation) d'un côté et par la minimisation ou la négation (c'est-à-dire le démenti) d'autres facettes de cette même réalité. Pour être complet, on doit ajouter encore quelques réserves à cet axiome. Le grossissement, la représentation exagérée d'un élément du passé crée une image fausse, ce qui n'est pas problématique en soi, mais le devient quand même si cela commence à appartenir au discours dominant de sorte que les silhouettes de la 'pleine' histoire s'estompent et même risquent de se perdre. En outre, il faut encore signaler qu'ici, il ne s'agissait pas toujours d'un agrandissement de faits… des '*petitio principii*' devenaient également sujet de stigmatisation.

Les êtres humains sont créateurs et créatifs, ils résolvent des problèmes et il semble qu'ils sont souvent tentés d''arranger' le passé d'une ou l'autre manière et ceci, pour des raisons multiples. Quelquefois, elles adoptent une histoire dont elles ne doivent pas se sentir 'coupable', dont elles ne doivent pas avoir honte… mais pour laquelle elles doivent être crues. Des légitimations et des preuves sont cherchées, agrandies et répandues (entre autres par le biais de l'enseignement). À ce moment-là, l'histoire coloniale se transforme souvent en un exposé dans lequel on signale très nettement combien la population autochtone avait besoin de l''aide' des missionnaires et des colons et dans lequel on énonce un hymne aux

propres bienfaits. Un exemple très clair de ceci est la façon dont on a écrit, parlé et pensé sur les missionnaires et les Congolais. La présence des missionnaires au Congo était souvent décrite en termes de progrès (de sauvage à cultivé, d'analphabète à lettré, de païen à chrétien,…) dans lesquels on trouvait et établissait un fondement de justification pour 'notre' présence en Afrique. Complémentaire à cette image idéalisée des missionnaires, on retrouve facilement l'idée, en essence raciste, qui dépeint les Congolais comme des gens sans dynamisme, incapables de se ressaisir de leurs revers et d'organiser une société qui fonctionne. Le slogan est alors: depuis que nous sommes partis de là, il ne reste plus beaucoup, en dépit de tous nos efforts. Ils ne parviennent simplement pas à réaliser beaucoup eux-mêmes…

C'est une telle image simpliste du passé colonial, résultat d'un processus humain de recherche de sens et du caractère fragmentaire et partial des sources d'informations, qu'on entend encore souvent quand des missionnaires (notamment) parlent du passé. C'est ce regard étroit, à tendance eurocentrique sur le passé colonial que nous souhaitons indiquer ici comme 'une histoire vidée' – qui ne tient pas compte de la réalité complexe du passé – ce qui ne veut pas dire que nous sous-entendons que ces rapports ne reflètent en rien la vérité. Ces histoires doivent d'une part être complétées – en ajoutant de nouvelles histoires, d'autres perspectives sur ce même passé – et de l'autre, être placées de nouveau dans leur perspective et réduites à leur proportion réelle.

Une stratégie fructueuse pour atteindre ce but est pour nous la 'généalogie' (Depaepe 2005), pour laquelle des philosophes comme Nietzsche ont déjà fourni des éléments. Le plus important est peut-être l'idée que le passé n'existe que dans le présent. La connaissance du passé est toujours un savoir présentiste et par là 'perspectiviste'. Pour emprunter les mots de Nietzsche, on ne peut pas exiger d'un œil qu'il n'ait pas de direction, qu'il ne transforme pas le voir en 'voir quelque chose'. Mais plus nous parvenons à voir une même tâche de plusieurs 'yeux' différents, plus notre 'compréhension', notre 'objectivité' sera complète. Une histoire acceptable est une histoire qui tient compte des différentes perspectives, celles venant de l'autochtone par exemple, qui jusqu'à aujourd'hui étaient souvent oubliées ou négligées, ouvrent ainsi la voie pour une critique

interprétation. Ceci aboutit à de nouvelles constatations – à de nouvelles histoires – ou à la confirmation partielle de récits existants. Par la réunion de toutes ces histoires, en laissant les données entrer en 'dialogue', en prenant nos distances, en interprétant de façon critique et en relativisant – ou ce que nous appelons l''opération historiographique' (postmoderniste) –, nous souhaitons redonner à l'histoire sa plénitude et sa complexité. En même temps, nous voulons esquisser ainsi une image plus nuancée, plus acceptable.

3. L'orientation des recherches louvanistes en histoire coloniale de l'éducation

C'est dans ce cadre théorique, méthodologique et historiographique, qu'au sein du Centre de l'histoire de l'éducation de la K.U. Leuven, plusieurs études ont vu le jour, études dans lesquelles l'enseignement colonial était examiné selon différents niveaux d'analyse. Dans un ouvrage synthétique, Marc Depaepe et Lies Van Rompaey (1995) ont examiné d'abord les grandes lignes des politiques éducatives coloniales au niveau macro politique. Ils ont esquissé les silhouettes paternalistes de l'offensive de civilisation missionnaire et démontré comment – surtout pendant l'entre-deux-guerres – le réseau de l'enseignement catholique s'est répandu dans toute la colonie et est parvenu ainsi à renforcer sa position dominante. Ils ont également indiqué que les idées pédagogiques et politiques se sont éloignées de plus en plus les unes des autres et qu'elles ont finalement abouti à des conflits pseudo idéologiques et ceci juste avant l'implosion de l'état colonial belge, à la fin des années 1950. Les conclusions de cette recherche[2] ont mené à un deuxième projet, qui s'orientait plutôt vers le niveau micro historique.

Le but de ce deuxième projet consistait à examiner dans quelle mesure les grandes lignes et tendances trouvées dans la première recherche (entre autres des arrêtés politiques et des suggestions pédagogiques) se traduisaient dans la pratique quotidienne. Dans la ligne méthodologique de la '*classroom history'*

[2] On peut signaler ici qu'un des collaborateurs du Centre histoire de l'éducation de la K.U. Leuven, qui s'était illustré avant nous comme spécialiste de l'histoire de l'éducation congolaise (Kita, 1982), a continué dès son engagement pour le projet, la piste 'macrohistorique' de recherche: Kita, 2004a+b.

(histoire du régime éducatif en classe)[3], les chercheurs sont partis à la recherche de sources et de témoignages qui pouvaient donner une image de la réalité quotidienne de l'école, de ce qui se déroulait effectivement dans la boîte noire de la salle de classe, afin de pouvoir voir ainsi comment cette réalité se rapportait aux principes supérieurs pédagogiques et à la politique. À partir de sources très diverses, ils ont tenté de reconstruire la réalité scolaire. Ils se sont imposés deux démarcations pour des raisons pragmatiques. Ils se sont concentrés sur l'enseignement organisé par une congrégation déterminée, notamment les 'Missionnaires du Sacré Cœur', dans une région spécifique du Congo, à savoir le 'District de la Tshuapa', dans le nord-ouest. La thèse de doctorat de Jan Briffaerts (2004), qui a aboutit (et aboutira) sur plusieurs publications, en forme le résultat le plus vaste. Mais ce résultat a été précédé par des analyses critiques de sources spécifiques comme des manuels (par exemple: Briffaerts, Depaepe & Kita, 2003a)[4] et des chansons scolaires, des documents officiels, des rapports d'inspection et de la correspondance missionnaire (par exemple: Briffaerts, Depaepe & Kita, 2003b).

Loin de vouloir participer à un débat sur des valeurs, ou de juger certains faits historiques, on a constaté manifestement que les sources utilisées dans les études antérieures donnent une image défectueuse da la situation historique. Pour éviter tout malentendu: il ne s'agit point ici de l'attitude des chercheurs qui seraient trop eurocentriques ou seraient restés trop eurocentriques. Les cadres intellectuels ont évolué et on peut supposer que, généralement, les chercheurs tiennent compte des pièges de leur profession. Il s'agit ici évidemment d'un problème de sources. Ce sont des sources qui restent largement occidentales, écrites et créées par des occidentaux. Un problème qui à l'heure actuelle semble encore persister, est le manque d'accès à la littérature scientifique mondiale. Cette réalité est étroitement lié au fait que l'Afrique fait partie du tiers monde et constitue en tout cas une région qui ne dispose pas des mêmes moyens financiers pour appuyer la recherche scientifique - et a fortiori la recherche historique - ou pour l'élaborer

[3] D'après des concepts et techniques employés dans une étude de l'histoire du régime éducatif quotidien dans l'école primaire belge (1880-1970). Voir Depaepe et al. (2000).
[4] C'est surtout dans ce cadre qu'on a pu valoriser l'expertise d'Honoré Vinck (par exemple: Vinck, 1995, 1999, 2002 & 2004).

davantage. Il est de plus à noter qu'il existe (à l'époque et à l'heure actuelle encore) une tradition orale, ce qui implique bien sûr des problèmes de recherche (entre autres plus difficile à consulter).

Voilà pourquoi nous avons tenu compte de ce 'problème de sources', dès le début de notre (deuxième) projet. Nous avons également essayé de trouver une solution à ce problème avec les moyens restreints dont nous disposions. En collaborant avec des spécialistes de la situation locale, comme (le professeur) Pierre Kita Kyankenge Masandi (que nous avons engagé pour notre projet) et (le Père) Honoré Vinck (MSC, directeur du Centre de Recherches Aequatoria), nous avons en effet édité en 2002 un ouvrage intitulé 'Livres et chansons scolaires au Congo belge' (Depaepe, Briffaerts, Kita & Vinck, 2003). Avec cet ouvrage, nous nous étions assigné pour but de rendre accessible d'une façon interdisciplinaire grand nombre de sources qui jusqu'à présent étaient souvent inutilisées. Ce livre comporte des comparaisons de textes, des analyses de chansons et des études de nombreux manuels scolaires coloniaux. Nous avons toujours cru - et croyons toujours – que ce type de publications répond à un besoin réel. Il nous donne la possibilité de mieux comprendre la réalité de classe (micro niveau) du passé colonial et ceci à travers les instruments de travail de l'enseignement même. Il en va de même pour l'anthologie des textes annotés de chansons scolaires publiée avec Kita K. Masandi en 2004. Comme l'a remarqué
Filip De Boeck dans sa préface, ce livre contribue à recouvrer la mémoire d'une nation qui depuis longtemps est coupée et privée de son passé (pré)colonial (Kita & Depaepe, 2004, 6).

4. Mais où en est 'la voix du Congolais'?

L'ouvrage thématique que nous présentons ici, témoigne de cette même ambition et veut en même temps aller au-delà. Ce qui fait encore défaut, même dans les études les plus détaillées, c'est 'la voix du Congolais' lui-même. Dans le cadre de la recherche de Briffaerts, nous avions eu l'occasion de rencontrer à Bruxelles trois anciens élèves des écoles des 'Missionnaires du Sacré Cœur' dans la région de la Tshuapa. Ces rencontres sont enregistrés et Jan Briffaerts les a employés partiellement comme source dans son doctorat.

Ensuite, nous disposons de huit interviews, faites dans l'optique de la même recherche par Césarine Bolya à Kinshasa en septembre 2003. Ces personnes, venant de son cercle de connaissances au Congo, ont également été invitées à parler franchement de leur passé scolaire, mais ces récits de vie, employés d'une manière additionnelle dans les études Briffaerts, n'ont jusqu'à présent pas servi comme base d'une analyse plus profonde.

La possibilité de l'intégration de la technique 'orale' dans la collection des données devant servir dans l'étude des réalités scolaires a été soulevée lors d'un sondage sur *La Voix du Congolais* - une revue publiée à l'époque sous la coordination des autorités coloniales, mais qui en principe ne contenait que des contributions écrites par des congolais 'évolués' et 'contrôlés'. D'un côté, on se demandait bien sûr si les points de vue de ces 'évolués' reflétaient adéquatement la situation et – de par la nature même de ces sources – s'ils offraient vraiment la possibilité d'esquisser une image suffisamment approfondie (nuancée) de la réalité scolaire. De l'autre côté, dans le contexte d'une vaste étude de doctorat, l'objectif a dès le début été de solliciter une grande quantité de sources, afin de pouvoir étendre le spectre et de rendre l'image la plus complète possible et de tenir compte ainsi de la complexité des réalités historiques. Ce n'est donc pas uniquement à l'aide de ces histoires, mais entre autres grâce à ces reportages, en rapport avec les autres sources, que nous pouvons former une idée nuancée du passé de l'enseignement colonial.

Les interviews sur les expériences scolaires formaient ainsi une suite et un complément logique et nécessaire. Elles permettaient de plus de tenir compte de la voix des Congolais mêmes. Nous estimons que l'approche par étapes n'a pas été décevante, car elle nous permettait d'ajouter effectivement une autre dimension, c'est-à-dire une autre position ou un autre point de vue aux faits examinés. Réellement répondant au but proposé, ces interviews ont jeté un jour nouveau sur les constatations faites auparavant et les ont nuancées. Il était déjà clair qu'il existait un abîme entre l'image des Belges et celle des Congolais. Mais même les opinions des Congolais adultes d'alors, données en ce temps-là, ne disent pas vraiment beaucoup sur la manière dont le milieu scolaire et le processus pédagogique étaient sentis et vécus (en ce temps-là) par les enfants.

Comme il n'y a pas beaucoup de témoignages écrits d'enfants congolais (du fait de la tradition orale) sur leurs expériences scolaires d'autrefois et comme, au fur et à mesure que le temps s'écoule, il deviendra toujours plus difficile de solliciter des témoignages oraux, le temps presse pour interviewer les adultes d'aujourd'hui, enfants à l'époque, et pour les interroger sur ce dont ils se souviennent. Qu'ont-ils gardé en mémoire de cette expérience (scolaire), de ces moments vécus et quelle position adoptent-ils à l'égard de ce passé ? Tout ceci semble évidemment très simple et logique.

Toutefois, la réalité s'est présentée, encore une fois, de manière plus complexe. Il n'est pas si facile de vraiment ressusciter 'la voix'. Une approche 'orale' de l'histoire, où le chercheur sollicite la mémoire des gens, des acteurs sociaux, des survivants, n'est pas à l'abri de critique. Mais emprunter une autre voie était tout simplement impossible. Les pièges (entre autres que le passé se laisse colorer par la distance de temps et que le passé n'est pas une réalité objective) n'étaient pas esquivés par notre équipe de recherche.

Un exposé théorique sur la nature précise et les aspects philosophiques ou même herméneutiques des sources orales serait ici sans doute pertinent, mais il nous ferait nous écarter trop du projet de recherche susmentionné. Nous désirons tout de même donner ici quelques considérations, plus spécifiquement en ce qui concerne la façon dont il faut manier ce type d'informations.

5. Manier les récits d'expérience

Dans ses ouvrages sociaux et historiques, Bogumil Jewsewicki (1985, 1987, 1993, 2002a et b) a toujours donné une position centrale à des récits de vie. Il a lui-même publié quelques-uns de ces récits et a formulé ainsi un certain nombre d'idées sur la nature de ces récits. D'après lui, il s'agit en fait d'une espèce de forme mixte entre l'histoire sociale et des narrations. Il a fortement insisté sur la signification glissante (instable) de récits, qui se situent continuellement entre le 'je' et le 'nous'. L'histoire à soi contient en même temps l'histoire de la famille, du village, des compagnons. Ce qui est fortement lié à cette caractéristique, ce sont

des imaginations naïves: le fait que beaucoup de récits renferment une quantité d'images, qui forment une sorte de deuxième couche, sous les faits et les évènements racontés par les conteurs et les interviewés. Ces images forment en réalité le sens qui était donné à ces faits et à ces évènements. Sur un niveau plus direct, Jewsewicki a fait remarquer que, dans les histoires racontées par les Congolais, il y a une différence claire (et souvent faite) entre le 'nous' et le 'les autres' (c'est-à-dire les colonisateurs).

Une 'opéralisation' plus directe des idées de Jewsewicki sur le 'je' et le 'nous' se trouve dans l'ouvrage de Marie-Bénédicte Dembour (2000). Cet auteur a prêté beaucoup d'attention à la mémoire et au processus de mémorisation, qui semble jouer un rôle central dans les recherches sur le passé colonial. Dès le début, elle était confrontée à l'effet transformant de la mémoire et au fait que les gens intègrent leurs souvenirs personnels dans leur récit de vie et les ajustent là où il paraît nécessaire. Pendant ses interviews, elle constatait que ses interlocuteurs donnaient souvent des réponses très générales et qu'ils avaient beaucoup de peine à faire une différence entre ce qu'ils pensaient à l'époque et ce qu'ils pensaient au moment de l'interview: "*Experiences do not get pigeonholed in one's memory in a chronological order, rather they are amalgated in what already exists, slightly changing the tone, adding a dimension, or completely 'distorting' the images of the past one keeps*" (Dembour, 2000, 115). Dans le même registre, Dembour a décrit différentes modes de fonctionnement de la mémoire, parmi lesquels l'oubli de choses désagréables, l'incorporation de nouvelles données, la continuation de cohérence et de synthèse. La mémoire incorporera quelques données avec une certaine connotation jusqu'à ce que ces données aient acquis une nouvelle connotation.

Dembour semble plutôt vouloir souligner le fait que la mémoire travaille activement, pas dans le sens que la mémoire seulement bannisse ou laisse tomber des souvenirs, mais qu'elle en crée ou modifie également. Dans un texte plus ou moins récent, Johannes Fabian a mis l'accent sur un autre aspect de la mémoire. Il défend la thèse selon laquelle la mémoire ne reçoit sa nature propre que grâce à une force complémentaire, notamment celle de l'oubli. Il considère le récit comme une combinaison de ces deux composants (mémoire et oubli), qui

tous deux doivent être regardés comme des actes du conteur. Il en donne quelques exemples significatifs. Dans son article, il parle d'une interview d'un homme congolais. Cette interview est à situer dans un projet de recherche sur un document spécifique datant du temps colonial. Fabian voulant en savoir plus sur ce document, parla avec l'homme en question. Mais au cours de ce trajet, il commença à s'intéresser également au récit de vie de cette personne: "*We cannot help but notice that the various parts of narrative that Baba Ngoie elected to tell us add up to a remarkably thin story of his life. Despite occasional flashes of the concrete – memories that help us to imagine some of the stations of his life – what he reports is the biography of a strangely abstract colonial subject*" (Fabian, 2003, 499).

Ce faisant, il se concentrait surtout sur le fait que l'interviewé se distanciait très consciemment de certains sujets, au moment où il était interrogé sur ceux-ci. Il le déduisait de la manière dont quelqu'un parle de quelque chose: la personne interrogée peut dire qu'il ne s'en souvient plus bien à cause de son âge, mais parfois aussi parce qu'il n'y apporta pas d'attention au moment même. De temps en temps, quelqu'un réagit (cependant) par une remarque très brusque ou indifférente "C'est possible". Fabian vise surtout ce genre de remarques, que la personne interrogée insère dans l'histoire, également en *ne parlant pas* de certaines choses. Ce sont des réponses qui peuvent nous donner autant d'informations, ne fût-ce que sur les raisons pour lesquelles quelqu'un ne s'en souvient plus, ou sur la façon dont quelqu'un se positionnait dans la société (ce qu'il devrait se rappeler).

En bref, on peut donc dire que le conteur raconte toujours une histoire qui est déformée sous l'influence de sa propre attribution de signification. Le conteur compile un récit dont des omissions conscientes et /ou inconscientes, exagérations, distorsions, silences… font partie. Le récit est forcément une représentation 'subjective' du passé. Cette subjectivité ne nous semble pas spécialement un problème, car ne sont-ce pas précisément ces histoires subjectives qui contiennent du sens et des sentiments, qui ont l'impact le plus grand sur notre vie? Est-il d'ailleurs possible d'aller à la recherche de la 'réalité de classe de l'école coloniale' sans aller à la recherche d''élèves' qui lui ont donné

du sens? Pour paraphraser Ferguson & Ferguson (1995, 109): "*One does not begin with a search for God, but with a search for God's believers*". Nous sommes donc convaincus que ces récits forment un composant essentiel de notre tentative de (re)construire le passé de l'enseignement colonial. Dans cette quête, nous ne pouvons pas nier l'attribution de signification des personnes interrogées. Nous souhaitons bien sûr atteindre un niveau plus objectivé (dépasser les histoires individuelles), ce que nous pouvons sans doute arriver à faire en mettant les différentes histoires l'une à côté de l'autre et en les laissant entrer en 'dialogue' avec les études déjà réalisées.

II. L'histoire de l'enseignement congolais comme cadre référentiel des interviews

1. La prépondérance d'enseignement catholique

Divers acteurs sociaux sur différents niveaux – avec plusieurs convictions religieuses, philosophiques, politiques… et même pédagogiques et didactiques – étaient responsables de l'organisation de l'enseignement au Congo belge. Tant les Églises que l'État et les compagnies – que de nos jours nous appellerons des multinationales – étaient actifs comme organisateurs de l'enseignement. Les deux derniers groupes transmettaient souvent la direction de leurs écoles aux congrégations présentes.

Du point de vue des politiques éducatives belges, l'organisation de l'enseignement colonial était principalement une question de l'Église catholique, bien que beaucoup d'initiatives protestantes, plus ou moins marginalisées dans l'historiographie coloniale belge, ont une histoire plus ancienne que celles des catholiques. L'imbrication de l'Église catholique et de l´État est un fil conducteur de l'histoire coloniale congolaise, tant sur le plan social en général que dans la science et la politique. Pour illustrer ce dernier point, on peut dire que le ministre des Colonies, abstraction faite de quelques exceptions, était membre du parti catholique, tout comme le gouverneur général (pour ce qui suit, voir Depaepe & Van Rompaey, 1995; Briffaerts, 1999 & 2005). Léopold II même y donnait une impulsion en s'adressant de préférence à des congrégations belges – et donc

presque par définition catholiques – pour son 'projet de civilisation'. La convention (de 1906 – donc avant l'a reprise du Congo par l'État belge) conclue entre Léopold II et le Saint-Siège unissait les deux parties, concrètement l'Église et l'État. Les missions catholiques s'engageaient ainsi à faire de la recherche scientifique et à continuer le développement de l'enseignement. La compensation demandée à l'État consistait à procurer les terrains (et les moyens financiers) nécessaires. Les missionnaires catholiques avaient donc financièrement une meilleure position initiale que leurs confrères protestants, certainement dans la période qui précéda la deuxième guerre mondiale.

Un système de conventions conclues entre les missions 'nationales' (et donc catholiques) et le gouvernement réglait depuis les années vingt l'appui financier de la part des pouvoirs publics et ceci en échange de la promesse de se charger de l'enseignement pour la population locale. Ces conventions, avec comme partie le programme d'enseignement général de 1929 (la fameuse Brochure Jaune)[5], formaient le fondement sur lequel les missionnaires pouvaient ériger pendant l'entre-deux-guerres tout un réseau d'écoles et donner forme à l'enseignement. Quelques années plus tard, un nombre relativement grand de Congolais pouvaient par conséquent suivre un enseignement.

Le besoin de Congolais 'plus' qualifiés s'intensifiait lentement à cause du développement social et économique du pays. Ceci obligeait les missions à corriger un peu l'organisation existante de l'enseignement colonial. Le programme de 1948 avec le dédoublement de l'enseignement primaire, la seule véritable réforme de l'enseignement congolais, y était une réponse. Ceci impliquait concrètement qu'après le premier cycle de l'enseignement primaire, on faisait une subdivision selon le niveau des élèves. La majorité des élèves (masse) passait simplement au deuxième cycle 'ordinaire' et une minorité (élite) était passée au deuxième cycle spécial. L''élite' était 'chauffée' pour l'enseignement secondaire. On prêtait plus d'attention à l'enseignement des

[5] *Organisation de l'enseignement libre au Congo Belge et au Ruanda-Urundi avec le concours des Sociétés de Missions Nationales*. Ce programme d'enseignement fut élaboré dans des révisions de 1938, 1948, 1952 et 1954.

langues, à la formation intellectuelle, morale et générale, mais l'aspect manuel ne pouvait pas être négligé non plus. Le règlement de sélection élaboré devait permettre que les proportions quantitatives postulées (concrètement qu'on ne passe pas trop d'élèves au deuxième cycle 'sélectionné') restent en équilibre. Le nombre d'élèves qui accédaient au deuxième cycle spécial (et à l'enseignement secondaire) devait être maintenu bas de manière consciente parce que fournir (trop de) qualifiés (et de citoyens qui s'émancipaient) pourrait bien se tourner contre les colons. Kita (2004) parle sous ce rapport à juste titre de la 'dialectique de la crainte et de la nécessité'. Avec cette notion, il réfère tant à la crainte de la perte de pouvoir et de contrôle qui existait parmi les colons, qu'au fait que l'enseignement secondaire n'était que peu à peu admis et introduit, au fur et à mesure que le besoin (de qualifiés) se présentait chez le colonisateur.

2. Sujets à enseigner et conduite pédagogique

La matière qui était offerte aux jeunes Congolais différait manifestement de ce qui était enseigné en Belgique, mais cette disparité devait être cherchée primairement dans la profondeur avec laquelle les contenus étaient traités plus que dans les contenus eux-mêmes. Le programme d'enseignement témoignait d'une pensée 'eurocentrique', ce qui s'illustrait d'avantage par l'enseignement de la géographie et de l'histoire, portant clairement des 'racines métropolitaines' (pour ce qui suit, voir Briffaerts, 2004). Même les efforts pour compléter les programmes avec le 'vécu' des jeunes Congolais (on utilisant par exemple des fables indigènes comme exercices de lecture) reflètent en termes d'objectifs pédagogiques et de méthodes didactiques l'approche eurocentrique (Depaepe, Briffaerts, Kita & Vinck, 2003; Kita & Depaepe, 2004). Ordre et discipline, vertu, obéissance, respect, soumission, déférence… étaient considérés comme *conditione sine qua non* pour la bonne direction de classes et d'écoles surtout dans l'optique de l'autorité catholique traditionnelle et conservatrice.

L'emploi de techniques de dressage quasi-militaires pour traiter les enfants congolais, les réduire au silence et pouvoir leur enseigner, était peut-être encore plus présent que dans le foyer national et était clairement un facteur porteur dans la vie scolaire. Se lever simultanément, former des rangs, se déplacer en groupe,

répondre ensemble ou ânonner des leçons de mémoire (par exemple le catéchisme)… en forment des illustrations évidentes. Dans le prolongement de ceci, il y a la constatation de Briffaerts selon laquelle des punitions étaient très souvent associées à des fins utilitaires: ramasser du bois mort, entretenir les jardins missionnaires etc. L'aspect pratique et utilitaire était donc très manifestement présent, tant dans les programmes scolaires que dans la pratique. En résumé, nous pouvons affirmer que le 'système d'enseignement occidental' - concrètement les attitudes entre les missionnaires et les élèves, la manière dont on enseignait, les matériels etc. - était simplement transplanté au contexte congolais.

Tout comme dans le monde occidental d'ailleurs, il existait dans la colonie une distance très grande entre les considérations générales, théoriques et de principe d'une part et la pratique sur le terrain d'autre part. Des innovations estimées souhaitables trouvaient difficilement de suite. La pratique consistait dans un ensemble de règles, de coutumes, de traditions, dans lequel des changements imposés d'en haut ne pouvaient être réalisés que très rarement. Les innovations pédagogiques ne changeaient pas tellement la pratique. Au contraire – pour utiliser la boutade de Larry Cuban (1993) - c'est plutôt la pratique qui a changé les innovations pédagogiques. Une explication pour cette rigidité et inertie de changement est de nature 'multiple' et les différents facteurs vont de plus interagir. Un des facteurs possibles peut être trouvé dans le fait que les missionnaires (sans formation pédagogique spécifique) ont incorporé les règles du jeu de l'éducation traditionnelle (en termes de Cuban: la 'grammaire' scolaire existante) pendant leur propre carrière scolaire en Belgique et les ont appliquées sans aucune hésitation au Congo. Ils commençaient ainsi à évoquer leur propres expériences et convictions, qui avaient pris forme pendant leur propre carrière scolaire, afin de modeler la vie scolaire dans les écoles missionnaires.

Vue de cette perspective l'opposition entre les deux courants missionnaires de l''adaptionisme' et de l''assimilationnisme'[6] peut être réduite à sa vraie proportion.

[6] Avec ‘assimilationnistes', on désigne en général ceux qui opinent que les Congolais doivent être totalement assimilés aux Européens, pendant que les ‘adaptionistes' - avec comme variante locale

En termes de réalités pédagogiques, les deux styles fonctionnaient dans un cadre qui restait en essence occidental (mais exécuté pour la plupart au niveau primaire dans un ou plusieurs dialecte(s)) et à la question de savoir si l''indigénisme' était aussi vraiment plus 'progressiste' que l' 'assimilationnisme', il doit dès lors plutôt être répondu par la négative. Là aussi régnait le paternalisme. En plus, le 'discours indigéniste' se reflétait à peine dans la pratique, du moins si nous tenons compte des effets atteints de l'enseignement. La protection de la population, de la langue et des coutumes indigènes, propagée, certes, avec les meilleures intentions, était par la population même plutôt ressentie comme un joug beaucoup trop lourd et frustrant. Les Congolais semblent beaucoup plus avoir été partisans de l''assimilationnisme', du moins à l'époque même. Que les deux prises de position aient produit des effets tellement contraires est évidemment en rapport avec le fait que l'une et l'autre faisaient partie du système colonial, dans lequel le mot 'émancipation' constituait naturellement une contradiction dans les termes.

3. Un enseignement spécifiquement destiné aux 'Noirs'

Il est évident que la ségrégation raciale s'appliquait au Congo à tous les secteurs de la vie sociale, et l'enseignement n'y faisait pas exception (Ceuppens, 2003). Les premières impulsions vers des écoles interraciales n'ont été données que vers 1954. On ne partait point d'une idée d'égalité. La pensée en termes de distinction raciale était encore très explicitement présente dans la littérature missionnaire et coloniale de cette période. Dans ce contexte, il était aussi jugé complètement logique d'adapter l'enseignement au niveau des destinataires, qui était indéniablement plus bas que celui de l'occidental modal.

La religion, le travail manuel et les aptitudes de base telles que lire, écrire et calculer étaient centraux dans le programme qui entra généralement en vigueur depuis 1929. Ce programme et les révisions qui y faisaient suite mentionnaient

---

les ‘indigénistes' prononcé par les Pères Boelaert et Hulstaert, deux figures éminentes dans la congrégation des Missionnaires du S. Cœur (MSC) – auraient été beaucoup plus tentés d'adapter les attitudes des colonisateurs en fonction de la culture indigène existante.

les matières qui devaient êtres enseignées, sans être de nature trop prescriptive. On conservait une certaine souplesse à cause des circonstances parfois tout sauf optimales dans lesquelles le corps enseignant devait agir. Ceci impliquait que l'interprétation concrète en était laissée aux missionnaires sur le terrain même. Néanmoins la formation pédagogique de ces derniers n'était pas considérée comme une priorité. Dans quelques congrégations seulement, entre autres chez les Frères des Écoles Chrétiennes, les missionnaires recevaient, à partir d'un certain moment, une formation pédagogiques et didactiques. Les autres n'avaient qu'à suivre, sans doute, le fil conducteur proposé par les manuels scolaires…

A l'école primaire, bien des cours étaient donnés par des instituteurs congolais, des 'moniteurs' (formation pédagogique écourtée) et des Congolais qui n'avaient point du tout reçu de formation pédagogique et ceci pour équilibrer la pénurie de corps enseignant. Selon l'endroit où ils étaient actifs, ils recevaient l'assistance nécessaire ou étaient pour le moins contrôlés par les missionnaires présents. Les instituteurs congolais qui étaient actifs dans les écoles centrales des postes missionnaires étaient manifestement plus 'suivis' que ceux qui tenaient le sceptre dans les écoles de village. Les derniers recevaient à date fixe la visite du Père itinérant ou de l'inspecteur missionnaire, mais sans aller plus loin. Très souvent, ces écoles rurales devaient également faire face à un manque de bâtiments, de matériel, de connaissances, de personnel etc., dont la qualité de l'enseignement souffrait beaucoup et en outre, l'enseignement y était de manière bien irrégulière.

L'enseignement procuré aux 'Noirs' ne devait pas préparer à un enseignement ultérieur puisque la poursuite des études était uniquement réservée à une minorité. Les préparer à l'assimilation de leur rôle futur dans la vie adulte: voilà de quoi il s'agissait à l'époque. Un enseignement trop littéraire était critiqué comme perte de temps et non fonctionnel. Dans les régions plus urbanisées, où la chance de contact entre les Congolais et les Européens était plus grande, on supposait que la population autochtone connaissait un peu la langue et les mœurs du colonisateur, sans que le caractère utilitaire de l'éducation ne pût se perdre. On soulignait donc fortement le travail manuel et ceci n'était pas valable uniquement pour l'école primaire, cette orientation sur le travail manuel était

également conservée dans l'enseignement secondaire (pour ceux qui avaient la possibilité de suivre une formation).

III. En passant la parole aux témoins…

1. Les interviews et leur contexte

Comme nous l'avons déjà signalé, nous disposons pour notre étude exploratrice d'expériences scolaires congolaises en principe de deux séries de textes: trois longs textes composé par Jan Briffaerts, résultant des interviews réalisées en septembre 2003, d'anciens élèves des Missionnaires du S. Cœur dans le diocèse de Mbandaka, et séjournant actuellement en Belgique; ainsi que huit textes plus restreints, parfois en lingala avec traduction française, provenant des interviews menées également en septembre 2003 par Césarine Bolya à Kinshasa, mais ayant eu leur formation scolaire dans des endroits divers et disséminés à travers le pays. Le contexte des deux séries était trop différent pour les présenter dans une même analyse. Jan Briffaerts avait déjà largement utilisé la première série dans sa thèse.

Nous avons donc opté pour une reproduction séparée. Par ailleurs, même la reproduction des seuls textes de Kinshasa en leur entièreté aurait dépassé les limites imposées par la rédaction de la Revue. Nous avons donc été contrait à composer un florilège ordonné selon une certaine thématique déjà suggérée par la structure du questionnaire (informel) utilisé par l'intervieweur. La cohérence de ce choix est justifiée dans le paragraphe suivant. Nous avons sélectionné les parties du texte qui semblent contenir le plus d'informations factuelles ou l'expression d'appréciations en relation directe avec la question posée ou avec le sujet en général. Cette formule a le désavantage de mettre en danger l'objectivité et même la compréhension du texte, ainsi arraché à son contexte littéraire global. L'avantage de la méthode est qu'une vue comparative et complémentaire d'un même thème est favorisée. Les interviews ne visaient pas l'autobiographie des personnes interrogées, mais cherchaient en premier lieu à sonder la réalité scolaire coloniale. Les textes intégraux restent par ailleurs à la disposition des chercheurs.

Quelques personnes ont joué un rôle politique et public. Nous nous sommes tenu à la présentation qu'ils donnent eux-mêmes de leur carrière scolaire et professionnel, sans autre recherche biographique. Nous utilisons en tête de l'alternance des textes leurs prénoms chrétiens (ou dans un cas, la première partie de leur nom africain). Ce qui nous importe ici c'est la réalité en fonction de la typologie des situations vécues. Les interviewés évoquent un certain nombre de noms, de figures politiques et surtout de leurs enseignant(e)s. Nous avons essayé de les identifier par des recherches documentaires mais, la plupart étant décédés, nous avons dû, dans plusieurs cas, abandonner la recherche faute de résultats valables.

2. Méthode d'interprétation

Les textes font apparaître une relation particulière, familiale même entre l'intervieweur et les interviewés. Le renvoi fréquent aux liens familiaux réciproques forme souvent la trame des récits. Cette familiarité peut mener à un genre de révélations qu'une personne neutre n'obtiendra pas facilement, mais une telle relation peut aussi engendrer de multiples sous-entendus, difficiles à reconstituer pour une personne étrangère à la famille. Les souvenirs sont fragmentaires et anecdotiques, la plupart des personnes interrogées, à une exception près, ne disposant pas d'un appareil intellectuel leur permettant de faire abstraction du contingent ou de situer leurs expériences dans le contexte global de la politique scolaire coloniale. Nous essayons d'y remédier par une brève introduction à chaque thème.

3. Dispersion géographique

Les endroits mentionnés dans les interviews se trouvent éparpillés au nord-ouest (Coquilhatville et l'intérieur de Basankusu), au nord-est (Stanleyville, Buta et Bunia) du Congo, à Léopoldville (Paroisse St Léopold à Kintambo), à Kinshasa (paroisses St Paul et St Pierre, et au quartier Ngiri-Ngiri.) Le centre, le sud et le sud-est (le Maniema, le Kasai-occidental, le Kwilu, le Kivu et le Katanga) ne sont donc pas représentés. Sont absentes dans l'enquête également plusieurs

grandes églises protestantes comme la Baptist Missionary Society, la Svenska Missionsförbundet, la Garenganze Evangelical Mission. Du côté catholique, les collèges jésuites n'y sont pas évoqués, les écoles des Pères Blancs non plus, les Frères de Saint Gabriel, les Frères de la Charité, et les multiples et très actives congrégations de religieuses, à deux près, ne sont pas mentionnés non plus. Bien que l'enquête ne couvre donc qu'une partie du territoire de la colonie et qu'elle ne représente pas tous les 'styles' scolaires, elle nous semble suffisamment diversifiée pour en déduire quelques conclusions, affirmant ou infirmant les opinions reçues concernant l'éducation scolaire dans la colonie belge. D'autant plus, qu'à partir des années trente, toutes les écoles catholiques, et par option volontaire la plupart des écoles protestantes, étaient orientées par la même Convention et les mêmes règlements, convenus avec l'Administration coloniale.

4. Principaux thèmes mentionnés dans les interviews

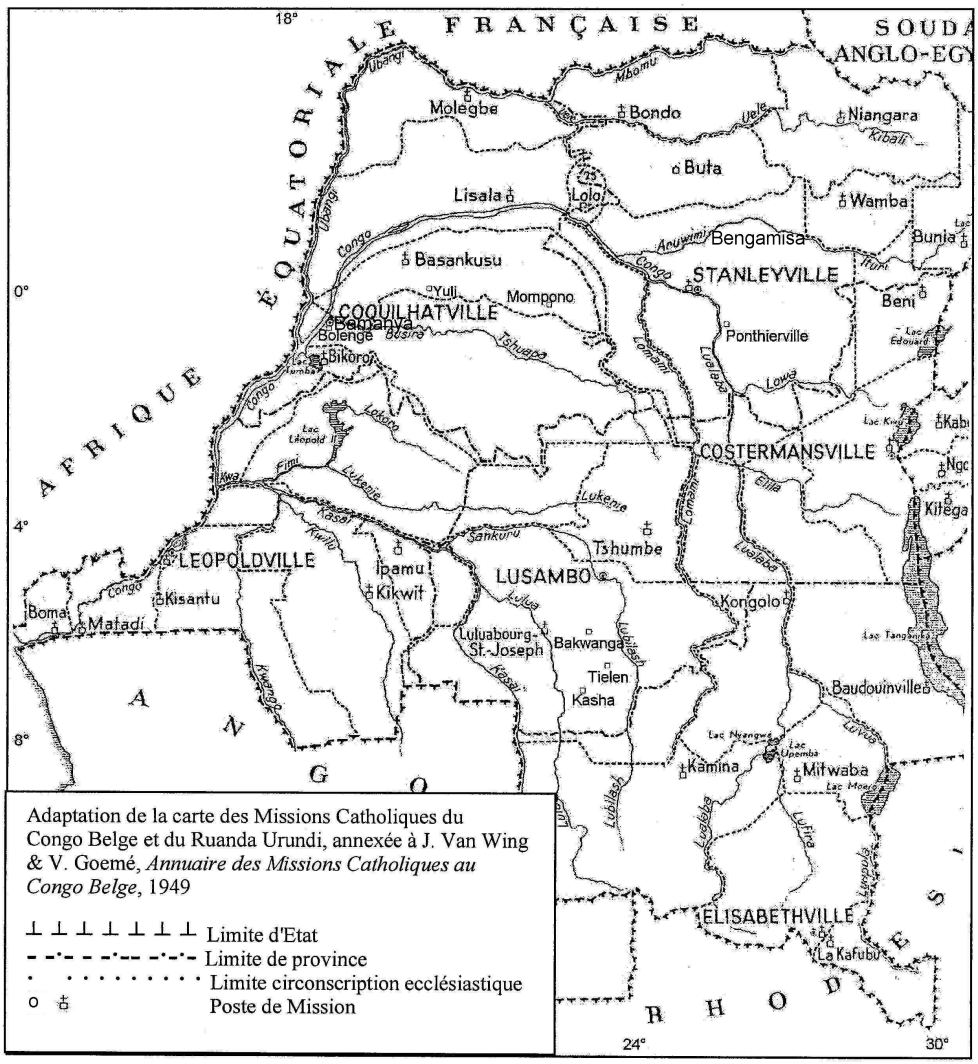
C'est l'école occidentale, le cas échéant l'école belge, qui a été le modèle de l'école coloniale congolaise. En quête de la réalité scolaire coloniale, il est donc indiqué de chercher comment les caractéristiques de école occidentale se sont réalisées dans un environnement de dépendance et de soumission coloniale.

Ainsi, nous avons pu identifier un certain nombre de points où cette rencontre s'exprimait plus clairement et qui effectivement cristallisait les expériences scolaires des interviewés. Chacune des personnes interrogées évoque directement ou indirectement plusieurs éléments de l'environnement culturel, historiques et ethniques des écoles qu'il a fréquentées. La distance entre l'école et le lieu de séjour (qui dans la plupart des cas n'est pas celui du village d'origine) est souvent avancée comme un moment constitutif de l'expérience scolaire. Objets classiques, manuels et frais scolaires sont toujours liés à une situation de précarité. Les relations enseignants-élèves sont classées parmi les plus évocatoires. Le programme d'études, le curriculum, l'organisation de la journée de classe, semblent moins présents dans les souvenirs, mais restent objectivement la trame de l'expérience sur laquelle se tisse leur appréciation. La discipline scolaire est liée aux personnes qui ont la tâche de l'imposer, distantes et sévères ou proches des élèves et compréhensives. Les langues utilisées ou

apprises sont objets d'appréciations différentes et évoquent les politiques linguistiques du colonisateur. Les personnes interrogées ont changés souvent d'école, pour des raisons variées. La carrière professionnelle d'enseignant est, en corrélation, toujours présente dans les narratives. Les choix et l'évolution des carrières, hors du métier d'enseignant, sont parfois bien aléatoires et sans rapport avec l'éducation scolaire reçue. Finalement, nous concluons par un aperçu des appréciations de l'expérience scolaire globale comme formulées par les interviewés. De fait, il reste peu de traces dans la mémoire des interrogés des activités extrascolaires dans le domaine culturel et sportif ou de leur participation aux mouvements de jeunesse ou d'organisations pieuses.

Les interviewés nous informent peu ou pas sur l'influence que la formation scolaire a eue sur leurs opinions politiques ultérieures, bien que quelques-uns se sont engagés plus tard dans une carrière politique active. Ils ne disent rien sur la confrontation intellectuelle ou sentimentale de la modernité occidentale avec la tradition ancestrale, bien que les manuels scolaires leur aient appris que leurs ancêtres, c'est à dire leurs propres parents, s'adonnaient à des 'pratiques sataniques' et adoraient le diable. Il est indiqué de citer ici l'expérience de Jan Vansina pour être convaincu que cette éducation avait bel et bien laissé des traces, parfois très profondes. Quand il débutait son cours d'histoire africaine à l'Université Lovanium (Leopoldville) en 1958, il raconte que *"A cacophony of accusations was showered upon me from all sides. Was I there to teach once more how primitive Africans were and how depreciable? Was I there to vaunt once more the benefits of European civilisation brought to the benighted land?"* (Vansina, 1994, 72-73)

Les faits évoqués dans les textes sont parfois à classer dans différents thèmes à la fois. Nous avons choisi à ne pas reprendre ces parties des phrases ou paragraphes sous d'autres vocables. Nous avons orienté la classification des extraits selon leur teneur ou contenu principal.



Adaptation de la carte des Missions Catholiques du Congo Belge et du Ruanda Urundi, annexée à J. Van Wing & V. Goemé, *Annuaire des Missions Catholiques au Congo Belge*, 1949

⊥ ⊥ ⊥ ⊥ ⊥ ⊥ ⊥ Limite d'Etat

– –·– – –·–– –·–·– Limite de province

· · · · · · · · · · Limite circonscription ecclésiastique

o ✝ Poste de Mission

B. DEUXIEME PARTIE: LES TEXTES DES INTERVIEWS

1. L'IMPLANTATION ET L'ENVIRONNEMENT SOCIO-CULTUREL DES ECOLES

Nos huit informateurs sont passés par une vingtaine d'écoles. Ils nous livrent parfois quelques informations générales, rarement précises, de l'organisation intérieure et surtout de l'atmosphère pédagogique, de leurs écoles. La reconstruction de l'environnement historique de ces institutions, par d'autres sources que les interviews, n'est pas facile et nos recherches sont restées inachevées. Les personnes interrogées ont fréquenté les instituts les plus divers. A peu près tous réseaux de l'enseignement sont représentés dans les interviews: écoles missionnaires, écoles laïcs, écoles professionnelles. La spécificité religieuse d'une école n'était pas sans importance. On pourrait traduire l'adage bien connu des séquelles politiques de la Réforme protestante, Cuius regio, illius et religio*, par la paraphrase* 'Cuius schola, illius et religio'. *En règle générale, on changeait de confession religieuse en changeant d'école. On souligne parfois la dépréciation, jugée injustifiée, des écoles protestantes par rapport aux écoles catholiques.*

Les rapports concernent des écoles primaires et secondaires rurales et urbaines. Quatre des huit informateurs, dont les trois femmes, ont passé leur scolarité entière à Kinshasa-Léopoldville. Les interviewés fréquentaient l'école primaire entre 1928 et 1958 et quatre d'entre eux ont suivi des cours à une école secondaire entre 1937 et 1962. L'environnement culturel d'une école dans la capital des années trente, au début son expansion, avec une affluence d''évolués' d'origine disparate, avec la présence d'une société blanche de plus en plus forte et ségrégationniste, est bien différente de l'atmosphère d'une école rurale ou d'un petit centre administratif de l'intérieur. Et entre 1930 et 1950, il y a toute une époque de profonds bouleversements.

Les interviewés sont des anciens des Frères Maristes, des Pères de Scheut, des Frères des Ecoles Chrétiennes, des Sœurs Franciscaines, des Sœurs de St Augustin, des Disciples of Christ Congo Mission, de la Congo Balolo Mission et de l'American Presbyterian Congo Mission. Une fille a fréquenté l'école primaire d'une Compagnie commerciale (Huileries du Congo Belge) à Kinshasa, une autre personne a fréquenté l'école de la Poste. Pour deux personnes, la carrière scolaire s'est prolongée à l'enseignement Universitaire.

Plusieurs entités ethniques sont représentés parmi les interviewés. On retrouve trois Mongo (Cuvette Centrale, entre la Lulonga et le Kasai), un Okusu (près de Kindu), un Bena-kaniok (sud de Luluabourg/Kananga), un Mongelima (près de Kisangani), et deux personnes qui se définissent comme "Kinois".

1. Donat

Q. Et donc il y avait religion, vocabulaire, grammaire ?

R. Moi par exemple, vous savez que j'étais musulman de naissance, voyez-vous, mais converti à l'école pour gagner l'estime des Frères maristes et pour cela, j'ai été baptisé en 1931. A 11 ans, voyez-vous ? Alors pendant la religion, le matin, les enfants des musulmans vident le banc, sortent dehors.

3. Joseph

Q. Papa, vous, vous êtes allé à l'école protestante dès le plus jeune âge parce que votre papa était pasteur. Mais quelle est la différence entre l'école protestante et l'école catholique ?

R. Vous disiez qu'il y avait une grande différence entre l'école protestante et l'école catholique. D'abord n'oubliez pas que l'Etat belge dans son entièreté, l'Etat était de majorité catholique et pour être même engagé à l'Etat, l'Etat faisait souvent appel aux élèves qui avaient [fait] leurs études aux écoles catholiques mais pas aux écoles protestantes. Pourquoi ? Parce que les professeurs des écoles catholiques étaient des Belges, ça c'est un et de deux, ils donnaient la plupart des cours. A partir de l'école primaire, on donnait tous les cours en français tandis que nous, à l'école protestante, on nous donnait les cours en *kimongo*[8], en langue maternelle. Ce n'est qu'à l'école moyenne que nous avons commencé à apprendre à parler le français. Tout se faisait en *kimongo* tandis que chez les catholiques tout se faisait en français[9].

De deux, étant donné que leurs professeurs étaient des Belges, vous devinez que là, ils donnaient la priorité aux élèves catholiques qui venaient des écoles catholiques. C'est comme ça qu'entre les trois écoles que je vous ai dites: Bamanya[10], école normale, là où ton père[11] a fait ses études normales, Groupe

[8] Il s'agit ici du lɔmɔngɔ, langue bantoue, dans la classification de M. Guthrie C61.

[9] La perception de l'interviewé s'avère ici être bien erronée. Dans la région où il fréquentait l'école primaire, on utilisait presque exclusivement la langue maternelle dans les écoles tant catholiques que protestantes.

[10] L'école Normale à la Mission Catholique de Bamanya était fondée en 1929 et dirigée par les Frères des Ecoles chrétiennes jusqu'en 1974.

scolaire, qui était l'école Moyenne des Frères des Ecoles chrétiennes[12], avec Bolenge, école protestante, nous, les élèves de l'école Moyenne de Bolenge[13], nous étions considérés comme des élèves de deuxième rang par rapport aux élèves des deux autres écoles. Mais lorsqu'on va nous faire l'examen que je vous ai dit pour aller à l'école postale[14], moi et mon ami, nous sommes sortis les deux premiers sur tous les élèves des trois écoles. Et c'est comme ça que les gens étaient étonnés : " *Nous n'avons pas cru qu'à l'école protestante, il y avait des têtes qui devaient tenir devant des élèves du Groupe scolaire et de Bamanya qui étaient considérées comme des écoles supérieures par rapport à nous*. "
Ca, c'est un détail très important.
(…)
Alors à ce moment-là, James, le premier fils de mon frère venait d'être né. Mon grand frère a demandé à papa de l'aider à s'occuper à surveiller son premier fils qui venait d'être né. James, je ne sais pas si vous l'avez connu. Il est mort ici. J'étais appelé par mon frère pour aller m'occuper de James.
Q. Et quand est-ce que vous êtes allé à Mompono[15]?

---

[11] Il s'agit de Paul Bolya, le père de l'intervieweur. Il poursuivit ses études à l'école des infirmiers à Coquilhatville (2 ans) et à l'école des Assistants médicaux à Léopoldville (diplômé en 1948). Il fera une carrière politique importante avant et après 1965 (coup d'état de Mobutu).

[12] Le groupe scolaire était une des écoles officielles confiée à une Congrégation religieuse. Ils suivaient un programme d'étude qui s'écartait en plusieurs points de celui des écoles confessionnelles. Lire à ce propos H. Vinck, Assimilation ou inculturation. Conflits entre les Frères des Ecoles Chrétiennes et l'Inspection diocésaine à Coquilhatville (Congo Belge) 1930-1945, *Revue Africaine des Sciences de la Mission*, Kinshasa, n° 19, décembre 2003, pp. 107.

[13] L'école de Bolenge, (à 10 km de Coquilhatville) de niveau post-secondaire, était fondée en 1928 par les missionnaires américains, les Disciples of Christ Congo Mission. Voir Mayota Ndanda, Poste protestant de Bolenge, dans: H. Vinck (éditeur), *Mbandaka Hier et Aujourd'hui*, Bamanya, Center Aequatoria, 1990, 169-174. D. & S. Gourdet, *60 ans d'éducation protestante au Zaire (1928-1988)*, CEDI, Kinshasa, 1988. Elle fonctionnait à la fois pour la formation de catéchistes et d'enseignants. On peut suivre les péripéties de cette école pendant les années trente dans *Ekim'ea Nsango* (Bolenge).

[14] L'école postale, lancée en 1947 à Léopoldville, était une des multiples écoles des services administratifs organisées durant les années cinquante. Son plus célèbre élève fut Patrice Lumumba.

[15] A côté de la *Evangelist Training School*, fondée en 1909 pour la formation de catéchistes et pasteurs congolais de la Congo Balolo Mission, il existait une école primaire au Poste de Mission.

R. Merci ! Comme les missionnaires que nous avons trouvés à Mompono, me trouvaient non seulement que [*sic*] j'étais très intelligent mais très doué alors qu'est-ce qu'ils ont fait de moi ? Pendant que moi, je suivais les cours toujours à l'école primaire, chaque fois qu'il y avait des vacances, c'est-à-dire quand le moniteur était absent ou malade, on me désignait moi pour donner cours à mes collègues.
C'était une demoiselle qui était directrice de l'école. J'étais sélectionné pour donner cours aux autres élèves, à mes collègues, parce qu'on me trouvait trop doué et trop intelligent. Et pourquoi j'étais trop intelligent et trop doué ? C'est la façon que moi j'avais d'étudié dès la deuxième année. Lorsque j'étais en deuxième année, moi j'étais en train de bloquer les cours et de deuxième année et de troisième année.
Q. Vous appreniez déjà l'année suivante avant ?
R. En avance par rapport aux autres. C'est comme ça que dans notre école, j'étais toujours le premier et chaque fois qu'il y avait eu vacances, le professeur ou le directeur me désignait moi pour donner cours aux autres élèves.
(…)
Q. Et maintenant ?
R. Après je vais vous dire : l'école n'existe plus parce que les missionnaires sont partis. A ce moment-là, il y avait trois écoles dans Lusanganya[16]. Il y avait Yuli[17], il y avait Bolima[18] et il y avait Monieka[19]. Monieka, c'est une mission des Disciples, des protestants aussi.

---

[16] La Lusanganya est à la fois un village et un groupement de villages (appelé chefferie, secteur, collectivité ou territoire, selon l'époque). Il se situe entre l'Ikelemba et la Busira (Longitude: 19°-20°E. et 0°à 0°30' N.)
[17] *Wanga Yoane of the Village of Yuli*. Written by Wanga, Translated by Herbert Smith. Illustrated by Rose Wright, The United Christian Missionary Society, Indianapolis, 1948. En plusieurs chapitres l'auteur y relate ses expériences scolaires durant la période de la fin des années vingt. Il est y fréquentait l'école primaire juste avant Joseph Bossekota.
[18] Bolima était une Mission catholique, dans le Vicariat de Coquilhatville, fondée en 1934, dans le secteur Lusanganya, desservie par les Missionnaires du S. Cœur.
[19] Monieka était un Poste des Disciples of Christ Congo Mission, fondé en 1912, situé au bord de la Busira (20°E., 0°20' S.).

Bolima, c'est une école catholique. Ton père a fait ses études primaires d'abord à Bolima avant de venir à Bamanya. Tout comme Bomboko[20] aussi a fait ses études primaires à Bolima avant de venir à Bamanya.
Alors comme Yuli était occupé par les missionnaires protestants, devinez vous-mêmes, ils n'étaient pas suffisamment connus. On va essayer par tous les moyens de (faire) disparaître le village de Yuli mais Dieu n'a pas voulu, Dieu n'a pas voulu.
(…)
Q. C'est en quelle année ?
R. Nous sommes en '59. Une année avant l'indépendance. Et c'est celui qui te parle - parce que je suis installé en '55 -, le peu d'argent que j'avais ramassé dans mon commerce, j'ai reconstruit une partie des bâtiments notamment les bâtiments scolaires, le dispensaire qui va devenir après un hôpital et puis l'internat. Avec mon argent, j'ai construit.

4. Joséphine
Q. Cette zéro année-là, quel âge avais-tu ?
(…)
R. Mais avant nous, pour arriver en ménagère ou en pédagogique, on s'arrêtait en cinquième année primaire. Quand tu arrives en cinquième année primaire, alors on te donnait le droit d'aller soit en pédagogie soit en ménagère. Mais à l'époque où nous avons commencé à étudier, on a prolongé. On a dit : " *Vous devez faire six ans avant d'entrer en ménagère, avant d'aller en pédagogie. Il faut que vous fassiez six ans primaires. Tu obtiens ton certificat."*
Q. Et alors tu as continué à être une monitrice ou bien … ?
R. Quand j'ai eu tous ces fiancés, j'ai commencé à avoir des complications. Mon esprit n'était plus tranquille. Je n'étais plus contente d'enseigner. J'ai ressenti comme un dégoût qui se serait installé dans ma vie comme ça. J'ai eu l'impression que ma vie était empoisonnée comme ça. Je n'étais pas heureuse. Je suis restée seulement chez moi.

[20] Justin Bomboko, né en 1928, à Boleke, secteur de Lusanganya, Territoire Bolomba, dans la Province de l'Equateur. Il était ministre aux Affaires Etrangères dans le gouvernement Lumumba. Et jouait un rôle important dans la politique congolaise pendant la première décennie après l'indépendance.

5. Bernard

Q. Quand vous commencez votre école primaire, vous êtes où et vous allez à l'école où ?

(…)

R. Je suis chez mes grands-parents parce que mon père n'était pas là. Il était dans le service territorial. Il travaillait d'abord à Yahoma[21] et puis à Ponthierville[22]. Or de ces côtés-là, il n'y avait pas d'école viable donc il fallait que nous venions à Kisangani, chez les Frères Maristes[23], dans une très grande école pour enfants congolais. Et mon père, qui était un ancien des Frères Maristes, a préféré que je sois là-bas. Nous étions avec mon grand frère chez les grands-parents. On allait à l'école, comme je vous l'ai dit, chez les Frères.

Q. Donc, ça c'est pour vos six années primaires. Mais au moment où vous allez au couvent, vous avez quel âge ? Qu'est-ce qui vous a amené à y aller ?

R. Vous savez, c'est parce que c'était le modèle de référence. En grandissant, on prenait un peu goût : *" Voilà ! Je voudrais devenir comme ce Frère-là. "*

Surtout quand on a commencé à voir des Frères noirs aussi on se disait : " *Tiens ! Les Noirs aussi peuvent devenir comme eux.* "

J'ai pris goût. J'avais l'âge de douze ans. J'y suis allé. J'ai fait une préparatoire, puis je suis entré en première année du secondaire. A ce moment-là, ils m'ont pris en charge. On appelait le juvénat. Je suis allé à Buta. Le noviciat. L'indépendance m'a trouvé là-bas. Jusqu'en quatrième secondaire. J'ai quitté là-bas et je suis retourné pour faire ma cinquième secondaire, ma sixième secondaire à Kisangani. C'est là que j'ai terminé en '64.

---

[21] Yahoma, orthographe officiel Yahuma dans la Province Orientale, district de Stanleyville. Chef lieu du Territoire de Yahuma. Il n'existait aucune Mission chrétienne.

[22] Ponthierville, actuellement Ubundu, dans la Province Orientale. Poste de Mission Catholique. En 1949 il n'existait qu'une école primaire catholique.

[23] Les Frères Maristes ont dominé la scène de l'enseignement Coloniale dans les Provinces Orientale et du Kivu. Ils étaient arrivés au Congo en 1911. Ils se sont distingués dans la publication d'excellents manuels scolaires en kiswahili et en lingala. Ils y dirigeaient l'école Officielle (Congrégationiste) composée de plusieurs sections (1949: 15 Frères, 28 instituteurs): école primaire, école moyenne, école professionnelle, école d'adultes.

6. Bruno

Q. Moi, j'ai passé trois ans dans un village *lunda* mais du côté de Kahemba[24] alors je parle *lunda* assez bien.

(…)

R. Alors j'ai commencé mes études en '37. A l'âge de sept ans. On tâtonnait tantôt chez les catholiques, tantôt chez les protestants. On tiraillait comme ça. Je suis resté chez les protestants jusqu'en 1939.

Q. Donc et le primaire et puis après ?

R. Ça, c'est le primaire alors… et puis le secondaire. Il y a un abbé qui était de chez nous qui a dit : " *Non, moi je préfère que vous soyez chez nous.* "

Donc, j'ai changé. Arrivé là-bas, on m'a dit : " *Il faut qu'on vous baptise encore.* "

On m'a baptisé. Alors j'ai commencé maintenant en sixième primaire. Ça c'était chez les catholiques, c'était en sixième. Et puis je suis allé à l'école des moniteurs.

C'était à Tshilomba[25]. C'était au Kasaï oriental dans ma zone d'origine, la zone de Muene-Ditu, où il y a une mission catholique Bene Tshilomba. Parce qu'on a changé sinon on appelait Ngelesheja. A l'école primaire, ça c'était Saint-Jacques…

Q. Saint-Jacques, c'étaient des Frères ou …

R. Non, c'étaient des Pères de Scheut. Vous voyez, je vous ai déjà parlé que j'ai commencé avec les protestants, c'est à la mission protestante de Kashi, *APCM-Kasha*[26]. Par après, mon frère, qui était l'abbé, a voulu que je suive cette voie-là.

Il fallait être baptisé. Oui, on m'a encore baptisé. Donc après ça, j'ai continué et j'ai terminé et ceci en 1953.

C'était la fin de l'école secondaire.

Q. Et l'école secondaire, en ce moment-là, c'était combien d'années ? Six ans ?

---

[24] Kahembe = Kahemba était un petit poste de Mission dans la Vicariat du Kwango sous la responsabilité des jésuites. Il y avait une école centrale et plusieurs écoles rurales (1949).

[25] Tshilomba, près de Mwene-Ditu, District de Kabinda, l'actuel collège Dikima, l'ancienne Thielen St-Jacques. Population Baluba et Bena kanyoka. En 1949 l'École normale comptait 170 élèves, tenue par les scheutistes.

[26] A.P.C.M. à Kasha: une Mission de l'American Presbyterian Congo Mission, fondée en 1935, près de l'actuel Mbuji-Mai.

R. Non, non, l'école secondaire, c'était trois ans, quatre ans, à cette époque-là. Ce que l'on appelait l'école moyenne. Nous, on l'appelait école normale, école des moniteurs. On y était jusqu'en 1953.
Q. Le MNC[27] au Kasaï ?
(…)
R. Bon ! En ce qui concerne toujours les études dont vous m'avez parlé, après l'école des moniteurs, par la suite, j'ai essayé d'entrer dans le cours accéléré de droit qui était donné par les Belges. J'ai fait deux ans. C'était à Saint-Boniface[28]. Il y avait les secrétaires et les greffiers qui venaient donner les cours accélérés de droit. Ceux qui s'y intéressaient, devenaient automatiquement des défenseurs judiciaires. C'est ce que j'ai fait en premier après l'école des moniteurs. Mais quand je suis entré ici à Kinshasa, je me suis intéressé à retourner sur les bancs de l'école. J'ai commencé avec CIDEP[29]. Après CIDEP, je suis rentré à l'université, ULK[30], c'est là où j'ai décroché mon diplôme de licence. Le jour de la défense, j'ai beaucoup brillé, je suis sorti avec grande distinction, seize sur vingt. Premier de la sélection. C'est par l'expérience, c'est l'expérience qui m'a aidé.
Q. Et donc au début, les premières années, c'était une école protestante et puis c'est une école catholique ?

[27] Mouvement National Congolais, parti politique fondé par Patrice Lumumba.
[28] St Boniface, à Kinshasa, paroisse fondée en 1980, Avenue Bumba, quartier Kingasani I. Cours accélérés de droit: Il s'agit de l'école Nationale de Droit et d'Administration (E.N.D.A.) créée en février 1961. Voir: L'enseignement du Droit dans la Republique du Congo (Leopoldville), *Journal of African Law*, Vol. 6, 2(1962), pp. 92-94.
[29] CIDEP: Sigle de plusieurs instituts/centres e.a. du Centre Interdisciplinaire pour l'éducation permanente.
[30] U.L.K. = Université Libre de Kinshasa de fondation récente. Bruno Bukasa, était membre de la Commission Constitutionnelle (1997).

7. Victorine

Q. (…) Qui sont tes parents et puis comment tu es allée à l'école ?

(…)

R. Nous étions comme on le disait les enfants des évolués. Mon père travaillait dans un laboratoire

- comme qui dirais-je ? - les papas Paul Bolya. Mon père était un assistant médical diplômé. Les Paul Bolya étaient des assistants médicaux qui étaient encore en train d'étudier. Et maman Swalehe a étudié aussi à l'école AMI[31]. école des Assistants Médicaux Indigènes.

Et c'est pour ça que nous habitions à Kintambo. Nous avons grandi à Kintambo[32]. Nous avons étudié à Kintambo. Nous sommes des franciscaines. Nos religieuses, leur congrégation était celle des franciscaines[33].

Q. Mama, tu es entrée à l'école à quel âge ?

R. Avant on appelait Kintambo Léo II. Nous y avons étudié nous tous. Ma grande sœur a terminé. Celle que je suis aussi a terminé là. Quand il a fallu terminer, quand je suis arrivée à l'école ménagère, nous avons quitté Kintambo, nous sommes arrivés à Kinshasa. Là nous avons terminé l'école primaire à Kintambo. L'école ménagère c'était à (commune) Kinshasa. C'est à Saint-Pierre que je suis entrée quand nous avons quitté Kintambo.

Tu sais, les jeunes de Kintambo et les jeunes de Kinshasa ne s'aimaient pas vraiment beaucoup. Quand je suis entrée, quand j'ai changé d'école, j'ai commencé à avoir peur. Tu sais, quand tu discutes avec les amis (collègues) : " *Eh ! Toi ! Regarde !* "

On nous a fabriqué une chanson : " *Nous n'aimons pas les Léo Vieux, nous aimons les Saint-Pierre, les Jeunesses !* "

Tu vois, tout cela m'effrayait. J'ai fui (l'école).

Q. Tu as fui l'école ?

---

[31] A.M.I. = E.A.M.I., Ecole des Assistants Médicaux Indigènes.

[32] Léopoldville-Est = Kinshasa; Léopoldville Ouest = Kintambo.

[33] Il s'agit des Sœurs Franciscaines de Marie. Elles sont venues au Congo en 1896 (Nouvel Anvers). A Léopoldville Ouest elles dirigeaient depuis 1907, dans la paroisse Saint-François de Sales, une école primaire, une école ménagère, des hôpitaux et des dispensaires, une école pour accoucheuses et à Léopoldville-Est la clinique 'Reine Elizabeth'.

R. J'ai fui l'école. Mon père m'a battue. Mon père exigeait que j'étudie. Et à l'époque, notre père souhaitait que nous tous, nous étudiions mais comme on limitait, les femmes ne pouvaient pas en faire plus, ne pouvaient pas étudier plus. Ni ma sœur aînée, ni la seconde, la même chose.

8. Julienne

Q. Permettez-moi de vous poser quelques questions sur l'époque où vous vous avez étudié, vous êtes entrées à l'école, les formations que vous avez suivi jusqu'à un jour commencer à travailler et tout cela s'est passé principalement à l'époque colonial, à l'époque des Belges.

(…)

R. Et comme nous étions les gens de (la paroisse) Saint-Paul, c'était assez loin, nous sommes allées à l'école que l'on appelait *Bitshaku-tshaku*[34], sur la rue Kasaï. Et c'était à l'époque la première année. La deuxième année, on la faisait à la Cité.

C'était en 1940. J'avais six ans quand j'ai commencé l'école. Et à cette époque-là, en quittant là, après la première, la deuxième, vous alliez à Kinshasa au Camp HCB[35] pour la troisième, la quatrième et la cinquième. Vous quittiez là, vous remontiez à Saint-Pierre, pour la première, la deuxième et la troisième ménagère.

(…)

Q. Pour une chose que tu n'a pas faite !

(…)

R. Je partais à l'école à vélo. Il fallait justifier pourquoi je venais à l'école à vélo. Mais c'est parce que j'étais fille unique. Ma mère n'a eu que moi seule et j'habitais chez ma tante (sœur du père), la maman de Monkoloto. En '45, elle aussi, n'a pas accouché vite. C'est ainsi qu'elles se disputaient ma personne. Elles se disputaient ma personne. J'étais une enfant gâtée. Tu vois, on m'a cherché des

---

[34] *Bitshaku-tshaku.* Appellation dont la signification me reste inconnue. A cette époque (1949) la paroisse St-Pierre comptait 4 écoles primaires pour filles organisées par les Sœurs Chanoinesses Missionnaires de St-Augustin.

[35] H.C.B. = Huileries du Congo Belge, appellation de la Unilever au Congo. Cette compagnie organisait ses propres écoles pour son personnel.

problèmes ! On n'a pas réussi ! Dieu seul m'a aidée. Je suis arrivée au bout. J'ai eu mon diplôme.

2. DISTANCE ECOLES – LIEU SEJOUR

La distance à parcourir entre la maison et l'école peut influencer sérieusement la prestation scolaire. La politique officielle d'implantation des écoles visait à maintenir les enfants dans leur région natale ou dans leur quartier. Les écoles primaires et secondaires des centres étaient destinées aux enfants dont les parents y habitaient à cause de leur travail. Mais on cherche à se dérober de cette règle. Au niveau secondaire, seules des personnes sélectionnées avaient le droit de rejoindre les internats établis auprès des postes de Mission.

Dans les récits des expériences scolaires, nous sommes souvent confrontés aux grandes distances, jusqu'à 20 km (par jour!) que nos protagonistes ont eu à parcourir pour aller du village natal ou du lieu de séjour à l'endroit où se trouve l'école. Dans la plupart des cas, c'est la solidarité familiale qui a permis de poursuivre la formation scolaire, principalement au niveau de l'école secondaire. On va la trouver jusqu' à 600 km et plus, du village natal. C'est l'oncle ou la tante, établi dans un grand centre, qui héberge les jeunes qui prêtent des menus services domestiques en contrepartie.

1. Donat

Q. Et cette première année-là, c'est très loin, entre les dix km de la maison de votre papa, aller en ville, aller dans cette école, c'était pour vous deux mondes différents ?

R. Ben ! Je vais vous raconter une seule chose et qui vous fera rigoler. On quitte le toit paternel à cinq heures du matin et tous les vendredis par exemple, il y a des femmes avec des *chikuange*[36] pour aller vendre à la prison, vous voyez ? Là, nous sommes tous ensemble, des femmes, des enfants. Alors, il y a des places où il y a de l'ombre pour entrer. Vous entrez ici pour sortir là-bas (une sorte de galerie boisée). On appelait ça la maison de *Sinanduku*[37]. Ah ! Il faisait sombre là-dedans ! On en profitait, on soutirait des *chikuange*. *Sinanduku,* ça veut dire : " *Je n'ai pas de frère !* " Et donc là-dedans, on pouvait voler, on pouvait faire ce que l'on voulait

[36] Chikwangue est un 'pain' fait de la farine de manioc qui peut se conserver pendant quelques jours. Dans certains régions c'est toujours la nourriture de base.
[37] *Sinandugu*: un nom de personne en région kiswahili.

Q. L'école était loin ?
R. Mes parents habitaient à dix km de la ville, alors je parcourais 20 km tous les jours.
Q. Donc vous partiez de kilomètre *Disi-Masendula*[38]?
R. A pied!
Q. Jusqu'où ?
R. Jusqu'au centre-ville de Stanleyville. Oui ! On arrive là au camp militaire avant cinq heures. On ne peut pas traverser la ville. Il y a couvre-feu. On dort sur la rue. A cinq heures, vous entendez le clairon : " *Tatalitataaa !* "
Alors vous traversez la ville. Le couvre-feu est levé.
Q. Que portiez-vous pour aller à l'école ?
R. Dans le temps, si vous êtes encore un élève, c'est comme on le fait maintenant. Le système actuel, vous mettez des culottes et une fois que vous avez obtenu votre diplôme, vous mettez le pantalon. C'était ça.
Q. Et donc la première année à l'école vous aviez neuf ans ?

3. Joseph
Q. Vous aviez six ans mais vous quittiez Yuli : l'école était très loin ?
R. Je suis né dans la mission. Yuli, c'était une mission, une mission protestante. Et la maison de mon père – mon père était pasteur –, la maison de papa à la mission, je peux dire que c'était une maison à 800 mètres, même pas un kilomètre. L'école était dans la mission.
Q. Vos frères aînés ont été à l'école aussi ?
R. Oui! Oui! Ils [ses frères] ont été à l'école. D'abord ils ont fait l'école primaire à Yuli. Après avoir terminé l'école à Yuli, on les a envoyés pour aller faire l'école biblique à Mompono dans le territoire de Befale qui était presque à 200 km de Yuli.
(…) J'ai terminé les six ans donc à Mompono. Alors de retour de Mompono en '44, papa va quitter pour venir travailler comme menuisier à *Equatorial Wenzi*[39]. Tu connais Mbandaka ? Wenzi c'est à 20 km. Sekeri Wenzi.

---

[38] *Disi* (dix) - *Masendula* localité au nord de Kisangani, sur l'ancienne route pour Buta.
[39] *Equatorial Wenzi, Sekeri Wenze, Secli Wenji* etc…Différentes graphies pour le nom d'une même localité à 20 km en aval du centre de Mbandaka où la SECLI (Société Equatoriale Congolaise

Q. Si, si je connais
R. Papa était menuisier en chef à Sekeri Wenzi et donc il m'a pris avec lui et je suis venu avec lui à Wenzi. Comme je n'avais pas à cette époque-là des parents à Bolenge, j'habitais Wenze. Wenze-Bolenge, c'est dix km parce que Wenze-Mbandaka c'est 20 km mais Wenze-Bolenge c'est dix km. Donc je faisais chaque jour 20 km à pied. Pieds nus ! Hein ? Pieds nus ! 20 km à pied chaque jour pour aller à l'école moyenne à Bolenge.
Q. Papa, quand vous avez commencé l'école à Yuli, vous aviez quel âge ?
R. J'avais six ans.
(…)
Q. Et il n'y avait pas de pensionnat, d'internat pour les enfants qui habitaient ailleurs ?
R. Non ! Non ! Il n'y avait pas d'internat. Il n'y en avait pas. Comme je n'avais pas de parents à Bolenge, j'habitais Wenze chez papa et j'allais à l'école moyenne à Bolenge pendant deux ans parce que la troisième année, je vais quitter maintenant Bolenge pour terminer la dernière année, la troisième année où ça ? A Mbandaka.
Q. Dans une école protestante toujours ?
R. Oui, toujours dans une école protestante. Alors cette fois-là, j'ai quitté Wenzi et j'allais habiter chez un oncle à Bolenge, donc je faisais aussi dix km chaque jour pendant toute une année.
Q. Donc Bolenge-Mbandaka à pied. Là, pieds nus toujours !
R. Pieds nus ! Mais pourquoi avoir honte de vous le dire ?! Et c'est pour ça que je suis difficile avec mes enfants. Je dis : " *Mais si moi, j'étais capable de faire 20 km à pied, pourquoi pas vous ?* "
Q. Yuli sur la carte par rapport à Lusanganya ou Djoa[40], c'est où ?
R . C'est reculé ! Pour aller à Yuli, vous quittez la route d'intérêt principal parce que vous avez la route qui va de Mbandaka à Boende, la route principale. C'est celle qui passe par Ingende, la digue d'Iele, Lusanganya. Et nous appelons la route d'intérêt général.

Lulonga-Ikelemba), possède des plantations de hévéa et de palmiers à huile (elaeis). L'école du poste de la Mission protestante de Bolenge se trouve à mi-chemin entre Wenji et Mbandaka.
[40] Djoa est une localité d'une vingtaine de kilomètres au nord de la Tshuapa au nord d'Ingende 0° 07' S et 19° 08' E

Or pour aller à Yuli, vous quittez Djoa, vous arrivez comme si vous alliez à Boende. Avant d'arriver à Penzele, à cinq km de Penzele, vous avez maintenant la route qui vous prend pour vous emmener à Yuli. Yuli, c'est un petit village reculé, très reculé et qui était occupé par les missionnaires protestants. Un coin très reculé …

Q. Par rapport à Djoa, combien de km ?

R. De Djoa à Yuli, c'est 60 km parce que de Djoa à Bakako, c'est 35 km. Or, vous savez, Yuli n'était pas connu. Non seulement n'était pas connu, mais, ce qui est grave, à trois reprises - et les missionnaires et les autorités territoriales ont tout fait pour faire sortir les gens de Yuli de la route secondaire entre Bakako et Penzele -, à trois reprises, ils n'ont pas réussi. La population n'a pas accepté. Yuli est reculé mais plus tard, on trouvera des choses qui feront l'histoire du Congo parce que c'est un coin perdu, mais un coin perdu que Dieu a choisi.

5. Bernard

Q. Votre parcours scolaire ?

(…)

R. Pour le problème des transports. Il faut reconnaître qu'en ce moment-là, surtout de notre côté, dans la Province Orientale, les écoles étaient assez distancées, essentiellement de notre côté vers le nord-est, vous savez, c'est dans la zone forestière. Les villages, ce sont de petits villages, et pour que les écoles soient rentables, on ne pouvait pas les implanter là où il n'y avait pas de concentration de population.

C'est ainsi que, quand vous quittez Kisangani pour aller jusqu'à Buta[41], 330 km, vous aviez peut-être une école primaire à Bengamisa[42], à 50 km de Kisangani, puis à Banalia[43] à 126 km et puis de Banalia, il fallait arriver jusqu'à Kole[44].

[41] Buta est un centre scolaire important où les Frères Maristes étaient établis depuis 1912. En 1949 on y trouve une école primaire, et 38 écoles rurales, une écoles professionnelle. Les Sœurs (du S. Cœur, Berlaar, Belgique) y tenaient depuis 1924, une école primaire, une école normale, une école professionnelle et une école pour accoucheuses.

[42] Bengamisa est un petit poste de Mission catholique fondé en 1937. En 1949 on y trouvait 2 écoles primaires centrales et 38 écoles rurales.

[43] A Banalia, toujours au nord de Kisangani, une Mission catholique était fondée en 1903. Il y avait en 1949 une école centrale pour garçons et une pour filles avec 70 écoles rurales.

Voyez-vous, les distances étaient assez grandes et pour pallier cette carence des distances, on a prévu les internats et on a créé assez bien d'internats. C'est grâce à ces internats que les enfants venaient de très loin pour étudier.
Dans les grands centres, il n'y avait pas de services de transport organisés pour le transport des enfants. On allait dans les écoles sauf pour les enfants blancs ou bien les enfants des évolués, immatriculés[45], qui allaient dans les écoles des Blancs, mais pour tous les autres, ce n'était pas encore organisé. Sauf progressivement ici à Kinshasa, grâce à une grande société de transport, TCL, que l'on appelait 'Les Transports en Commun de Léopoldville'. Là, on avait organisé le transport, même pour les enfants des Congolais, parce que les communes ici étaient déjà distancées. C'était vraiment pour Kinshasa un cas particulier, peut-être aussi pour Lubumbashi. Mais pour Kisangani, qui était déjà troisième ville de la colonie, ça n'existait pas.
Au début ce n'était pas très, très éloigné, surtout la première année. C'était à la cité même. Nous, on habitait sur la Cinquième Avenue. L'école se trouvait sur la Onzième Avenue. Ce n'était pas loin.
Plus on montait : troisième, quatrième, cinquième primaire, on venait de construire la grande école à Kabondo[46] et là, ça faisait déjà une bonne distance, pas moins de cinq km. Aller-retour, ça faisait dix km. On allait d'ailleurs, on y restait. C'était gong unique. On y restait jusqu'à douze heures. Alors on arrivait à la maison fatigué.

6. Bruno

Q. Et ces écoles, vous habitiez loin de l'école ?
R. Oui, oui, on habitait un peu loin. Ce n'était pas dans la mission. Nous n'habitions pas tous à la mission. La distance était grande.

---

[44] Il s'agit ici probablement de Kole près de Banalia à 400 km au sud de Kisangani, et pas de Kole sur la Lokenye.
[45] Les 'immatriculés' étaient des congolais enregistrés dans les registres de l'Etat Civil, procédé déjà prévu à l'époque de l'Etat Indépendant mais dont l'application était extrêmement rare. En 1958 un décret en règle de nouveau les conditions. Les titulaires jouissent (en principe) de tous les droits civils reconnus aux Belges par la législation.
[46] Kabondo, commune de Kisangani.

Le matin, là, on court, on arrive à temps. Il y avait la discipline de fer. Sincèrement, il y avait la discipline de fer et j'habitais à une distance de douze km de la mission Kasha-APCM.
Alors maintenant, quand nous sommes arrivés à Kelem-Saint-Jacques[47], je suis allé habiter la mission. Chez les catholiques, j'étais dans la mission même.
Q. Et il y avait une grande différence entre la vie qu'il y avait à l'école, parce que vous dites qu'il y avait une discipline de fer. A quelle heure ça s'arrêtait ? Vous rentriez chez vous, douze km plus loin. C'était comme si c'étaient deux mondes différents ?
R. Bukasa
Il y avait deux gongs, on faisait deux gongs : le matin, on arrive jusqu'à midi. Il y a un repos. On reprend dans les après-midi. C'est comme ça que l'on faisait, il y avait deux gongs.

8. Julienne
Q. Et alors comme vous vous étiez les enfants de Kinshasa, de là où tu habitais, est-ce que l'école était loin ?
R. J'habitais la rue Lac Moero au n°46. Et vois-tu, nous étions habitués à marcher à pied. Nous allions à l'école seulement à pied. A l'époque, le transport, les bus n'existaient pas.

3. OBJETS CLASSIQUES ET FRAIS SCOLAIRES

Il y eut certes une politique de gratuité totale ou partielle de l'enseignement de la part de l'Administration. On était bien conscient que la plupart des parents n'était pas en mesure de payer pour une éducation scolaire ou qu'ils n'étaient pas intéressés à y consacrer une partie importante de leur revenu. Ce n'est que dans les années cinquante que l'école a reçu le statut de promotion sociale digne d'un effort familial sérieux. L'administration avait donc institué un système de subventions aux Missions. Elles étaient réglementées par les Conventions à partir de 1929. Avant cette date, le soutien de l'Etat était plutôt aléatoire et au début, il avait consisté principalement dans l'octroi de grands domaines fonciers. Au moment de l'expansion du système scolaire, les subventions étaient largement insuffisantes et les Missions commençaient à demander des contributions aux parents, surtout pour les internats. Les élèves devaient contribuer aux coûts de leur formation par des travaux rendus à l'école même ou au profit de la Mission qui les dirigeait.

[47] Kelem Saint-Jacques = Tielen Saint-Jacques?

Deux personnes accentuent leur propre contribution matérielle à la construction et à l'entretien de leurs écoles. Selon les périodes, les objets classiques étaient gratuits ou payants.

1. Donat

Q. Qui fournissait tout le matériel ?

R: Le matériel, c'est l'Etat. Les Magasins généraux[48]. On faisait des réquisitions et c'est une seule personne qui réquisitionne. Pas chaque instituteur, non ! Etat des besoins, vous voyez ? Etat des besoins, on fait tout ça. Chaque classe a besoin de ça, ça,… des règles, des compas. On fait une liste. On la remet au Frère directeur et, à partir de ce moment, le Frère directeur compose une réquisition pour envoyer aux Magasins généraux et il nous arrive des camions avec des cahiers.

2. Essanga

Q. Comment vous-même avez vécu tout ce processus ?

(…)

R. Et ce qui était caractéristique en ce qui concerne l'éducation à cette époque-là, l'éducation était gratuite. Il n'y avait pas de minerval. Au contraire, au début de chaque année, nous recevions les manuels, nous recevions les cahiers, tout était gratuit.

3. Joseph

Q. Que ce soit à Yuli et à Bolenge, tout ce qui est du minerval et des fournitures scolaires, qu'en était-il ?

R. Heureusement, à cette époque-là on ne nous faisait pas payer le minerval. Vous payez l'inscription, c'est fini, vous suivez vos cours.

Une inscription pour toute une année mais vous êtes supporté : vous êtes logé, nourri par vos parents. L'école ne vous donnait rien comme nourriture ou comme habits. Non ! Les habits, les vêtements, la tenue scolaire, les souliers, tout vous-même.

---

[48] Compagnie des magasins généraux (CMG), une des quatre filiales de la Compagnie du Congo pour le Commerce et l'Industrie, (CCCI) une des créations de A. Thys. Elle passera dans le portefeuille de la Colonie (et de l'état du Congo après 1960).

Alors moi, comme papa travaillait à Wenzi, le salaire ne lui permettait pas tout ça, qu'est-ce que je faisais ? Je faisais la culture. Lorsque je travaille, après le travail, je viens faire maintenant les champs, cultiver des tomates et des légumes et les vendre pour avoir de l'argent en plus pour l'école et pour d'autres problèmes …

5. Bernard

Q. (…) Votre parcours scolaire ?

(…)

R. Pour ce qui est du financement des études, à notre époque, nous étions les bienheureux parce que les parents n'étaient pas assujettis au paiement des minervals, des frais scolaires. Tout était pris en charge par l'Etat colonial. C'était pour encourager la scolarisation parce que beaucoup de parents, surtout dans les villages, étaient réfractaires à l'enseignement parce que c'était une sorte de soustraction aux travaux des champs. Alors beaucoup de parents voyaient d'un mauvais œil les enfants qui allaient à l'école, surtout les enfants qui étaient déjà dans l'âge de la puberté, qui commençaient à devenir des hommes ou des femmes. Au lieu d'aller travailler au champ, ils allaient à l'école. Pour encourager cela, l'Etat a fait en sorte qu'ils ne paient pas et on ne payait pas.

(…)

A l'arrivée, le premier jour de la rentrée était consacré à la distribution des manuels scolaires, des cahiers, de tout ce qu'il fallait pour qu'un enfant puisse correctement étudier. Et ça s'est allé jusqu'aux années de l'indépendance. Sauf les parents évolués à partir des années '53, '54, '55, les évolués, les immatriculés, qui avaient l'ambition de mettre leurs enfants dans les écoles au programme métropolitain[49] - c'est-à-dire avec les enfants blancs - eh bien, ceux-là devaient prendre en charge l'entièreté des frais scolaires, mais pour ceux qui étaient dans le programme congolais, ce n'était pas le cas.

[49] Le 'programme métropolitain' est le programme d'études des écoles belges appliqué (avec adaptations) dans les écoles officielles congolaises à partir de 1954 et plus tard repris partiellement par les écoles confessionnelles.

8. Julienne
Q. Et alors comme vous étiez les enfants de Kinshasa, de là où tu habitais, est-ce que l'école était loin ?
R. (…) Et nous ne payions pas l'école. Nous recevions toutes les fournitures gratuitement de la première année jusqu'à la fin. Nous ne payions rien. Plus tard, on a commencé à acheter des choses comme les uniformes.

4. MANUELS SCOLAIRES

De simple collection de fables ou de littérature religieuse (Bible, catéchisme, littérature hagiographique), le livre scolaire s'émancipe et devient vers les années cinquante un produit comparable à son pendant belge. Chaque entité ecclésiastique, chaque église protestante, avait ses propres publications scolaires, dans la plupart des cas dans les langues locales, et avec le temps de plus en plus en français, quelques fois en français-langue africaine. Les grandes congrégations enseignantes comme les Frères des Ecoles chrétiennes, les Frères Maristes, dominaient la scène. Les manuels scolaires appartenaient à l'école et étaient mis gratuitement à la disposition des élèves, pendant les heures de cours. Ceci vaut pour les écoles primaires, et souvent aussi pour les écoles normales. Des manuels pour le Secondaire étaient souvent importés de Belgique, surtout quand on passait dans certaines écoles, à partir des années cinquante sans transition au programme métropolitain. Mais, nos interviewés n'en ont pas de souvenirs très précis.

5. Bernard
Q. Quel type de manuels aviez-vous ?
R. Les manuels que nous avions étaient des manuels adaptés, destinés aux Congolais. Et comme les Frères Maristes, ce sont des maîtres dans le domaine de la pédagogie de l'enseignement, ils avaient leur propre imprimerie : l'Edition des Frères Maristes. Ils concevaient eux-mêmes des manuels pour l'enseignement des Congolais et je dois vous dire que ces manuels avaient beaucoup de succès. Beaucoup de congrégations qui étaient engagées dans l'enseignement au Congo utilisaient les manuels des Frères Maristes.
Pour l'enseignement du français, pour l'enseignement du calcul, pour l'enseignement de l'orthographe, pour l'enseignement de l'écriture, de la calligraphie. Tout ça, ça figurait dans le programme. On n'apprenait pas seulement à lire et à écrire mais on apprenait à écrire correctement, calligraphiquement.

(…) Dans l'enseignement secondaire, on a commencé à utiliser les manuels importés parce que - comme je l'ai dit - à ce moment-là, avec l'indépendance aussi qui approchait, beaucoup de choses se sont précipitées. Nous sommes passés sans transition du programme congolais au programme métropolitain. Il a fallu travailler dur des matières qu'il fallait rattraper au cours d'une année.

6. Bruno
Q. Et les livres scolaires, c'était écrit en quelle langue ?
R. La plupart des livres en français.
Q. Il y avait des livrets scolaires en tshiluba ?
R. Oui, il y avait encore des livrets scolaires en tshiluba.
*Q***.** Et qui les fabriquait ? Qui les produisait ? C'étaient ces enseignants blancs ou la mission qui les fabriquaient ?
R. Oui, ce sont les enseignants blancs qui les faisaient et les expédiaient. On les prépare. On les envoie maintenant pour que les gens commencent à apprendre. C'est comme ça que ça se passait.

8. Julienne
Q. Et alors en primaire quel cours vous enseignait-on ? L'enseignement était en lingala ou en français ? Quel programme aviez-vous ?
(…)
R. Les livres étaient écrits en lingala. Certaines récitations, par exemple Mamadou et Bineta[50], étaient en français.

5. RELATIONS ENSEIGNANTS – ELEVES ET DISCIPLINE

Rien d'étonnant que la distance entre enseignants et élèves était grande d'autant plus que la dernière autorité de recours était toujours un Blanc. Mais pendant la plus grande partie de la période coloniale, le directeur ou la directrice était également un missionnaire étranger soutenu, si nécessaire, pour l'imposition de la discipline, par l'autorité civile. Dans un manuel scolaire 'Lectures choisies' pour jeunes écoliers africains, [51]nous lisons: 'Mon instituteur est un Blanc. Il est mon maître, je suis son élève. Je l'aime et je lui obéis.'

[50] Mamadou et Bineta est une série de livres éducatifs de André Davesne, utilisés principalement en Afrique francophone.
[51] *Lectures choisies*, Leçon 2, Librairie de la B.M.S, Yakusu, Stanleyville, 1954, 23 pages.

Dans le secondaire, la plupart des enseignants étaient également des Blancs. Il n'existait pas de contacts personnalisés avec eux. Citons le code de comportement prôné par Octaaf Hullebusch, auteur d'un grand nombre de manuels scolaires dans les années trente: "L'instituteur noir n'oublie pas de parler aux Noirs de leurs devoirs envers l'autorité civile. Ces devoirs font partie de la leçon sur le quatrième commandement de Dieu. Quand M. l'administrateur ou agent territorial arrive dans le village, on s'empresse de lui présenter une chaise et les Noirs l'entourent respectueusement. De son côté, le Blanc invite le catéchiste à s'asseoir aussi sur une chaise; les autres alors, contents de l'honneur qui est fait à l'un d'entre eux, se mettent à l'aise en s'asseyant par terre, et on se met à causer familièrement. Rien que par ce seul fait, l'instituteur (et par conséquent aussi la civilisation qu'il présente) gagne en prestige devant les Noirs". [52]

Les interviewés se souviennent d'une discipline très stricte, jusqu'à l'exclusion pour un comportement rebelle. Deux mentionnent des punitions corporelles. Le travail manuel supplémentaire est une punition ordinaire. Mais ils décrivent aussi que des bagarres et de l'insubordination en classe pourraient trouver une solution dans le cadre de la famille. En général, on n'en a pas gardé de rancunes, au contraire, on a conservé des sentiments de vénération ou de respect pour ses anciens enseignants.

1. Donat

Q. A vos amis, à vos copains [donner des cours]!

R. Et pour finir, hélas, je donnais des cours, l'autre désobéissait et moi, voulant mettre ma main sur lui, il m'a renversé sur le banc de l'école et tous les élèves ont hué : " *Oh, oh !!!* "

Non ! Mais l'élève était en même temps l'ami. Un mubari[53]. Il s'appelait Ignace Yambuya. Mais je lui dis d'étudier. Il ne veut pas. Il s'en fout. Alors il fait ce geste-là. Les élèves huent : " Oho ! " Mais cela m'a choqué ! Mais comment ça marchait dans la classe même. C'étaient deux classes voisines : là, la quatrième année A, ici (à côté), la quatrième année B. Il y a une porte ici où reste le moniteur et cette porte est vitrée. Quand il y a du bruit ici, le voisin jette un coup d'œil. Il sait ce qui se passe de l'autre côté. C'est ainsi que quand on a hué, on m'a renversé, l'instituteur Bisschop qui était de l'autre côté, en cinquième année A, est venu à mon secours. Il a tabassé l'élève. Moi-même, je ne savais rien faire.

---

[52] Les instituteurs indigènes in: *Missions de Scheut,* 1929,1, 266-284. Citation p. 275 - 276.

[53] Mubari: personne appartenant à la tribu des Babali, au nord-est de Kisangani, entre la Tshopo et l'Ituri.

Puis le Frère directeur a appris ce bruit. Il est descendu sur le lieu, a sorti le bâton, a tapé sur ce garçon et l'a renvoyé *ipso facto* de l'école. Le garçon, au lieu d'aller dire la vérité à son père, il est allé diffamer comme quoi il avait été renvoyé pour rien de l'école. Et le lendemain, le Frère directeur a reçu la visite de ses parents. Le Frère directeur demande : " *Qu'est-ce qu'il y a, papa ?* "
- " *Oh ! Il y a ceci cela. Mon fils est renvoyé…* "
- " *Moi, je suis le directeur, bien entendu, mais il y a l'intéressé. Allez voir l'intéressé.* "
Le papa avait horreur de venir me voir. Il retourne chez le Frère directeur, l'interroge encore pour la deuxième fois. Le Frère directeur lui a conseillé de me rejoindre à domicile et non pas ici à la classe. C'est ce qu'il a fait.
En ces temps-là, j'habitais le quartier des *arabisés* (Banguana, commune de Kisangani actuellement). Il m'a suivi là où j'étais. Quand il est arrivé…
Q. Qui ?
R. Le parent de cet élève renvoyé. Il est venu avec deux poules pour supplier le Frère directeur afin que son fils puisse reprendre les études, puisqu'il a été renvoyé. Alors moi, eh oui, je l'ai reçu en présence de mes parents. Alors mon père qui a soulevé la première question : " *Quelle est votre tribu ?* "
Quand il a dit " *Babari.* "
Les Babari, c'est de Kisangani-là, c'est la tribu de ma mère. C'était bien tombé pour lui.
Q. Pour lui, il avait de la chance !
R. Oui, il avait de la chance et ma maman qui me dit : " *C'est votre oncle. Pardonnez-lui !* "
Je n'hésitais pas : " *Moi, oui, je vous pardonne mais dorénavant, gare à toi ! Moi, je te pardonne aujourd'hui. Si j'avais été comme les autres, je ne pourrais pas ! Et moi, je ne peux rien. C'est toi qui peux !* "
Alors, il me présente les deux poules. Moi, je dis : " *Non ! Je ne prends rien ! Rien ! Rentre avec tes deux poules !* "
Le père était étonné. Il rentre avec les deux poules.
- " *Emmène-moi ton fils demain à l'école. Pas ici mais à l'école le matin.* "
L'enfant est arrivé et il ne voulait pas se mettre sur le rang. Il avait horreur comme quoi j'allais le châtier ou quoi. Quand il voulait se retirer des autres, je lui ai dit : " *Mets-toi au rang comme les autres !* "

Et il a repris *ipso facto* ses études. Et le Frère directeur n'a pas oublié cet acte. Il m'a appelé et il dit : " *Qu'est-ce qu'il y a eu ?* "
Je lui ai répété puisque je lui avais déjà parlé. Alors il dit : " *Toi, tu as fait un bon acte sur la terre mais tu seras récompensé par Dieu. Continue ! Ne te décourage pas !* "
Q. Vous même vous aviez dix-sept ans ?
R. Dix-sept ans. Exactement dix-sept ans !
Q. Est-ce que c'était courant ? Le personnel enseignant était en partie belge sans doute ?
R. Il y avait des Frères Maristes et quelques moniteurs congolais dont moi …Mwalimu Swalehe, mon oncle paternel, Aloyis Ngongo, Kasusula, ils étaient trois : Léon, Louis, Bernard. Les oncles paternels de Kasusula Bernard.
Q. Je m'imagine qu'il y avait des instituteurs flamands par exemple qui ne parlaient pas bien le français ?
R. Ben ! Il y en avait. Il y avait des Français aussi comme Frère Albert. On les appelait seulement avec leur prénom. On n'utilisait pas le nom de la famille. Alors lui, c'est un Français. Il aimait beaucoup blaguer. Il nous enseignait en cinquième année primaire. Et c'était en '33. Et il est parti pour ne plus revenir.
Q. Eh vous, quand vous étiez jeune élève vis-à-vis de ces instituteurs belges, j'imagine qu'il y avait plein de blagues sur eux. C'était comment ?
R. Les instituteurs européens, je puis dire, il n'y en avait pas tellement. Il y avait seulement le fils Orban qui donnait cours volontairement. Il n'était même pas payé. Il venait lui-même donner des cours et (était) estimé par les Frères, et à part lui tout le reste européen sont des Frères Maristes. Ils étaient des religieux.

2. Essanga

Q. Mais à l'époque, quand vous avez commencé vos études primaires, c'était à l'époque coloniale, quelles étaient vos relations avec vos enseignants ?
R. Eh ! Bien ! Avec les enseignants à l'école primaire, nous avions de très bonnes relations parce que ces enseignants-là, la plupart venaient de l'école de Tumba[54], l'école des Frères. Nous avions de très bons rapports. Eux aussi étaient

[54] Tumba au Bas Congo. Les Frères des Ecoles Chrétiennes y avaient une école primaire et une école normale, fondée en 1921 en réaction contre le kimbanguisme naissant.

Congolais et ils avaient vraiment une formation qui convenait pour l'évolution des enfants.

3. Joseph

Q. On parlait de racisme : quel était le comportement de ces Européens envers les " indigènes " congolais ?

R. Eh ! Bien ! Ils ne nous appelaient pas indigènes mais ils nous appelaient par nos prénoms, nos noms de famille. En tant qu'élève, on vous appelait par votre nom. Et ils connaissaient nos familles et nous avons reçu l'éducation au niveau des familles. Ils nous distinguaient aussi parce qu'ils savaient que tous les enfants n'avaient pas la même éducation auprès de la famille. Il y avait des familles qui étaient bien éduquées, qui s'occupaient de l'éducation de leurs enfants, qui surveillaient ça de très près. Alors les enfants qui étaient bien cotés, qui avaient une culture, une bonne éducation, ce sont ceux-là qu'ils vont proposer pour aller suivre les études supérieures.

Q. En même temps vous alliez à l'école, en même temps vous aviez beaucoup d'apprentissage qui vous permettait de vous former.

R. De me former et de vivre. De vivre, c'est très important. C'est ce que la plupart des enfants maintenant ne font plus. Nous, nous avons appris parce que nous sommes nés de familles pauvres. Papa pasteur à ce moment-là, on ne payait même pas les pasteurs. Il n'avait pas de salaire. Qu'est ce que tu veux que je lui demande de plus ? Or, ils ont fait l'effort pour nous : acheter des cahiers, des livres. Mais le reste nous devions trouver nous-mêmes pour pouvoir nous organiser afin de nous supporter pour tenir le coup.

4. Joséphine

Q. (…) La discipline était comment ? Les relations avec eux étaient comment ?

R. Nos relations avec nos monitrices… Mes monitrices : monitrice Sukama, monitrice Luzembo, monitrice Dodo, monitrice Ida…

Monitrice Dodo et monitrice Sukama étaient les monitrices de la chicotte. Tu ne t'amusais pas. Elles ne voulaient pas d'enfants difficiles. Et puis, tu sais que les religieuses et les prêtres étaient des gens très stricts. Ils ne permettaient pas que leurs affaires soient de la blague.

Mais moi, j'aimais aussi mettre beaucoup de poudre. J'aimais aussi être élégante. Quand nous allions au Salut[55], je prenais les bijoux de maman, les plus gros, je les portais aux oreilles. Ma Mère France, ma Mère Romane, ma Mère Gertrie Kanda, toutes ces Mères[56]… eh, elles ne blaguaient pas. Elles voulaient comme elles étaient religieuses, toi aussi tu dois être comme elle : " *Tu n'entreras pas au Salut ! Si tu veux entrer, tu dois te laver le visage comme il faut, bien, bien, bien. Enlève tout le Joli Soir*[57] *dont tu t'es poudrée ! Enlève tout l'or que tu as mis au cou, mets ça dans ta poche et alors tu pourras entrer au Salut !* "
La prière du dimanche après-midi. Le matin nous allions à la messe du dimanche matin. Quand nous sortions de la messe du matin, allez, à quinze heures, nous allions au Salut. Après le Salut, nous allions au patronage. Après le patronage, on nous dispersait. Nous rentrions à la maison.
(…)
Q. (…) Aujourd'hui avec le recul du temps, qu'en penses-tu : on vous a formé au rabais ou on vous a donné toutes les possibilités pour avancer ?
R. Quelles possibilités ? Pas toutes les possibilités ! Ah, les garçons, on leur enseignait autrement. Nous, on nous enseignait autrement aussi. Tu sais que généralement, nous, on ne nous donnait pas cours en français, on nous donnait cours seulement en lingala. Mais on nous donnait un peu de vocabulaire pour former quelques phrases, faire des récitations, tenir une petite conversation : " *Raconte-nous un récit comme celui-là…, raconte-le en français.* "
Là, nous avons commencé à savoir former des phrases, parler un petit peu. Et puis, nous nous sommes mises petit à petit à nous exprimer…Mais nous, les filles, vraiment nous avions une envie très forte d'étudier, mais selon le [programme] métropolitain, on exigeait que la femme soit au second plan. Que les hommes soient au premier plan.
Mais quand nous sommes arrivées en moyenne-ménagère, là, on nous apprenait un peu de français, un tout petit peu. Alors nous étions satisfaites de la façon dont nos religieuses nous enseignaient.

---

[55] Le 'salut' (au Saint Sacrement) était un exercice de piété catholique tombé en désuétude.
[56] A cette époque il existaient dans certaines congrégation de religieuses deux classes hiérarchiquement distinctes: les 'Mères' et les 'Sœurs'.
[57] 'Joli Soir' était un poudre parfumé à la mode à Léopoldville et très bon marché.

R. Oui, ma Mère Reine, ma Mère France, ma Mère Romane… Elles nous ont donné l'espoir que, comme nous avons commencé à parler un peu de français, nous travaillerons dans les bureaux.

5. Bernard

Q. (…) Votre parcours scolaire ?

(…)

R. Alors je ne sais pas si j'ai oublié les relations des enseignants avec les élèves. A notre époque, on les appelait d'ailleurs des maîtres. On nous apprenait que quand ils entraient, il fallait se mettre debout : " *Bonjour, Monsieur le maître !* " Quand il sortait : " *Au revoir, Monsieur le maître !* "

C'étaient des gens qui étaient plus que nos papas, plus que nos parents. On les vénérait. On les respectait. C'était vrai. Vous voyez quelle image nous avions de nos maîtres. Même dans les villages, les modèles de référence, c'étaient les curés, les prêtres, les Blancs, puis le maître. Et à notre époque, il faut que je souligne, la pédagogie de la sanction corporelle existait. Et nous, quand on arrivait en retard ou quand on vous surprenait en train de bavarder, si vous avez de la chance, on peut vous engueuler, mais généralement, c'était la chicotte, voyez-vous. Voilà un peu le genre de relations que l'on avait avec le maître.

Mais quand on montait à l'école secondaire, on était déjà plus grand, là, généralement, c'étaient des enseignants blancs.

6. Bruno

Q. Et dans la classe, le personnel enseignant, c'étaient des Belges ou des Blancs ? Ou, y avait-il des enseignants congolais ?

R. Là, à l'école primaire, il n'y avait pas d'enseignants étrangers, il n'y avait que les Congolais. Mais ce n'est qu'à l'école des moniteurs, par exemple au secondaire, ça il y avait la plupart que des Blancs.

Q. Qui enseignait à l'école moyenne ?

R. Ça, ce sont des Belges. J'ai dit qu'il n'y avait que les Blancs qui enseignaient à l'école moyenne.

Q. Mais à l'école primaire, il pouvait arriver qu'en sixième primaire, on mette un jeune moniteur, mais comme il y avait beaucoup de gens qui étaient en retard en

âge scolaire, un jeune moniteur pouvait se retrouver avec quelqu'un qui avait son âge ?
R. C'est pour cette raison que je dis qu'il y avait une certaine discipline : tout d'abord, avant qu'on ne vous envoie à l'école des moniteurs, on se basait sur votre âge parce qu'on ne devait pas envoyer un jeune là-bas pour donner cours à un jeune. Non ! Il fallait quelqu'un qui soit devenu un papa. Moi, je suis allé là-bas (à l'école des moniteurs) à vingt ans. Alors vous voyez…
Et le temps de se former, c'est 24 ans. Et quand on va enseigner, on est quand même plus âgé que les enfants.
Q. Mais hier, papa Donat nous disait qu'il était enseignant à l'âge de 17 ans.
R. Oui, mais la différence avec papa Donat, c'est que papa Bruno a 72 ans, papa Donat a 83 ans. Il y a onze ans déjà de différence et le système avait eu le temps d'évoluer.
R. Oui ! Oui ! Il y avait évolution!
Q. Et il y avait beaucoup de contact en dehors du contexte scolaire entre vous, les étudiants de l'école moyenne, et les enseignants blancs ? Des contacts en dehors du contexte scolaire, ou c'étaient deux mondes séparés ?
R. Tout à fait séparés !
Q. Et à l'école même ?
R. A l'école, les contacts : ce sont des questions que vous posez. Quand vous avez un problème, vous demandez la parole, vous posez la question. On vous répond. Quand on vous donnait un travail à faire : " *Tel ! Tel ! Bon ! Vous allez travailler au jardin !* "
Alors vous voyez le Père venir là au jardin pour se rendre compte comment vous avez travaillé. C'étaient des contacts qui se limitaient à ça. Mais sinon, aller à la maison des Pères ! Non ! Non ! Ca, c'était impensable. C'était très, très dur. (rires)
Q. En termes de curriculum, qu'est-ce qu'on enseignait ? Le programme ? Il y avait la grammaire, il y avait la religion sans doute… ?
R. Dans l'enseignement catholique : la religion, la langue française, le calcul, l'arithmétique… La religion : vous voyez, c'étaient des écoles chrétiennes. Ils s'accrochaient beaucoup à la religion. Si vous ne donniez pas satisfaction… On rencontrait beaucoup de difficultés… Ils se basaient sur l'éthique morale. On trouve que vous n'avez pas de morale, on vous chasse automatiquement. Vous

n'êtes pas obéissant, on vous chasse. C'est tout ça que je vous disais qu'il y avait une discipline de fer.
Q. Ce qu'on enseignait à l'école, est-ce que, de près ou de loin, ça avait un lien avec votre vie à vous à la maison ? S'il y avait un cours d'histoire, ça parlait du Congo ? Est-ce qu'il y avait un lien entre la vie congolaise de cette époque-là et ce qu'on enseignait ?
R. Oui, exactement, ils s'intéressaient beaucoup à enseigner l'histoire, mais l'histoire de chez eux. (rires) Le roi Baudouin, le roi ceci… : ça on enseignait. Mais c'est pourquoi je vous ai dit que le Père s'est intéressé à moi parce qu'il voulait connaître aussi l'histoire du coin.

7. Victorine
Q. Mama, tu es entrée à l'école à quel âge ?
(…)
R. J'ai étudié longtemps. Nous avions nos religieuses. Il y en avait une qui m'aimait beaucoup. Elle avait de gros yeux comme ça. On l'appelait *Roule-Roule* (des yeux). Et beaucoup d'autres religieuses. Nous (dans notre famille), nous étions au nombre de quatre : notre grande sœur, celle que suivais celle que je suis et celle qui me suivait. Nous quatre. Nous étudiions dans la même école.

8. Julienne
Q. Revenons un peu à l'époque des études : à l'école ménagère, quelles étaient les relations avec les formateurs ?
R. A l'école ménagère, nous avions des religieuses, mais elles étaient dures. Moi, j'étais quelqu'un de turbulent et j'en ai eu des punitions sévères.
(…)
Q. Tu étais aussi une belle fille, il faut l'admettre ?
R. Par la suite, nous avions une religieuse qui nous enseignait la couture, son nom était Reine Karl. Elle est venue à la maison. Elle m'a dit : " *Viens ! Tu es presque à la fin. Viens tout simplement demander pardon.* "
J'y suis allée. Que pouvais-je faire d'autre ? J'ai demandé pardon pour pouvoir faire les examens.

6. PROGRAMME D'ETUDES

Le programme d'études qui prévalait pendant la période scolaire de nos interrogés, était celui de 1928, amandé par le texte provisoire de 1938. Ces textes, surtout celui de 1938, traçait déjà une ligne claire entre l'enseignement primaire de base dans les écoles rurales et la formation dans les centres, préparant à la poursuite des études dans un cycle secondaire. Ces programmes mettent encore l'accent sur la formation pratique et utilitaire (pour les fonctions subalternes). L'appréciation est quelque peu contradictoire. Il y en a qui jugent le programme des écoles pour congolais au rabais par rapport au programme 'métropolitain", d'autres pensent qu'il est seulement adapté aux circonstances. On a bien compris que les Congolais sont formés pour exécuter; pas pour inventer ou concevoir, n'empêche qu'ils se voient eux-mêmes programmés pour devenir des 'évolués'. On réalise que les filles étaient moins bien loties dans le système. L'aspiration ultime est de travailler un jour dans un bureau.

1. Donat

Q. Revenons un peu à vos études. Qu'est-ce qu'on enseignait, à l'école primaire et plus tard à l'école moyenne ? Quelles étaient les matières ?

R. Il y avait la grammaire. Le matin, quand vous arrivez : la religion. La grammaire. La récréation. Il y avait gong unique en ces temps-là. Gong unique : c'est-à-dire, vous commencez dès sept heures vers onze heures, midi, c'est fini. Dans l'après-midi, il n'y avait pas de cours.

Q. Et donc, il y avait religion, vocabulaire, grammaire ?

R. Moi par exemple, vous savez que j'étais musulman de naissance, voyez-vous, mais converti à l'école pour gagner l'estime des Frères Maristes et pour cela j'ai été baptisé en 1931. A onze ans, voyez-vous ? Alors pendant la religion, le matin, les enfants des musulmans vident le banc, sortent dehors.

Q. Ce n'était pas tout le monde ?

R. Ce n'était pas obligatoire. Oui, il y avait des protestants aussi.

3. Joseph

Q. Après Bolenge, c'est l'école des postes à Kinshasa ? Là, c'était juste six mois ?

R. Six mois. C'était une école spécialisée où on ne nous apprenait que des matières postales. On ne nous apprenait ni français ni arithmétique ni géographie, non, rien que des matières postales.

Q. Et à l'école moyenne, quels cours aviez-vous principalement ?

R. A l'école moyenne, on nous apprenait le français. On nous apprenait l'algèbre, on nous apprenait l'arithmétique, la géographie, l'histoire. On nous apprenait - comment dirais-je ? - l'hygiène. Il y avait un programme de l'Etat que nous devions suivre.

4. Joséphine

Q. [Joséphine: Moi j'ai commencé mes études à Saint-Pierre. Alors j'ai commencé en zéro année.] Cette zéro année-là, quel âge avais-tu ?

R. (…) On m'a donné un horaire. Cela ne m'a pas trop compliquée parce que, pour nous, chez les catholiques, nous commençons l'école avec le catéchisme, tu vois ?

Comme moi aussi, j'ai appris le catéchisme. Tu commences avec le catéchisme ou avec *Sango Ndambu*[58], tu vois ?

Cela ne m'a pas trop compliquée en troisième primaire, car je connaissais les leçons de la troisième primaire, je me suis seulement mise à enseigner. J'ai enseigné longtemps : une année, deux années. On m'a dit d'aller enseigner en quatrième.

5. Bernard

Q. Comme quelle matière ?

R. Par exemple, la géométrie. Le programme congolais prévoyait de voir quatre livres, par exemple la géométrie plane, seulement jusqu'en sixième secondaire. Dans les programmes métropolitains, la géométrie plane se terminait en troisième secondaire et en quatrième, on commençait la géométrie dans l'espace. Vous voyez combien de livres il fallait rattraper pratiquement en quelques mois - et ce n'était pas facile.

Q. Et ce programme pour Congolais, c'était un programme quelque part au rabais ?

R. Je n'utiliserais pas le mot rabais parce qu'en comparant aujourd'hui la formation que nous avons avec nos enfants, je vois que ce n'était pas au rabais mais que c'était plutôt un programme adapté à certains besoins du colonisateur.

---

[58] *Sango Ndambu* [Bonne nouvelle] était le titre d'un manuel d'Histoire Sainte en lingala, basé sur une version française européenne, et fort répandu au Congo à l'époque.

Le colonisateur avait besoin de collaborateurs bien formés dans des matières bien précises : connaître bien le français, bien écrire, bien calculer, un peu de comptabilité. Un auxiliaire bien formé, capable de faire un travail qui ne l'oblige pas à tout faire. Et de ce côté-là, ils avaient réussi parce que les gens qui étaient formés dans nos écoles, comme auxiliaires du Blanc, étaient bien formés.
Mais le programme métropolitain, c'était un programme conçu pour aller plus loin, pour se préparer à entrer à l'université, pour se préparer à faire des recherches. Voyez-vous, c'est tout à fait différent.
Est-ce qu'on peut dire que c'était au rabais ? Par rapport peut-être au programme que l'on donnait aux enfants blancs, peut-être on peut le dire. Mais par rapport aux besoins des Congolais qui étaient prévus pour faire un travail bien précis, ils étaient bien préparés pour ce travail, ça, il faut le reconnaître.
Mwalimu Swalehe écrit mieux son français que Bwa Henri par exemple, alors qu'il n'a fait que deux ans post-primaires. A leur époque avec mon papa, papa Mwalimu, c'était deux ans post-primaires, candidat-commis. Ceux qui sont venus un peu après eux, les Nendaka[59], quatre ans post-primaires, école moyenne. Et ils étaient bien mieux formés : la dactylographie, la sténo, la rédaction des lettres etc. Mais il ne fallait pas leur demander d'être des concepteurs. Non ! Ils ne pouvaient pas concevoir. Faire correctement ce qu'ils ont appris, oui ! Sortir de ça pour faire autre chose, ça devenait difficile. C'est peut-être ça, la difficulté que nous avons eue à l'indépendance.
Q. Et par rapport à l'instruction des filles ?
R. Ah les filles étaient moins bien loties, surtout de notre côté-là, la Province Orientale. Les filles étaient préparées à devenir des épouses des évolués, pas des épouses de cadres, non !
Elles apprenaient juste à lire et à écrire. Un français très rudimentaire. Nos mamans et même nos épouses n'ont pas appris à soutenir une conversation en français. Elles étaient faites pour rester dans la cuisine. C'est plus tard que cela est venu. Plus tard !
Q. Votre parcours scolaire ?

[59] Victor Nendaka était une figure politique de la première heure. Né à Kumu près de Buta, le 7 août 1923. Formation: Enseignement primaire et moyen. Il a été chef de la sûreté au Congo, notamment pendant la période de l'assassinat de Lumumba. Plus tard il sera un fidèle mobutiste. Décédé à Bruxelles en août 2002.

R. (…) Durant cette période, il faut reconnaître qu'il y avait deux programmes : il y avait le programme que l'on appelait le programme métropolitain, qui était réservé aux enfants blancs et il y avait un programme pour Congolais.
A mon époque, il y avait une évolution parce qu'on est passé de l'école que l'on appelait école des candidats-commis, deux ans post-primaires à l'école moyenne, quatre années post-primaires et puis au programme que l'on appelait Programme de '48, six années post-primaires.
Et même vers les années '55, lorsque le mouvement de l'indépendance s'était annoncé, il y a eu amélioration parce qu'on nous a admis au programme métropolitain.
(…) La pédagogie a changé un petit peu et le nombre d'élèves diminuait également. A l'école primaire, vous pouviez trouver des classes de 50, 55, 60 élèves, mais à l'école secondaire, c'était différent. A l'école secondaire, la première année, c'était au maximum 35. Et il y avait beaucoup de déperdition parce que vers la fin, en dernière année, on pouvait trouver une classe de dix, quinze au maximum. La sélection était forte, très sévère. Voilà.

6. Bruno
Q. Et puis, certains étaient employés comme enseignants ?
R. Directement, directement, on les employait. On les utilisait comme des enseignants. Et là, il y avait encore un système. Quand nous étions à l'école primaire, vous êtes en sixième, on voit votre âge au lieu de vous envoyer à la CADULAC[60], l'école des Agronomes, là on dit : " *Non ! Celui-là est devenu vieux. Il faut l'envoyer à l'école des Moniteurs. Lorsqu'il sera à l'âge, maintenant (quand) il termine, il peut commencer à donner cours.* "

[60] Le C.A.D.U.L.A.C. (Centre agronomique de l'université de Louvain au Congo), fondé en 1932 et implanté à 3 localités au Congo: à Bunia en collaboration avec les Frères Maristes entre 1938 et 1946; à Kamponde en collaboration avec les Pères de Scheut et les Frères de la Charité; à Kisantu, en collaboration avec les Frères de Notre Dame de Lourdes et les Jésuites. Je remercie Ruben Mantels pour ces informations. A Bunia, on y formait des Assistants agricoles par un enseignement du niveau de l'école secondaire. Voir: L. De Wilde, Cadulac, in: *Aequatoria*, 7 (1944) 71-75.

Mais les jeunes, on les envoyait directement au collège, à la CADULAC, à l'école moyenne, parce qu'on disait : " *Ils doivent faire encore beaucoup d'années.* " Mais sinon, tous ceux qui faisaient l'école des Moniteurs obligatoirement, ils voyaient l'âge. Vous terminez à vingt ans directement à l'école des Moniteurs. Même si vous êtes intelligent, vous alliez directement à l'école des Moniteurs.

8. Julienne
Q. Et alors en primaire quel cours vous enseignait-on ? L'enseignement était en lingala ou en français ? Quel programme aviez-vous ? Et après à l'école ménagère, que vous apprenait-on pour qu'un jour tu deviennes maîtresse ?
R. (…) Et à l'école ménagère, on nous formait d'abord pour être responsable en tant qu'une ménagère, une bonne ménagère pour la maison, d'abord. Ensuite on donnait des cours pour apprendre à enseigner. Nous abordions quelques matières en pédagogie. La section Pédagogie viendra après nous. On nous a un peu formées dans cette matière. La personne qui enseignait : " *Si une maîtresse n'est pas venue, tu iras enseigner aux enfants. Tu iras remplacer la maîtresse.* "
Tu vois dans cette formation, nous apprenions à préparer des leçons.

7. DISCIPLINE ET PUNITIONS

La discipline est très sévère, rigoureuse, orientée vers la soumission. La ponctualité est auréolée comme un acte de religiosité. Dans les internats, le 'silentium magnum' *est de rigueur après le couvre-feu. Le code vestimentaire s'exprime par l'imposition d'un uniforme (les filles trouveront bien le moyen d'y apporter quelques adaptations frivoles et personnalisées), et par l'interdiction de tout maquillage. D'autre part, le fait de porter des habits soignés, et donc coûteux, laissait suspecter que les filles puissent s'adonner à la prostitution pour gagner l'argent nécessaire. Des punitions physiques sont rarement mentionnées, par contre les pratiques de surveillance mutuelle et de délation, semblent bien fonctionner.*

4. Joséphine
Q. A l'époque, porter un pagne? Vous n'étiez qu'en uniforme ?
R. Nous n'étions qu'en uniforme. Une robe et un foulard. On écrit son nom sur le foulard. Le foulard était blanc et tu écrivais (cousais) ton nom en bleu. Tu y mettais tes initiales. Comme j'étais Bongondo Joséphine, je cousais B.J. Mais quand tu portais ton uniforme, juste pour être élégante, là tu prenais un pagne de

ta maman – comme les (wax) hollandais, il y en avait tant - tu le mettais par-dessus ton uniforme. Quand tu arrivais à l'école, tu l'enlevais. Si l'on te voit avec ce pagne, on te le confisque obligatoirement.
Q. Quand on te le confisque comme ça, tu as un problème avec ta maman ?
R. Evidemment tu as un problème ! Et alors le lendemain matin, quand tu arrives, on te donne une vraie punition. On fouette avec la chicotte devant tes parents pour que tu ne recommences plus. Mais pour ce qui est des études, je n'ai pas eu trop de problèmes. Ils aimaient la soumission. Je faisais l'élégante mais j'avais beaucoup de respect, de discipline… J'étudiais bien… Et en classe, j'avais aussi de bonnes notes…
Nos monitrices nous enseignaient correctement. Nos religieuses étaient très sévères… Ce qui n'était pas mauvais, car pour éduquer un enfant, on doit agir comme ça.
(…) Chez nous (à la maison) nous avions une machine à écrire. Bon ! Maintenant j'ai appris les lettres et les chiffres et les endroits où poser les doigts, je les ai mis (dessinés) sur du papier. A l'heure de la récréation… j'ai dessiné les signes sur le sol. Et puis nous et les élèves de notre classe, nous avons commencé à taper. Nous avons commencé à toucher : " *Ceci est une touche. Ceci est telle lettre. Pour faire un espace, tu mets tes doigts comme ça !* "
Nous avons même créé notre chansonnette : " *Nous sommes les élèves de moyenne, nous sommes à féliciter, nous travaillerons (un jour) dans des bureaux. Aime et pousse (la danse) !* "
Notre religieuse est venue : " *Quoi ! Toi, une femme noire, travailler dans un bureau ? La femme noire ne travaillera aucun jour dans un bureau ! Elle travaillera dans la maison de son mari ! Dans un bureau, une femme noire ne travaillera jamais ! Allez ! Vous toutes, à la punition ! Allez ! Toi, Joséphine, c'est toi qui inventes toutes ces histoires ! Toi, tu resteras à genoux pendant une semaine entière hors de la classe ! Les mains levées ! Tu verras, sale gosse !* "
J'ai fait ma punition. Et puis la punition s'est terminée. Et comme je te le raconte, on m'a sélectionnée pour aller enseigner.

6. Bruno
Q. Il y avait des punitions physiques ?
R. Non !

Q. Il n'y avait pas de chicotte ?
R. Non ! Non !

8. Julienne

Q. Revenons un peu à l'époque des études : à l'école ménagère, quelles étaient les relations avec les formateurs ?
R. (…) J'ai eu beaucoup de punitions à cause de mon habillement : quand tu t'habilles bien, tu as une punition. Je mettais du noir aux yeux. On me frottait les yeux hein ! C'était scandaleux ! Quand ma sœur Asoba, la femme d'Akuakate, s'est mariée, nous étions bien habillées. Mais j'ai eu des problèmes. J'ai eu une semaine de punition. On me demandait : " *Tu étais si bien habillée. Où as-tu trouvé de l'argent ?* "
Et puis on a mis Lutete Imelda pour m'espionner. Imelda habitait sur Kigoma. Nous nous étions à Lac Moero 46. La mère de Lutete Imelda préparait (vendait) du café au marché. Donc Imelda venait chez nous à cinq heures du matin, elle me réveillait : " *Accompagne-moi !* "
Et nous partions ensemble. Et par la suite, elle a dit : " *Moi, je viens pour une raison. On m'a demandé de t'espionner. Tu t'habilles si bien parce que tu as un mari (amant) blanc. Mais personnellement, je n'ai rien remarqué de spécial.* "
Il y avait tellement de problèmes.
Q. Tu étais aussi une belle fille, il faut l'admettre ?
R. On me surnommait *Ange*, *Belle de la Lune* ! Oui! *Belle de la lune* ! (rires)
Et alors, maman, monseigneur Malula[61] a prêché – à l'époque il n'était encore que monsieur l'abbé - : " *Une jeune fille est parmi nous, elle s'habille toujours bien parce qu'elle va avec un Blanc.* " Et puis nous avons eu les examens. On m'a donné une punition : pendant une semaine, je devais couper la pelouse. Je ne pouvais pas aller en classe. Je devais me justifier : pourquoi je suis toujours bien habillée à l'école. Une de mes collègues, qui s'appelait Hélène Adokozima, a accouché. C'était pourtant une fille sage. La voilà qui accouche ! Et moi qui étais une mauvaise fille ! Alors quand elle a accouché, nous sommes allées lui rendre

[61] Joseph Malula, le futur archevêque de Kinshasa et Cardinal, était à l'époque du récit, vicaire à la paroisse Saint-Pierre (Léopoldville-Est) où se trouve l'école fréquentée par Julienne.

visite. Au Salut, on m'a appelée : " *Pourquoi êtes-vous allée rendre visite à Adokozima ? Pourquoi ?* "
On m'a donné une punition. On m'a renvoyée de l'école : " *Tu es allée rendre visite à quelqu'un qui a accouché dans le péché.* "
(…) " *Celle qui a fait un péché, ce n'est pas elle ! C'est moi !* "
Et cette réponse (de ma part) a provoqué ce renvoi. (…)
Q. Pour une chose que tu n'a pas faite !
R. Puis nous avons eu de courtes vacances, et puis on a vu un jour : " *Vous toutes, venez à l'école ! Nous avons un message à vous transmettre !* "
Sur le champ, nous sommes rentrées à l'école. Le prêtre aussi est arrivé – René, Père René – avec un paquet : " *Parmi vous, certaines sont intelligentes parce qu'elles vont chez les féticheurs !* "
Moi, j'étais là (tranquille). C'était quelqu'un de compliqué : " *Aujourd'hui nous verrons ce que nous verrons !* "
Il a ouvert le paquet : " *Allez ! Vous toutes, venez voir ! Julienne ! Viens nous raconter comment vous allez chez les féticheurs à La Nouvelle Cité ! Hein ! Aboli !* "
J'étais là, ne sachant dire un seul mot. Je n'avais jamais, aucun jour, fréquenté un féticheur ! Eh bon ! Tu comprends combien nous étions malmenées ! A notre époque, si tu t'habillais (toujours) bien, si tu étais quelqu'un qui réclamait ses droits, tu avais vraiment beaucoup de problèmes.

8. LANGUE

Les Conventions et les Plans d'étude stipulaient rigoureusement la pratique linguistique dans les écoles. La gradation dans la part respective du français et des langues africaines était différente selon âge et le type d'école. Le français était notablement moins présent dans le programme pour les écoles des filles. L'application des prescriptions sur le terrain était encore influencée par l'attitude de la direction de l'école envers le problème linguistique. Au niveau de l'école moyenne, surtout dans une ville comme Kinshasa, le français était tenu en haute estime. Des interviewés rapportent qu'il était parfois défendu de parler une langue africaine dans l'enceinte de l'école, pratique maintenue par un système de contrôle et de punitions.

1. Donat

Q. Et donc tout se passait en français ?

R. Ah ! Bien sûr en français.

Q. Pas dans les langues nationales ?

R. On défend de parler le swahili. Vous devez obligatoirement parler le français. Il y avait un système que l'on appliquait : on donne un franc à celui qui parle le *swahili* par exemple.

Q. Il est à la touche ?

R. Alors quand vous rentrerez en classe, le maître demande : - " *Qui a la pièce ?* "

- " *Oh ! C'est moi !* "

Ah ! On vous châtie. Vous devez éviter de parler le *swahili*. Vous devez obligatoirement, quoi qu'il en soit, même s'il y a des fautes, ça va, il faut parler, il faut essayer de parler français.

Q. Même pendant la récréation ?

R. Exactement ! Partout ailleurs où vous êtes parmi vous, vous devez utiliser la langue française.

Q. Mais c'est à partir de quel moment qu'on a commencé à exiger que les enfants parlent français alors qu'avant quand même les enfants avaient appris les langues locales ?

R. En première année, où étaient les vieux moniteurs. Il y avait un *munguandi*[62] : papa Pierre Wiski. En deuxième année, il y avait Amani Louis. A partir de là, vous ne pouvez plus utiliser la langue véhiculaire parmi vous.

3. Joseph

Q. Au niveau du primaire, tous vos manuels étaient principalement en langue maternelle, en langue kimongo. Et qui vous enseignait ?

R. Des moniteurs. On ne les appelait même pas professeurs. On les appelait des moniteurs congolais. Tandis que chez les catholiques à Bamanya, comme au Groupe scolaire, c'étaient des Frères des Ecoles Chrétiennes qui étaient des professeurs, donc des Blancs. Pas chez nous à Bolenge. Là je parle de l'école moyenne de Bolenge.

---

[62] Mungwandi = Ngbandi/Ngwandi, groupe ethnique au nord-ouest du Congo.

Q. A Bolenge aussi vous aviez des enseignants congolais ?
*R***.** Oui, c'étaient tous des Congolais. On avait des Américains qui eux-mêmes avaient difficile à parler le français. Alors on avait pris des professeurs congolais qui nous enseignaient le français.
Q. Et quels protestants étaient-ce ?
R. C'étaient les Disciples du Christ au Congo. C'était ça, le nom de la mission.

6. Bruno
Q. Et l'école primaire, l'enseignement se faisait en quelle langue ? C'était le français ?
R. Oui, il y avait français et tshiluba. Là, du côté du Kasaï.
*Q***.** Tout au long des six ans ?
R. Six ans, oui, français et tshiluba mais sinon en sixième, la sixième était comme l'université, là il n'y avait que la langue française.
Q. Et dans cette discipline de fer, c'était par rapport à quoi par exemple ? Dans d'autres écoles c'était quand on parlait le tshiluba ou la langue nationale, on était soit puni …
R. Vous avez raison. C'est-à-dire que quand je dis discipline de fer, on dit : " *Nous ne voulons pas parler en tshiluba !* "
Vous parlez en tshiluba, vous êtes exclu. C'est de cette discipline que je voulais parler.
Ah ! Oui ! Pendant la récréation ! Surtout ça ! On nous surveillait : " *Ne parlez pas en tshiluba ! Quand vous êtes chez vous, oui !* "
Et même chez nous, on nous obligeait chacun de nous d'aller se débrouiller même à la maison : " *Il ne faut pas parler à vos amis en tshiluba ! Essayez un peu d'exercer à ne parler qu'en français.* "
C'est ce que j'appelle discipline de fer. Et puis d'être encore ponctuel, arriver à temps. Vous arrivez avec un petit retard, même de cinq minutes, vous êtes exclu. Alors dans l'internat à l'école des moniteurs par exemple, la nuit, il ne faut pas parler. Le Père surveillait là-bas. Vous parlez et l'on sait que c'est tel qui a parlé, c'est fini. Même la nuit, vous êtes expulsé.

8. Julienne

Q. Et alors en primaire quel cours vous enseignait-on? L'enseignement était en lingala ou en français? Quelle programme aviez-vous? (…)

R. A l'époque, il n'y avait pas beaucoup de français. Nous avions (surtout) le lingala. En ménagère, nous avions coupe et couture en français. Nous faisions aussi les cours ménagers en français. C'était surtout en ménagère que nous commencions le français mais en primaire, c'était en lingala.

9. MIGRATIONS SCOLAIRES

L'implantation des école était bien sûr très différente dans le temps. Mais jusque dans les années cinquante, un enseignement primaire complet (écoles centrales) était rare hors des postes de mission ou des centres industriels ou des quelques 'Centres extra-coutumiers'. Cela correspondait à la politique scolaire de l'époque : un enseignement de base de deux années primaires pour le plus grand nombre par un réseau d'écoles rurales, et des écoles centrales où les meilleurs pouvaient tenter leur chance. Tous les interrogés appartiennent à cette dernière catégorie. Quelques-uns ont même pu continuer plus tard des études supérieures ou universitaires. L'insuffisance des écoles entraînait une quête continuelle parfois laborieuse de la part des ambitieux, pour trouver une école. De fréquents déménagements, des émigrations intérieures sur des centaines de kilomètres en étaient la conséquence. On change d'école pour un nombre de raisons, principalement financières.

Le critère du choix d'une école est d'abord familial. La possibilité d'un logement chez un membre de la famille était souvent déterminante. L'étiquette religieuse d'une école a peu d'importance. Les filles qui font une carrière scolaire dépassant l'école primaire, étaient rares à l'époque. Les pesanteurs de la tradition faisaient que les femmes sont restées plus longtemps hors de la modernité coloniale. L'origine sociale des interrogés nous amène vers le personnel des missions ou les clercs.

Les rapports se prolongent à l'enseignement universitaire (Université de Kisangani et de Chale en Yougoslavie) pour deux personnes. Ils fréquentaient l'école primaire entre 1928 et 1958 et quatre d'entre eux ont suivi des cours à une école secondaire entre 1937 et 1962.

1. Donat

Q. Donc c'est en primaire ?

R. Maintenant il s'agit de transférer l'école moyenne à Buta et Bunia. Moi, on a opté pour Buta puisque j'étais le troisième de ma classe. Mon père n'a pas trouvé

nécessaire. Il a boudé. Il a préféré que j'aille à Bunia où étaient ses deux jeunes Frères comme des instituteurs.
Q. Et donc il y avait une année encore …
R. Rentrant au pays de Bunia, il y a environ plus de 800 km. Irumu, vous voyez, jusqu'à Kisangani. On a très bien passé les vacances et pour moi, c'est vraiment une amertume puisque j'ai perdu le grand frère pendant les vacances. Et d'après la coutume, mon défunt frère a laissé une veuve et cette veuve (ayant) à peine accouchée. Vous me demanderiez qui est cette veuve et qu'adviendrait-t-il d'elle. Vous connaissez Walha ? Et bien, vous connaissez la femme de Walha, Cathy ? C'est ma petite-fille.
Q. C'est votre petite-fille ? Je la connais très bien.
R. Bon ! Alors maintenant d'après la coutume, mon grand-père qui vivait m'interroge maintenant : " *Consentiriez-vous à cohabiter avec la veuve ?* "
J'ai réfuté l'offre. J'ai dit : " *Non !* "
Q. Vous aviez quel âge à ce moment-là ?
R. A ce moment-là, j'avais l'âge de quinze, seize ans, mais la femme persistait. Elle dit : " *Non, moi, je suis disposée à vous attendre jusqu'au moment où vous auriez terminé vos cours et commencé à travailler.* "
Or, moi, j'avais une rancune. Je n'ai pas voulu divulguer cette affaire puisque, quand je suis parti de la maison paternelle, j'avais surpris cette femme en flagrant délit avec un autre homme.
Q. Cette femme-là, la veuve ?!
R. Alors, je n'ai pas voulu parler à mon frère puisqu'il était souffrant. Il n'attendait que sa mort. J'ai dit : " *Non ! Lui divulguer ça, c'est lui faire encore du tort en plus !* "
Et après sa mort, je reviens. Mon grand-père me demande de reprendre la femme ! Ah ! Non ! J'ai réfuté cette offre ! Mon grand-père me dit : " *Bon ! Si vous refusez, ça va !* "
La femme très fâchée ! Elle s'attendait à cohabiter avec moi. Moi, j'ai réfuté l'offre et je dois poursuivre mes études.
Q. Cette femme-là, la veuve !
R. (…) En '36, on regagne Bunia, à la fin des études. A étudier, à étudier, tout ça… Et la fin du compte, un de mes collègues de Kisangani a diffamé la loi de l'école. C'est-à-dire, ils ont touché les mamelles d'une fiancée dont l'Eglise

catholique avait déjà annoncé le mariage. Et, comme partout ailleurs, les jeunes, ils se sont précipités : " *C'est moi qui passerai le premier !* "
Et la jeune femme est rentrée trouver monseigneur Mathyssen, en ces temps-là, évêque à Bunia. C'était grave ! Très grave ! Il a téléphoné au commissaire de district qui était à 80 km de chez nous. On a sonné le commissaire de police local pour venir nous arrêter. Heureusement que moi, je n'étais pas du nombre. On a arrêté mes collègues, sauf moi. On m'a laissé.
Je revendiquais mon droit : " *Qu'est-ce qui fait que moi, je dois rester comme seul élève durant toute l'année. Non ! Je préfère regagner Kisangani, (retrouver) mes parents.* "
C'est ainsi que j'ai regagné Kisangani.
Q. L'école était obligatoire ou non ?
R. Dans le temps, un élève s'absente, le lendemain, les parents ont la convocation d'aller s'expliquer : " *Pourquoi votre fils n'est-il pas arrivé à l'école ?* "[63]
Q. Tous les enfants à Kisangani allaient à l'école ? Pas les filles ?
R. Non, c'étaient les garçons d'abord. En ces temps-là, il y avait très peu de filles qui allaient à l'école.
Q. Mais comment ça se passait-il dans votre famille, qui était une famille musulmane au départ ? Comment est-ce que Pene Ngongo, votre grand-père, a accepté ? Comment a-t-il réglé ce problème-là pour ses enfants, ses petits-enfants ? Comment est-ce qu'était considérée l'école du Belge dans votre famille ?
R. Dans notre famille, moi, je ne puis vous donner d'autres explications d'autant plus que j'avais mes oncles paternels qui me guidaient, tels que votre grand-père Mwalimu Swalehe, Aloyis Ngongo et Hidi Victor.
Q. Et Bwa Donat Molisho ?
***R*.** Lui, c'est après. Quand vous me parlez de Donat Molisho, il faut voir aussi son rang (quelqu'un de son âge) Kalikula Raphael. Ils étaient des infirmiers AMI, Assistant Médical Indigène, infirmier.

[63] L'obligation scolaire n'a jamais existé au Congo belge, mais dans certains centres urbains, les autorités favorisaient, par des contrôles et des influences morales, la fréquentation de l'école.

Mon oncle-là, Donat Molisho, lui, il a été baptisé avant moi. Il n'a pas eu tellement de difficultés parce que ses frères aînés ont déjà été baptisés. Aloyis et Mwalimu Swalehe.
Q. Bwa Donat Molisho est plus jeune que Mwalimu ?
R. D'abord Aloyis est le plus âgé. En second suivi de Swalehe, votre grand-père, Hidi Victor mais du côté de Bwana Hidi Victor, l'aînée de la famille parmi les femmes, la doyenne, c'est Bibi Zaabu.
Q. Dans cette famille, il y avait tant de garçons, combien sont allés obligatoirement à l'école ? Lesquels ne sont pas allés à l'école ?
R. Ecoutez, le maximum sont allés à l'école et il y avait aussi l'école coranique. Chez nous, dans notre famille, on n'a pas beaucoup fréquenté l'école, sauf Bwana Musa et Bwana Aradjabu sont allés à l'école coranique, les plus âgés de la famille.
Q. Vous êtes très marqué par cette culture musulmane quand même ?
R. Mais je suis né là et j'ai suivi. Je l'ai dit tout à l'heure que c'était pour gagner l'estime des Frères Maristes que j'ai accepté de me faire baptiser. Je suis marqué : il y a des fois des expressions : au lieu de Monsieur, on dit *Bwana* mais dans le coran, on dit *Bewa ununi.*
Mais nos parents n'obligeaient personne question d'aller à l'école. Que vous soyez musulman ou catholique ou protestant. Moi, je me rappelle : ma marâtre, c'était la femme de mon père, la première femme qui était musulmane jusqu'à sa mort, mais elle me dit : " *Puisque vous avez accepté la religion catholique…* "
A cinq heures du matin, elle me réveille pour aller à la messe. *Mungu* ! Dieu ! Elle me conduit même jusqu'à trois km du toit paternel. Elle me conduit à pied, me laisser plus loin.

2. Essanga
Q. Comment vous-même avez vécu tout ce processus ?
R. Je m'appelle Essanga Tolongo. Je suis docteur en sciences de l'éducation, professeur ordinaire, directeur de recherche au Centre de Recherche en Sciences Humaines[64].

[64] Centre de Recherche en Sciences Humaines: organisme officiel de recherche scientifique au Congo.

Moi-même, je suis de la Sous-région de l'Equateur, du territoire de Basankusu. Je suis né à Mbandaka mais j'ai passé toute ma jeunesse ici à Kinshasa. J'ai commencé mes études primaires à l'école Saint-Georges[65] à Kintambo. D'ailleurs à cette époque, il n'y avait que l'école Saint-Georges et l'école Saint-Pierre[66] qui s'avéraient viables. Là, j'ai fait la première année primaire jusqu'en cinquième.
(…)
Bien sûr, c'était gratuit mais quand même intéressant pour les concepteurs parce que ça servait à leurs intérêts. Il fallait trouver des cadres pour les aider à exploiter la colonie.
C'était une très bonne chose et il n'y avait pas beaucoup d'étudiants. Il n'y avait pas beaucoup d'élèves parce que vous savez, il y a eu les pesanteurs de la tradition qui ne voyaient pas que les jeunes gens étudient parce que s'ils étudient, ils s'éloignent de la tradition.
(…) C'est ainsi que j'ai fait la première année primaire.
Q. En quelle année ?
R. En 1950, j'ai commencé. J'ai terminé en 1956.
Q. Et vous aviez quel âge quand vous avez commencé vos primaires ?
R. Ben ! J'avais à peu près huit ans. Quand j'ai terminé, je suis entré à l'école officielle de Ngiri-Ngiri[67]. Il y avait un athénée là-bas qui était géré par les Européens. Et c'est là que j'ai fait bien sûr l'école normale. Ca a duré six ans. J'ai terminé en juin 1962. C'est comme ça que j'ai travaillé une année comme enseignant.
Et ensuite j'ai obtenu une bourse pour l'Université Chale en Tchécoslovaquie[68]. J'ai étudié là-bas. J'ai fait huit ans, j'ai fait neuf ans exactement. J'ai fait une

---

[65] Ecole St-Georges à Kintambo dans la paroisse Saint-François de Sales, était une des écoles primaires des Frères des Ecoles Chrétiennes à Léopoldville-Ouest (Kintambo), fondée en 1945, avec 1.4000 élèves en 1949.
[66] Saint Pierre (fondée en 1934) était la grande paroisse pour les Noirs à Léopoldville-Est. En 1949, on y trouve 4 écoles primaires pour filles avec 2000 élèves et une école ménagère.
[67] L'école officielle à Ngiri Ngiri, commune de Kinshasa (sud).
[68] S'agit-il ici de la 'Charles University' à Prague? Selon Curt F. Beck, Czechoslovakia's Penetration of Africa, 1955-1962, *World Politics*, 15 (1963) 3, 403-416, il y avait, à la fin des années cinquante, de nombreux étudiants africains à Prague. La Tchécoslovaquie avait une ambassade à Léopoldville dans les années soixante et était très active, avec l'Union Soviétique,

année préparatoire pour apprendre le tchèque et puis j'ai fait quatre ans de licence, une année de niveau d'études supérieures et puis deux ans pour la thèse. J'ai défendu ma thèse. L'intitulé, c'est " *L'éducation en tant que levain de la décolonisation et moteur d'une prise de conscience nationale au Congo* ".

3. Joseph

Q. (…) ceux qui ont été à l'école à cette époque-là. Comment ils accédaient à l'école ? Quels étaient leurs rapports avec les enseignants ? La situation d'un élève à l'école à l'époque ?

R. Je m'appelle Bosekota Joseph. Avec l'authenticité, je me suis appelé Bosekota wa Lokilo. Mon nom chrétien, c'est Bosekota Joseph Willy. Je suis né à Yuli dans le secteur de Lusanganya le 26 novembre 1926. Ton père est né en 1924.

Nous avons une différence d'âge de deux ans. Bon ! Moi, j'ai fait mes études primaires dans la mission protestante de Yuli, donc dans mon secteur. Après mes études primaires à Yuli, je suis venu terminer les études moyennes à Bolenge. Je suis arrivé à Bolenge en '44 et j'ai terminé les études à Bolenge en '46.

En '47, je suis venu faire les études de l'école postale, en '47, ici à Kinshasa. Nous étions de la première session. Lumumba est venu en deuxième session après nous. Lorsque je suis arrivé ici en '46, j'ai trouvé ton père. A ce moment-là, il était répétiteur à l'école AMI, c'est l'école des Assistants Médicaux Indigènes. Il habitait Ruakadingi (commune de Kinshasa) et il m'a reçu et j'étais chez lui. Plus tard, je vais quitter chez lui pour venir habiter chez un oncle rue Dibaya. Bon ! Les études ont duré, les études postales ont duré six mois.

Q. Mais votre père en tant que pasteur, quel rôle jouait-il au niveau de la communauté ?

R. Il était pasteur. Il donnait la religion aux chrétiens de la mission. Il donnait des prédications à tous les chrétiens. Il enseignait la catéchèse aux chrétiens. Il était souvent appelé lorsqu'il y avait pénurie de missionnaires. Il faisait le travail des missionnaires, c'est-à-dire il dirigeait le poste. Il y avait des élèves, il y avait des ouvriers, il y avait des maçons, des menuisiers, des charpentiers. Ils

---

pendant les premiers mois après l'indépendance. Après leur expulsion, ils rétablissaient les relations diplomatiques en 1963.

apprenaient parce que papa était à la fois pasteur, charpentier, menuisier, maçon. Il faisait tout. Il apprenait aussi aux élèves à cette époque-là. Il y avait aussi des formations professionnelles et techniques destinées aux élèves.
(…) Et il y a un détail : comme moi, j'étais jeune mais les missionnaires ont trouvé que j'étais très propre, au lieu de me laisser travailler pour labourer la terre comme tout le monde, ils m'ont pris, je travaillais dans leur maison. On appelait ça *boy*. Moi, j'ai travaillé comme *boy* des missionnaires. Je préparais. Je servais les missionnaires à table. Lorsque les missionnaires pouvaient recevoir des visiteurs, les administrateurs ou bien les directeurs de société qui venaient, eh bien, c'est moi qui les servais.

8. Julienne
Q. Qui était ton mari ? Avait-il aussi une carte d'évolué[69] ?
R. Mon mari, papa Lofonge, avait une bonne situation. Nous étions dans le Mouvement Familial. Il travaillait à la banque. En plus, c'était un ancien de Saint-Raphaël[70]. Un élève des prêtres. Après ses études, il est parti au service militaire, il y a fait deux ans. Il est parti au Moyen-Orient. De '40 à '45, il a fait la guerre. C'était un ancien combattant de la guerre '40-'45. A son retour, il a travaillé à la banque, il avait déjà sa carte d'évolué. Tu vois que ces avantages lui donnaient la priorité partout. On nous a confié ces responsabilités à la paroisse et dans le Mouvement Familial pour aider d'autres compatriotes à atteindre le niveau que nous avions.

10. EVOLUTION DE LA VIE PROFESSIONNELLE

Les débouchés pour les détenteurs d'un certificat ou un diplôme étaient nombreux. Les besoins d'une Colonie en pleine expansion étaient toujours plus urgents. On ne continue pas nécessairement la lignée tracée par la formation scolaire. Chez nos interrogés, le niveau du salaire est un facteur souvent déterminant. A d'autres moments, ce sont des relations personnelles,

[69] 'Carte d'évolué': il existait dans la Colonie belge, une 'Carte de mérité civique' qui était attribuée aux Congolais qui avaient atteint un certain niveau d'assimilation au style de vie des Blancs. Les détenteurs jouissaient de certains privilèges légaux. Seuls quelques centaines de Congolais l'ont pu obtenir.
[70] St-Raphael est une paroisse à Limete, fondée en 1958, bien après la période mentionnée ici. L'informatrice, se trompe-t-elle quant au nom de la paroisse?

des conflits avec des supérieurs, des opportunités politiques qui déterminent la carrière professionnelle. Les exigences de la vie familiale d'une femme mariée sont jugées peu compatibles avec le travail professionnel. L'enseignement est parfois un premier choix, mais très vite troqué contre des situations certainement plus avantageuses. Deux des douze interviewés ont pu remplacer temporairement avec succès un Blanc dans son service. D'autres, sur base de leur formation dans les écoles coloniales, ont poursuivi une percée jusque dans les plus hautes sphères de la politique ou du monde académique.

1. Donat

Q. [Cette femme-là, la veuve !]

R. C'est ainsi que j'ai regagné Kisangani.

Et là, j'ai trouvé le Frère directeur Leman qui m'avait connu dès le jeune âge. Je lui ai raconté. Il dit : " *Je dois vous donner encore des cours supplémentaires.* "

Réellement parlant, moi, c'est prématurément que je suis arrivé à enseigner à l'âge de dix-sept ans. Je n'étais même pas encore diplômé. Du fait que les Frères Maristes, le Frère directeur m'ait donné des cours supplémentaires et il m'a trouvé apte que je puisse enseigner en cinquième année primaire. Or, normalement, d'après les critères, je ne pouvais pas : j'étais encore jeune primo et je n'avais pas les instructions suffisantes en pédagogie par exemple, pour donner des leçons aux autres.

Or, parmi les élèves que je donnais cours, il y en avait quelques-uns qui étaient mes propres amis. On se baignait ensemble. Et comment voulez-vous donner des cours à…

Q. Que s'est-il passé après l'agression de l'élève ?

R. Le Frère, pour éviter le pire, a fait la permutation entre moi et Hedi Georges, un mulâtre, qui était aux AIMO[71]. En ces temps-là, c'étaient les Affaires Indigènes et Main-d'œuvre. Aujourd'hui, c'est le Ministère de l'Intérieur. Permutation entre enseignement et administration. Alors lui qui était déjà au bureau administratif, on devait le muter à l'éducation pour prendre ma place et moi, on m'a fait partir de l'éducation pour l'administration comme dactylographe. Je fais une permutation, je ne perds pas la date, c'est en 1938. Je travaille donc comme dactylographe. Le salaire ne convenait pas, puisque j'avais déjà en

[71] A.I.M.O. = Affaires Indigènes et Main-d'œuvre.

charge : mon frère décédé a laissé un enfant. Je n'ai pas voulu de femme mais il a fallu de force pour prendre l'enfant sous tutelle. Je n'étais pas encore marié.
Alors je travaille aux AIMO. Une année après, j'adresse ma demande d'emploi à Kilo-Moto[72]. Réponse affirmative de Kilo-Moto-Wasa. Parce qu'il y a Kilo et Moto. Moto, c'est sous-direction. Kilo, c'est la direction générale. Moi, j'ai adressé ma demande à Moto, donc à la sous-direction.
On m'envoie le ticket. Je m'en vais là. Je travaille, je travaille… Et on nous donnait un stage de trois mois. A l'expiration du stage, on vous juge : si vous convenez ou pas. Bon ! Comme dactylo, j'ai donné satisfaction. On me mute à Tora, tout près de Mukungubari.
Q. C'est où, ça ? Quelle province ?
R. Toujours la Province Orientale du côté de Watsa.
Q. Uele ? Ituri ?
R. Non, Uele. C'est de l'autre côté, (du) côté de Gombari. Alors là, je travaille, je travaille et entre-temps, j'avais déjà fiancée. Le 21 juin 1938, évidemment, j'ai une annonce comme quoi mon épouse a fait une fille. C'était ma première fille, décédée religieuse.
(…)
On avait un petit frère de Pétillon, l'ex-gouverneur. Son petit frère, Pétillon Antonin, qui était à Kilo-Moto aussi, qui s'occupait du service transport. Lui devant regagner l'Europe, on a cherché quelqu'un pour le remplacer. On a trouvé Mr Fauvier qui ne répondait pas aux critères. Maintenant il faut trouver quelqu'un. On a écrit au secrétaire en ces temps-là, c'était un Mr Ramerckers qui était ingénieur commercial, un homme très généreux avec beaucoup d'expérience. Il a dit : " *Toi, Salehe, tu dois aller remplacer Mr Pétillon*. "
Moi, je dis : - " *Non ! Je ne suis pas apte !* "
- " *Tu ne peux pas te juger toi-même. C'est le travail qui va juger. Ta femme ne va pas avec toi. Tu laisses ta femme avec ton enfant ici. Tu vas seul durant un mois et on verra ce que ça va produire, qu'est-ce que ça va donner.* "

[72] Kilo-Moto, contraction de deux localités différentes dans la Province Orientale. Les deux localités sont connues comme lieux d'exploitation de l'or par la 'Société des Mines d'Or de Kilo-Moto'.

Ce n'était même pas vingt km de distance. J'ai rendu satisfaction. En ces temps-là, je gagnais combien ? 900 francs ! C'était déjà beaucoup ! J'ai trouvé un certain Belge Wers - il s'appelait Georges. Il m'a estimé, je vous dis. Il m'a donné une indemnité de gestion de 500 francs. 500 plus 900 ! Beaucoup en ces temps-là, et à mon âge encore !
J'ai eu tout cela, mais le mal est venu après. On m'a confié une responsabilité qui dépassait l'âge. J'ai commis une faute grave qui a obligé Kilo-Moto à dissoudre notre contrat. On m'a même accusé jusqu'en Justice.
(…) Là, j'ai été acquitté. On m'a condamné par amende. Et (mais) le directeur général n'était pas du tout d'accord. Il a préféré que j'aille d'abord en prison et (que je paie des) dommages et intérêts après. Voilà ! J'ai été assigné à Kilo-Moto. Le jugement a été rendu en grande instance. Je n'ai pas voulu interjeter appel et suite à cet accident, j'ai été révoqué et (j'ai dû) rejoindre Kisangani. Arrivé à Kisangani, j'avais encore ma chance. Arrivé aujourd'hui, le lendemain, le même Frère directeur m'envoie au cabinet d'un avocat De Wit Daeleman.
Q. De Wit Daeleman ?
R. De Wit Daeleman. Il a fait toutes ses études en flamand mais c'est un docteur en droit. Il plaide mais il bégaie parfois, voyez-vous. Mais il gagnait ses procès par jurisprudence. Je suis arrivé, je lui ai expliqué. Il m'a dit : "*Oui ! Accepte mais pas jugement par défaut ! Accepte d'être condamné contradictoirement mais avec un montant bien déterminé !* "
C'est ce qui a été fait. Et à partir de ce moment, j'ai été engagé et j'ai presté au bureau de cet avocat pendant quinze ans.
Il était parti à cause de l'indépendance et un an après, il est revenu et m'a trouvé ici à Kinshasa. Il voulait me reprendre. Je m'étais opposé.
[On regarde une photo de groupe (papa Donat et plusieurs autres personnes)]
Q. C'est qui, ce monsieur ?
R. Hemedi Lotimba. C'est mon collègue. En 1934, ils ont été renvoyés de l'école et recrutés par les services de l'hygiène. C'est ainsi qu'il a été diplômé au service de l'hygiène pour l'assainissement de la ville de Kisangani. Et quand il a eu son diplôme, au lieu de prester à Kisangani, même il a été envoyé à Beni.

2. Essanga
Q. Et vous aviez quel âge quand vous avez commencé vos primaires ?

(…)
R. Et depuis ce temps, je travaille toujours comme chercheur à l'Office nationale de la Recherche du développement et comme professeur des sciences de l'éducation et plus précisément de la psychologie de l'enfant et de l'adolescent. Je donne ce cours depuis plus de 25 ans à l'IPN[73]. Toujours chercheur à le recherche scientifique et maintenant, j'ai accès à cette université.

3. Joseph

Q. (…) ceux qui ont été à l'école à cette époque-là. Comment ils accédaient à l'école ? Quels étaient leurs rapports avec les enseignants ? La situation d'un élève à l'école à l'époque ?

R. Après six mois, j'ai obtenu mon diplôme, donc de l'école postale, je suis retourné pour aller travailler et j'ai été affecté à la poste à Mbandaka, ex-Coquilhatville. En '47, j'ai commencé avec le grade de commis de deuxième. A cette époque-là, dans toute la région de l'Equateur, j'étais le plus jeune de tous les agents de l'Etat avec le grade de commis-adjoint de deuxième. Pour passer d'un grade à l'autre, il fallait faire trois ans mais si vous êtes coté élément d'élite, au lieu d'attendre trois ans, après six mois vous sautez de grade.

C'est ainsi que comme j'étais bien coté dès mon arrivée à la poste jusqu'à la fin – c'est-à-dire, j'ai travaillé à la poste pendant neuf ans, de '47 à '55. Pendant ces neuf ans, j'ai parcouru tous les grades pour arriver au grade le plus élevé, commis principal, parce que j'étais coté élément d'élite. C'était de la première année jusqu'à la fin.

En '55, je vais donner personnellement ma démission pour des raisons personnelles. L'autorité ne voulait pas mais moi, j'étais décidé de me retirer de la carrière postale parce qu'il y avait trop de dangers. Si vous faites une erreur - vous travaillez, vous comptez l'argent, vous manipulez l'argent, si vous faites une erreur d'un franc ou bien de cinq francs, de dix francs - cette erreur peut être considérée comme un détournement, et à ce titre directement, on vous met en prison. Il y a eu beaucoup de mes collègues qui sont allés mourir en prison, oui, pour des détournements ou pour des erreurs.

[73] I.P.N.: Institut National Pédagogique, fondé en 1961, pour la formation d'enseignants du cycle secondaire, actuellement l'Université pédagogique nationale (UPN).

Alors, tout ça, ça m'a beaucoup travaillé. J'étais bien coté, j'étais bien payé à cette époque-là, mais devant tous ces éléments-là, je me suis dit : " *Non ! J'encours un danger. Si j'ai de la chance, je peux terminer ma carrière sans aller en prison. En ce moment-là, quel âge aurai-je? Après ma carrière, en tant que pensionné, est-ce que ce traitement-là de pensionné va me permettre de vivre avec ma famille ?* "
En faisant tous ces calculs, j'ai dit : " *Non ! Je préfère aller me créer, me préparer ma carrière personnelle dans les affaires.* "
C'est pourquoi j'ai donné ma démission, qui a été refusée. Comme j'étais coté élément d'élite, j'étais bien apprécié par tous mes chefs, ils n'ont pas voulu me lâcher. Alors pour me menacer, ils ont dit : " *Non ! Si vous partez de votre force, vous partez pour toujours, c'est-à-dire si vous donnez votre démission, la démission est refusée…* "
Je me suis dis : " *Je suis en train de perdre mon temps, je vais préparer ma carrière en m'installant à mon compte.* "
(…)
Q. Mais ensuite quand vous êtes allés à l'école moyenne est-ce que cette école moyenne était encore une école protestante ? (…)
R. Après avoir réussi, on nous a retournés (renvoyés) pour être affectés dans la province. Nous arrivons à la province, les autres étaient affectés dans les territoires. Moi j'étais retenu, j'étais affecté au bureau provincial des postes à Mbandaka et c'est là où je vais faire ma carrière.
En '49, je serais sélectionné par mes chefs. A cette époque-là, il y avait une pénurie d'agents de l'Etat. Dans la carrière postale, il y avait deux catégories : il y avait les bureaux de perception, c'est-à-dire les grands bureaux. Après les perceptions, il y avait les bureaux de sous-perception. Les perceptions n'étaient gérées que par les Européens. Nous, Africains, on devait nous affecter dans les sous-perceptions. Mais cette fois-ci, puisqu'il y avait pénurie d'agents de l'Etat, regardant mon palmarès, mes cotations, le directeur provincial m'a dit d'aller remplacer le percepteur blanc qui était à Boende - Boende était chef-lieu de district de la Tshuapa. A cette époque-là, c'était toute une innovation parce qu'un Noir ne pouvait pas aller remplacer un Blanc.
C'était en '49. J'ai fait là-bas une année. Après une année, on m'a rappelé à Mbandaka. Je suis arrivé à Mbandaka. En '50, il y a eu un problème, j'ai eu

affaire avec mon chef, qui était un Blanc et qui m'en voulait - je ne sais pas pourquoi. Il me cherchait vraiment. De petites choses pour me punir : demande d'explications par-là, des sanctions par-ci. J'en avais tellement mal (marre) que je me suis permis de le boxer au bureau.
Nous sommes en '52 parce que Léo est né en '52. Je l'ai boxé. Comme il était habillé d'une chemise anglaise et une culotte comme ça, comme je suis (blanc), il fallait voir ! Je l'ai tiré sur les carreaux. Ses vêtements étaient tout tâchés de sang.
Je n'avais que deux sanctions : ou bien la prison ou la révocation. Mais comme à cette époque-là, la nouvelle est tombée, le directeur provincial a exigé de notre directeur-percepteur de nous coller une demande d'explication. Et moi et lui, nous devons nous expliquer sur ce qui s'est passé. Nous avions 48 heures pour s'expliquer.
Mais moi, j'ai mis 24 heures pour répondre. J'ai répondu. Lui, il a répondu. Tout le monde disait : " *Bosekota abeti mondele ! Ayi kokota boloko ! Bakolongola ye na mosala !* " [74]
Tout le monde s'attendait à cette sanction, mais en s'expliquant, suite à la demande d'explication qui nous a été donnée, tous les chefs administratifs, mes chefs directs, commissaires de districts de l'Equateur, commissaire provincial, jusqu'au gouverneur, m'ont donné raison. Et c'est bien cette raison qui va m'épargner : je ne suis pas allé ni en prison ni révoqué.
Voilà ! Ca c'est un détail que je vous ai donné dans le cadre de mes activités à la poste. C'est comme çà que j'ai quitté. Alors nous sommes là en '52. Je suis resté encore trois ans. C'est à cause de ces éléments-là que je vous ai dits que j'ai décidé de donner ma démission. D'où j'ai quitté la poste en '55 pour m'installer à mon compte.
Q. Vous aviez des choses à dire sur la politique dans la province de l'Equateur ?
R. Sur le plan politique, pour parler de ton père. Parce que ton père, avant de devenir sénateur, a commencé comme répétiteur à l'école AMI. Moi, je travaillais à Mbandaka à cette époque-là. En '58, mon ami le gouverneur Spitaels vient me voir à la maison. Il me dit : " *Nous voulons maintenant faire la réforme administrative. Nous devons nommer des chefs de secteur.* "

[74] Traduction: "*Bossekota a frappé un Blanc. Il va aller en prison. On va le licencier.*"

Parce qu'à ce moment-là, il n'y avait que des chefs coutumiers.
" *Maintenant nous devons avoir des chefs de secteur mais des intellectuels compétents qui peuvent diriger les secteurs. Est-ce que vous avez un candidat ?* "
A cette époque-là, ton père se trouvait où ? Nous sommes en '58, il était à l'Exposition Universelle à Bruxelles qu'on venait d'ouvrir. Alors je dis : " *Laissez-moi réfléchir. Je vais vous donner un nom.* "
J'ai réfléchi pendant une nuit. Je dis : " *Je n'ai pas trouvé d'autre personne d'abord capable et en qui j'avais confiance pour le donner.* "
Il y avait lui et Lokumba[75] et ils se trouvaient tous les deux à Bruxelles, mais mon choix est allé sur ton père. Je lui ai dit : " *Voilà ! Je l'ai contacté.* "
A ce moment-là, il n'y avait même pas de téléphone. Il n'y avait que le télégramme. Je lui ai fait un télégramme. Je dis : " *Voilà ! Le gouverneur vient de me demander de désigner un candidat qui doit être nommé chef de secteur de Lusanganya. Moi, je n'ai pas trouvé quelqu'un en dehors de toi. J'ai donné ton nom. Mais comme tu es absent, il faut que tu acceptes cette responsabilité. Si vous l'acceptez, alors vous devez me répondre par télégramme endéans 48 heures. Si vous êtes d'accord, je présente le télégramme au gouverneur. Le gouverneur retient votre nom.* "
Et c'est comme ça qu'il m'a répondu favorablement. J'ai présenté sa candidature au gouverneur avec sa biographie. Bien sûr le gouverneur a marqué accord.
Et pourquoi je l'ai choisi ? Parce qu'en faisant le tour de toute la province, je le connaissais très bien, il était intellectuel, il était jeune, un fonctionnaire de l'Etat. Si je le désigne comme chef de secteur chez nous, non seulement qu'il va bien diriger le secteur mais il ne restera pas longtemps là-bas. Je savais qu'après, le gouverneur va l'appeler pour lui donner d'autres responsabilités auprès de lui.
C'est ce qui est arrivé. Il a été là-bas. Je suis allé le déposer. En ce moment-là, j'avais mon camion, j'avais ma voiture, j'avais l'atelier de menuiserie. J'ai fabriqué des lits, des matelas, des chaises dans mon atelier. J'ai mis le tout dans le camion et je suis allé l'installer à Djoa comme chef secteur.

[75] Il s'agit de Justin Bomboko Lukumba, à l'époque étudiant à l'Université Libre de Bruxelles. Voir note 20.

Et après l'avoir installé, après avoir travaillé, il n'a fait à Djoa que six mois. Six mois après, le gouverneur l'a appelé pour être attaché au bureau du gouverneur comme conseiller du gouverneur en matière administrative et coutumier sur le plan local. Voilà son arrivée à la politique.
Pendant qu'il était là auprès du gouverneur comme attaché, à ce moment-là, nous arrivons en '60 où il va présenter sa candidature au Sénat.
Je devais présenter trois candidatures de personnes que je cotais beaucoup et qui habitaient ici. C'était lui, Bolya et Iléo et Adoula. Si lui, il est né chez nous, mais il a passé tout son temps ici à Kinshasa. Le cas d'Adoula, c'est encore plus grave. Adoula n'est pas né là-bas, à Budja. Il est né ici à Kinshasa, tout comme Ileo. Alors maintenant, pour être élu sénateur, ils devaient être élus par les conseillers de la région.
Or, lorsque j'ai présenté leur candidature chez les conseillers provinciaux pour les élire comme sénateurs, ils ont dit : " *Niet ! Carrément niet ! Vous nous présentez des noms de personnes qui ne connaissent pas d'abord nos coutumes ici ?! Ils sont nés là-bas, ont grandi là-bas. De deux, ils ne nous connaissent pas et vous nous demandez de les désigner ?! Nous ne voulons pas.* " Moi en visionnaire, je leur ai dit : " *Vous commettez une erreur. Oui, vous avez raison : ils habitent Kinshasa. Ils ont évolué à Kinshasa. Ils sont connus à Kinshasa. Et ils sont aussi connus à l'extérieur. Mais ce que vous oubliez, c'est qu'il n'y aura pas seulement des sénateurs qui viendront de l'Equateur. Il y aura des sénateurs qui viendront des six provinces.* "
A ce moment-là, il y avait six provinces.
" *Or, pour désigner des chefs ou des ministres ou des présidents de Sénat ou des présidents de Chambre, il faut que vous ayez une réputation et que vous soyez honorablement connu par la majorité des gens qui viennent de toutes les provinces.* "
Voici l'argument que j'ai présenté à nos conseillers pour les faire élire parce qu'ils ne voulaient pas, surtout, surtout pas. Au moins, lui, Bolya était connu par une bonne partie à l'Equateur mais Iléo et Adoula, c'était grave. Ils étaient connus comme Kinois qui ne connaissent pas l'Equateur. Ca c'est Adoula.
Iléo était connu comme Kinois. Il a grandi au Bas-Congo mais est d'origine *batshua* (pygmée). Alors là, les originaires de l'Equateur connaissaient cette situation : " *Toi, tu vas nous donner un motshua pour nous diriger ?* "

Moi, je dis : " *Un motshua qui est arrivé à un tel niveau mais acceptez-le. Parce qu'il va nous rendre service. Vous allez voir qu'il y aura et lui et Bolya et Adoula. Tous les trois vont occuper des postes au niveau national.* "
Ca c'est moi pour les convaincre qui ai avancé ces arguments. La suite, vous la connaissez. Je vais avoir des remarques à leur faire à tous les trois. Ils ont eu des postes-clés mais ils n'avaient pas l'envie ni l'habitude de développer l'Equateur.
Et c'est la même chose pour Lokumba. Tous les quatre : Iléo, Bolya, Adoula, Bomboko. Il y avait aussi Boboliko. A cette époque-là, ce sont des personnalités qui étaient écoutées et à l'intérieur et à l'extérieur.
Mais qu'est-ce qu'ils ont fait pour le développement, d'abord de l'Equateur et le développement du Congo en général ?
Nous en parlerons. Ca c'est un autre sujet.

4. Joséphine

Q. Cette zéro année-là, quel âge avais-tu ?
R. En moyenne ménagère pour quatre ans. Quand je suis arrivée en troisième ménagère, nous revenions de la messe, car c'était obligatoire. Tous les matins, il faut aller à la messe avant de commencer les cours. Nous revenions de la messe, comme nous étions en train d'entrer dans l'enceinte de Saint-Pierre, notre Mère supérieure m'a retenue. Elle m'a dit : " *Joséphine, à partir d'aujourd'hui, tu vas enseigner*. "
J'ai dit : " *Eh ! Supérieure ! Qu'est-ce que vous me dites là ?* "
" *A partir d'aujourd'hui, je te dis, tu deviens maîtresse.* "
Elle m'a demandé de la suivre. Et ainsi nous sommes parties jusque dans le bureau des religieuses. Moi, je la suivais. Elle a écrit des notes et puis elle les a montrées à notre religieuse (responsable). Notre religieuse, Mère France, celle qui nous enseignait en moyenne ménagère. Celle-ci était contente. Elle était contente, vraiment. Alors on m'a donné une classe. Je devais enseigner en troisième primaire. C'étaient des matières que je n'avais jamais vues. Je ne savais que faire mais j'y suis allée quand même.
Q. Mais comme on t'a demandé d'aller enseigner dès la troisième Moyenne-ménagère, tu n'as plus fait la quatrième Moyenne-ménagère?
R. Je n'ai plus fait la quatrième ménagère comme les autres qui allaient en cours, tu vois ? Mais cela me tourmentait beaucoup le moral car je ne souhaitais qu'une

chose : terminer mes études, obtenir mon diplôme avec mes collègues. Mais j'avais l'impression que notre supérieure m'a interrompu dans ces études, tu vois ?
Je lui ai demandé si elle pouvait accepter qu'après avoir enseigné les enfants (chaque jour), je puisse prendre des cours pour me trouver au même niveau que les autres. Que l'on me donne même des cours particuliers que j'atteigne les connaissances de mes amies, tu vois ?
R. Ma Mère France n'a pas refusé. Alors quand j'avais fini d'écrire tout ce qui concernait l'enseignement pour les enfants au tableau, que c'était terminé, allez ! Ce que mes collègues avaient appris, elle me l'enseignait. Et moi aussi je me suis ainsi mise à étudier. Entre-temps, on a ouvert des cours du soir à l'Athénée Royal de Kalina. Là nous avions dépassé l'année '50…L'année sainte était en 1950.
Q. C'était quand ? Tout cela se passe avant l'Indépendance ?
R. Un jour, madame Sabine est venue m'appeler. Elle a dit : " *Je vais t'emmener chez le directeur de l'Information. Il te donnera du travail ainsi tu pourras commencer à travailler.* "
A la Radio. Mais avant que je ne me rende à ce travail, j'avais déjà accouché de mon premier enfant en '56. J'allais toujours à ces réunions, l'enfant restait avec ma mère. Ces mariages-là, toi-même tu devines…
Q. Libala ya [mariage] obligatoire…
R. Ce type de mariage était bien sûr difficile. Et puis madame Sabine a été me conduire chez le directeur de l'Information de la Radio, monsieur Laurent Detry. Monsieur Detry m'a reçue. Madame Sabine, tous les deux parlaient dans leur flamand-là. Et puis : " *Ya ? Ya !* "
C'était fini. Et monsieur Detry a dit : " *Ici où nous travaillons, il n'y a pas de central téléphonique. Alors je souhaiterais qu'à ce central téléphonique, qu'une jeune fille y travaille. C'est pour ça que j'ai demandé à madame Sabine que l'on fasse la commande d'un appareil…* "
(…) Et on a installé l'appareil du central téléphonique. J'ai été initiée par la secrétaire de notre directeur. Comment répondre au téléphone. Tu dois être poli dans ta façon de répondre : " *Allo ? A qui ai-je l'honneur ?* "
Comment tu dois parler ? Elle m'a initiée comment centraliser les numéros : *" Avant de centraliser un numéro, tu dois faire ça, arrêter comme ça… "* Elle

m'a initiée, j'ai fait six mois. Après, je suis devenue autonome, j'ai bien maîtrisé mon travail de téléphoniste. C'est cela qui fait de moi la première femme téléphoniste.

6. Bruno

Q. Et l'école secondaire, en ce moment-là, c'était combien d'années ? Six ans ? (…)

R. Non, non, l'école secondaire, c'était trois ans, quatre ans, à cette époque-là.

Ce que l'on appelait l'école moyenne. Nous on appelait École normale, école des moniteurs. On y était jusqu'en 1953. J'ai quitté et j'ai commencé à travailler à Lubumbashi à la compagnie BCK[76], chemins de fer. J'ai travaillé là-bas et je me suis intéressé à la vie politique parce qu'il y avait des associations. J'étais le responsable d'une association ethnique, d'une association culturelle.

Q. C'est là où votre carrière politique a commencé…

R. Peut-être, je crois. On venait, on me voyait (on me consultait), les amis me voyaient. D'ailleurs, quand on était sur les bancs de l'école, les missionnaires s'intéressaient à connaître le coin. Ils m'ont trouvé un homme qui était beaucoup intéressé. Parce qu'il y avait une discipline de fer. On ne pouvait pas sortir. On ne sortait pas, on était toujours à l'intérieur… Ou on sort, on fait une promenade et puis on rentre. Mais les Pères, comme ils s'intéressaient à connaître le coin où ils dirigeaient, l'esprit de la population, comment ces gens-ci sont… Donc le Père s'est beaucoup intéressé à moi, il m'a autorisé à sortir.

Je sors, je prends contact avec les vieux de chez moi. Je rentre. Je fais le rapport et j'ai commencé à écrire dans le journal que l'on appelait à l'époque *Kurus – La Croix*[77].

J'ai commencé à écrire, à parler de ce qui est *kanioka*. Mais quand je suis arrivé maintenant à Lubumbashi, vous voyez que j'ai eu cet esprit-là.

Alors un jour, je prends un congé et ça m'a intéressé de venir ici à Kinshasa pour rendre visite à ma famille. Je viens ici. C'est le même jour que Patrice (Lumumba) partait à Accra.

---

[76] B.C.K. = Compagnie du Chemin de Fer du Bas-Congo au Katanga.

[77] Kurus, Kurusu (La Croix). Les missionnaires scheutistes publiaient ce périodique en tshiluba à Luluabourg, à partir de 1914; à partir de 1932 il est doublé en langue otetela, et édité par les Pères passionistes.

Q. Ça c'est '58, '59 ?
R. Maintenant nous sommes en '58 parce qu'il a créé son parti MNC en '58 au mois d'octobre. Alors moi, au mois de novembre, j'étais ici, en '58… Il tient le tout premier meeting le 28 décembre '58. Mais les amis qui ont participé, qui ont assisté à ce meeting, quand ils revenaient, ils m'ont parlé que : " *Voilà ! L'homme qui est venu, qui a fait le meeting aujourd'hui, parlait de l'indépendance !* "
J'ai dit : " *Comment ?* "
Et ces amis-là, comment je les ai connus parce que quand je suis arrivé pour prêcher comme je suis apôtre…
Q. Déjà à cette époque-là ?
R. Bien sûr ! Moi, je suis un ancêtre et j'ai prêché jusqu'aujourd'hui. Et j'ai touché… Comme quand Dieu a fait sortir le peuple juif d'Egypte pour qu'il aille dans la terre de Canaan, il leur a demandé que chacun devait avoir telle partie, les enfants de telle famille devaient avoir telle partie…
Alors j'expliquais ça et je disais : " *Ces gens-là, Dieu leur a donnés des instructions, c'est-à-dire, s'il y a quelqu'un qui est esclave chez vous autant d'années, il faut quand même le laisser partir. Si vous avez pris un esclave marié, il faut le laisser partir avec sa femme. "*
Alors ces amis-là quand ils sont allés assister à ce meeting de Lumumba, ils sont venus me dire : " *Mais ce que vous nous disiez hier, que les gens qui étaient en esclavage autant d'années puissent quand même être libérés. Mais cet homme-là nous parlait que nous sommes des esclaves, il fallait que nous demandions l'indépendance et tout ça.* "
J'ai dit : " *Ah bon ! S'il a dit ça. Je veux le voir.* "
Je me suis forcé à rencontrer Patrice. J'ai eu l'entretien avec Patrice. Je lui ai expliqué que nous avons connu la relégation dans notre Eglise parce qu'on nous arrêtait, parce que nous n'étions ni protestants ni catholiques. On nous arrêtait, on nous emmenait en prison et tout ça. J'ai expliqué ça à Patrice. Patrice s'est beaucoup intéressé à ça. Il m'a dit : " *Vous allez être des nôtres ?* "
J'ai dit : " *J'accepte.* "
Il m'a désigné comme le responsable du parti au Kasaï.
Q. Le MNC au Kasaï ?
R. Le MNC au Kasaï. Je suis la première personne. Alors Kalonji Ditunga, lui aussi… comme il habitait la province, moi, j'étais à l'intérieur, il a eu le privilège

d'être élu président. Alors comme ça n'a pas bien tenu, c'est comme ça qu'il a fait son MNC-Kalonji. Ca faisait deux partis, deux ailes.
(…)
Q. Et vous diriez, puisque vous avez fait plusieurs choix dans votre vie : tout d'abord, vous avez rejoint l'église apostolique et puis la carrière politique avec Lumumba. Est-ce qu'il y a un lien quelque part avec l'éducation que vous avez reçue avant et le choix que vous avez fait dans votre vie après, politiquement et religieusement ?
R. Effectivement, ça m'a beaucoup aidé. Je viens de vous dire tout à l'heure que quand je prêchais ici à Kinshasa, quand je suis venu ici à Kinshasa, j'étais à Lemba, je suis venu rendre visite à la famille mais j'avais ma bible en mains.
C'est là où j'ai parlé du problème de l'indépendance qui est écrit dans la bible. J'ai trouvé que la politique avec la religion marche de pair. Ca franchement je vous le dis. J'ai ma petite bibliothèque : il y a beaucoup de livres religieux, de livres politiques et il y a des livres d'histoire, de droit.
Je trouve que ça marche de paire. Même dans la bible, vous voyez, Moïse ou bien David étaient en même temps religieux mais étaient hommes politiques.

7. Victorine
Q. Donc, tu n'as pas terminé l'école ménagère ?
R. Je n'ai pas terminé l'école ménagère. Il faut dire la vérité quand on parle de quelque chose.
Q. Tu as bien parlé, tu t'es développée d'une autre façon. Chacun suit sa voie !
R. Notre grand-père a dit : " *Laisse-la! La voie qu'elle est en train de suivre, elle-même sait où elle ira s'arrêter avec.* "
Jusqu'aujourd'hui dans ma vieillesse, je suis toujours cette voie-là. C'est ainsi qu'on s'est mis à venir me solliciter. Des Blancs me sollicitaient. Je me suis mise à faire de la publicité. J'ai fait une publicité pour la Sedec[78]…
Q. Tu es devenue quelqu'un pour les photos ?
R. Je suis devenue quelqu'un pour les photos. J'ai fait la publicité d'une boisson comme ça – j'étais encore jeune. J'ai fait la publicité pour une boisson dont le nom était Cherry. On a mis cette publicité dans les rues. On est venu me

[78] Sedec = Société de commercialisation des produits locaux des Huileries du Congo Belge (HCB).

chercher encore pour une publicité – de quoi encore ? – du vélomoteur Solex. Et on l'a encore placée dans toutes les rues.
On est encore venu me chercher… Mon père s'en a rendu compte, mon père m'a dit : " *Tu ne veux pas d'école ? Toi, tu ne veux que toutes ces choses ?* "
Mais il a vu que ces choses se transformaient encore et encore.
Un autre jour, nous étions simplement chez nous, des gens sont arrivés. Nous avons vu une voiture arriver – les voitures des Américains, pas celles des Belges, ces grosses-là. Elle s'est arrêtée. Des Blancs en sont descendus avec deux chauffeurs. L'un des chauffeurs s'appelait Laurent Nasibu et l'autre chauffeur son nom était Emile. Ils ont dit : " *Bon ! Nous sommes venus chercher Vicky !* "
On m'a appelée : - " *Qu'y a-t-il ?* "
- " *Oh ! Il y a des Blancs, ils veulent qu'une femme apprenne à conduire une voiture… Parce qu'ici dans votre pays il n'y a pas encore de femme qui conduise une voiture.* "
Mon père a dit : " *Quelle affaire ! Elle, elle va aller conduire une voiture ?* "
Moi, je les ai entendus et je suis vite sortie. Ces Blancs m'ont prise, ils m'ont emmenée… pour m'enseigner. Heureusement que moi aussi je me suis appliquée. J'ai commencé à apprendre le métier de chauffeur. J'ai appris le métier de chauffeur en une semaine. Je n'ai même pas fait une semaine, j'ai fait seulement trois jours. Le commissaire-là m'a dit : " *Comme aujourd'hui, ils vont faire l'examen…* "
Et moi, j'ai dit : " *Je dois le faire !* "
Il a dit : " *Tu ne peux pas ! Tu dois accomplir une semaine.* "
J'ai dit : " *Même aujourd'hui, je suis capable de le faire !* "
Je lui ai lancé un défi. Il a dit : " *Bon ! Dans ce cas, essaie !* "
(…) Nous avions là trois femmes blanches, six hommes. Ces hommes cherchaient à apprendre le métier de chauffeur. Et un Blanc. Mais je ne te mens pas, maman, ce que Dieu a déjà écrit reste écrit. Moi, j'étais la première à prendre la voiture, j'y suis allée. On m'a dit : " *On a mis ces piquets en bois pour que tu fasses marche arrière. Que tu les serpentes.* "
Et moi, j'ai pris la voiture. J'y suis allée. Je suis allée de l'avant, je fais marche arrière. Douze piquets – il y en avait douze. J'ai commencé avec le premier, le

deuxième, le troisième, le quatrième, le cinquième et puis je suis allée jusqu'au bout, au douzième…
On m'a dit : " *Va encore de l'avant !* "
Je suis passée par tous ces chemins. J'ai vu le commissaire venir vers moi, il tapait des mains : " *Quelle affaire !* "
J'ai réussi l'examen. Je me suis assise. Il m'a dit : " *Assieds-toi !* "
Une femme blanche a essayé. Elle a renversé deux piquets en bois. Une autre a essayé. Elle a renversé deux piquets en bois. Un autre a essayé… La femme blanche s'est mise à pleurer. Parmi les hommes qui étaient venus passer l'examen, deux hommes ont réussi ainsi qu'une femme blanche.
On nous a pris et on nous a emmenés dans un bureau. Nous sommes allés passer l'examen – quel examen encore ? – l'examen théorique. On nous a montré sur un tableau. On nous a posé des questions. J'ai tout réussi.
Alors ces Blancs qui étaient venus, ont publié dans les journaux, là ils l'ont mis : " *Une femme congolaise première conductrice* "
La nouvelle s'est propagée. Elle est partie jusqu'en Europe. Quand elle est arrivée en Europe, les Blancs qui étaient restés en Europe ont souhaité que j'y aille. Mais comme le commissaire qui m'avait examinée – tu vois quand j'étais jeune fille, trop de charme, à ne pas négliger – ce commissaire a dit : " *Moi, je me tuerais pour toi !* "
Mais moi, j'ai dit : " *Non ! Je suis venue ici pour une formation… je ne suis pas venue pour ce (genre) d'histoires !* "
Là, j'étais stricte. Il a dit : " *Puisqu'il en est ainsi, tu n'iras pas en Europe !* "
Je ne sais pas si je me suis bien expliquée.
Q. Maman, apprendre le métier de chauffeur, était-ce dans le projet d'exercer le métier ou es-tu restée dans la publicité, as-tu juste ajouté un plus ?
R. Ce n'était pas pour exercer le métier. Les (Blancs) sont venus avec un projet qu'ils voulaient réaliser. Comme je l'ai entendu dire aux Etats-Unis, dans une Maison africaine (centre culturel sur l'Afrique), on a mis ma photo sur tout un mur. Ils voulaient prouver quelque chose. Et pour cela, ils m'ont récompensée en me donnant du travail. Un poste de caissière à la Sedec.
Q. Tu es parmi les premières caissières de la Sedec ?
R. Parmi les premières caissières à la Sedec. On a pris mes photos, on en a fait… tu vois, comme on le fait avec la vaisselle. On a mis mon visage sur les assiettes,

les couteaux. On l'a mis sur tellement d'objets si bien qu'on l'a aussi mis sur des tissus sur lesquels étaient écrits les calendriers.
Eh ! On utilisait ces tissus comme des calendriers avec mon visage dessus. Moi, je ne m'en rendais pas compte mais cela faisait plaisir à beaucoup de gens. Mon père était content et a dit : " *Là, il vaut mieux que je cherche à t'acheter une voiture.* "
Les hommes n'en voulaient pas, ils étaient contre… Tous les hommes, vraiment ! : " *Comment toi, une femme, tu peux conduire ?* "
Ce que maman (Marcella) disait sur les hommes, c'est vrai. Toi qui veux savoir pourquoi nous avons revendiqué l'émancipation, que nous l'avons menée si loin avec tes mamans. A cause des hommes qui voulaient mater les gens (les femmes).
Q. Vous brimer ?
R. Brimer vraiment ! Ils ont jeté des tracts. Ils ont dit : - " *Si elle essaie dans la rue, nous allons l'écraser !* "
- " *Si elle essaie…* "
Et puis j'ai continué de conduire parce que moi, j'ai les yeux durs (je n'ai pas froid aux yeux). Je conduisais et il y en avait un qui est venu me doubler violemment, il dépasse et freine brusquement pour que je le cogne. Mais moi, s'il freine, moi aussi je freine.
Je conduisais avec beaucoup de maîtrise. Tu sais, depuis '55 jusqu'aujourd'hui, je n'ai jamais fait un seul accident. Mais j'ai eu un petit problème à Bruxelles. J'ai cogné une voiture à un feu rouge.
Q. La seule fois…
R. La seule fois. Alors on m'a convoquée. Je suis allée là-bas (police). Quand ils m'ont vue avec leur diplôme, parce que ce diplôme, je l'ai jusqu'aujourd'hui. Je l'avais, je circulais toujours avec. Il existe toujours. Alors quand je suis allée là-bas, ils ont dit : " *Ici, tu dois entrer en prison deux mois. As-tu un permis ?* "
J'ai dit : " *Je n'ai pas de permis.* "
Ils ont dit : " *Tu entreras en prison deux mois. Quand tu en sortiras, tu seras jugée. Parce qu'ici chez nous, on ne conduit pas une voiture sans permis. Ici,*

chez nous, on ne conduit pas une voiture sans permis parce qu'ici, ce n'est pas le Congo ! Ezalaki na 72[79]*. Douze ans après l'indépendance. "*

8. Julienne

Q. Ainsi disons que vous faisiez cinq ans d'école primaire et puis vous alliez à Saint-Pierre pour faire les trois ans de Ménagère ?

R. Donc, j'ai terminé en '49 et en '50, j'ai commencé (le métier de) maîtresse. Nous étions les premières maîtresses au quartier Christ-Roi[80]. A l'époque, *La Nouvelle Cité* (Ngiri-Ngiri) commençait du Pont Kasa-Vubu (Cabu) jusqu'à la rue Movenda.

Mes parents sont venus habiter à *La Nouvelle Cité* dans (la rue) Bondo au n°4. C'est cela qui m'a permis d'être maîtresse à Christ-Roi, puisque j'habitais là-bas.

(…)

Q. Et quand tu as quitté ton travail de maîtresse, raconte-nous un peu la suite de ta carrière.

R. A l'époque, c'était après ta carrière de maîtresse, lorsque tu te maries, si tu veux continuer, tu continues. J'ai travaillé de '49 à '51. Je me suis mariée en 1951. J'ai fait un mariage religieux. On m'a confié des responsabilités à l'Eglise. Et puis, comme le Père Germain était à Saint-Paul, il m'a confié l'entière responsabilité de la paroisse en '56. Enseigner la catéchèse. Les femmes qui devaient se marier, je les enseignais. Elles passaient une semaine de formation chez moi à la maison pour se préparer au mariage. Comme la paroisse n'avait pas de religieuses, j'ai créé une école gardienne et un foyer social qui étaient au compte de l'Action féminine catholique. Par la suite, on m'a nommée responsable du Mouvement familial Action féminine catholique pour tout le diocèse. J'en suis restée responsable jusqu'en 1966. Pour la formation des jeunes, la formation des couples. Préparer les jeunes couples à éduquer leurs enfants.

A notre époque, il y avait des évolués. Un évolué était quelqu'un qui avait étudié et avait une bonne position professionnelle. Et pour que quelqu'un devienne (obtienne une carte d') évolué, on faisait une enquête.

---

[79] Traduction: "C'était en 72".

[80] La paroisse Christ-Roi, fondée en 1951, se situe dans la Zone Kasavubu, à Kinshasa.

C'est ainsi que nous, les maîtresses, nous allions inspecter les maisons. Les femmes des hommes qui voulaient devenir évolués venaient chez nous apprendre comment faire la cuisine, comment entretenir la maison, comment faire la lessive, comment repasser… Une formation complète. Alphabétisation, français, savoir-vivre.
Pour que l'enfant d'un évolué puisse entrer au collège (réservé aux enfants blancs), nous allions inspecter la maison de ses parents.
Au début, nous étions à Gambela[81] et c'était loin. C'est ainsi qu'on m'a confié la responsabilité d'ouvrir un foyer à Bambili 88 à Ngiri-Ngiri.
Q. Comment ensuite tu as fait une carrière politique ?
R. Comme j'étais dans toutes ces activités déjà, j'étais très connue partout. J'habitais maintenant Bandalungwa[82] et étais responsable du Mouvement familial Action féminine catholique pour toute la ville de Kinshasa. Et quand madame Lihau est devenue ministre, elle nous a appelées, tous les cadres féminins – ta maman également. Elle (ta maman) me faisait souffrir : " *La responsable des prêtres ! La responsable des prêtres !* "
Nous étions, elle et moi, toujours en discussion ! Et alors madame Lihau nous a appelées dans son bureau : " *Ainsi toi, maman, installe-toi ici dans mon bureau, pour m'aider dans certaines tâches.* "
Il y avait la guerre à Kisangani[83]. Les gens sont morts pendant la rébellion et ont laissé des orphelins. Il fallait faire quelque chose pour eux. J'étais dans ce bureau pour enregistrer toutes ces choses. Et puis, nous sommes allées à Kisangani visiter ces orphelins. A notre retour, ta maman a dit : - " *Le président souhaiterait que toutes les femmes adhèrent au MPR !* "
- " *Nous devons adhérer à ça ! Mais nous ne connaissons même pas ce Mobutu ! Qu'allons-nous y faire ?* "
(…) Nous nous sommes toutes concertées. Nous sommes allées chez Maman Kinda-wai. On m'a nommée responsable du Groupe des Dix des mouvements des femmes pour préparer un congrès en vue de créer notre Union des Femmes congolaises.

---

[81] L'actuel Rond Point Gambela. C'était également le nom d'une localité en Ethiopie que la Force Publique a conquise sur les Italiens, en 1941.
[82] Bandalungwa, quartier de Kinshasa, à l'est de Kintambo.
[83] Allusion à la rébellion des années soixante-quatre.

Nous devions choisir celle qui prendra la parole là-bas où nous allions. Elles-mêmes, les femmes, m'ont choisie moi et maman Marie Marthe, une protestante. Madame Lihau a aussi demandé une audience pour nous. Nous sommes allées chez le président. Celle qui a provoqué tout ce mouvement, c'était ta maman. C'est grâce à elle que nous sommes allées nous entretenir avec le président.
Quand nous sommes arrivées là-bas, comme on m'avait choisie, j'ai dit : " *Maman Marie-Marthe, toi, tu parles la première, tu es l'aînée.* "
Elle a parlé et puis moi aussi j'ai pris la parole : " *Bien que nous soyons venues vous rencontrer, sachez que nous sommes déjà organisées. Toutes les femmes que vous voyez ici appartiennent à des mouvements. Nos mouvements ne peuvent pas disparaître parce que nous sommes avancées dans leur organisation. Papa, nous sommes venues mais certaines parmi nous ne vous connaissent même pas. Notre préoccupation, c'est que nos organisations fonctionnent. Les faire disparaître nous cause beaucoup de préoccupations. Et qu'attendez-vous de nous ?* [84]"
Le président a dit : " *Que chacune de vous m'explique les objectifs de son mouvement.* "
Et chacune a pris la parole.
Après cette audience, le président a envoyé ta maman, - maman Joséphine -, maman Atembina et Mungul-Diaka, qu'ils viennent demander à papa Lofonge, mon mari, pour que j'adhère au MPR. C'était le 1er mai 1967. Eux, ils ont un peu traîné avant de venir. Après un matin, j'ai vu Kande Jean-Jacques venir à la maison. J'étais sous la douche. Papa Lofonge a dit : - " *Maman, nous avons un visiteur.* "
- " *Quel visiteur est encore ce visiteur qui nous arrive ?* "
- " *Maman, papa (président) a envoyé Jean-Jacques pour que te demande d'adhérer au MPR.* "
J'ai dit : " *Moi, je ne connais rien à la politique !* "
Et Jean-Jacques m'a dit : " *Ecoute ! Le président m'attend au téléphone pour que je lui donne ta réponse.* "

[84] Ces organisations confessionnelles seront effectivement supprimées en 1972 et incorporées dans le parti unique de Mobutu, le MPR.

Il a sans doute envoyé Jean-Jacques parce que ce dernier était avec mon petit frère Dongo. Ils travaillaient ensemble. Il s'est dit que, puisqu'il travaillait avec Dongo, il viendrait chez moi avec force.
Il a dit : " *Maman, prépares-toi ! Demain le 2 mai, nous allons sur le bateau présidentiel. Ce sera le premier congrès du MPR*[85]*, du parti.* "
Après le départ de Jean-Jacques Kande, maman Atembina, ta maman et Mungul-Diaka sont venus. Je leur ai dit : - " *Merci ! Kande est déjà passé m'en parler.* "
- " *Dans ce cas, sois prête demain à neuf heures. Nous viendrons te prendre.* "
A neuf heures, ta maman et maman Atembina sont venues me chercher et nous sommes allées créer le MPR au premier congrès sur le bateau présidentiel.

11. ACTIVITES CULTURELLES

Dans les 'Centres extra-coutumiers[86]*' et les postes de Mission, les mouvements de jeunesse, conduits par les missionnaires, dans ou en dehors du cadre de l'école, étaient florissants pendant les années cinquante. Mais les cercles culturels dans les paroisses ou sous la direction de l'Administration des Affaires Indigènes, étaient déjà actifs dans la deuxième partie des années trente. Des représentations théâtrales étaient très en vogue et appréciées par un public plus large. Nos interviewés, n'en parlent pas à l'exception d'une personne très engagée dans les associations féminines. A coté de ce cadre institutionnel il existait un grand nombre d'associations corporatives féminines et masculines, professionnelles ou récréatives.*

4. Joséphine

Q. Et alors tu as continué à être une monitrice ou bien … ?
R. Alors j'ai vu que je préférais rester à la maison. Quand je suis restée à la maison, je suis entrée dans une association créée par madame Sabine, une blanche et madame Vergoeven.
(…)
Q. C'était quand ? Tout cela se passe avant l'Indépendance ?

---

[85] M.P.R., Mouvement Populaire de la Révolution, parti unique fondé par Mobutu et qui a dominé le pays jusqu'en 1990.
[86] Les 'Centres extra-coutumiers' étaient des entités administratives qui, dans les villes (d'abord appelés 'cités indigènes') ou éparpillés à l'intérieur, regroupaient des populations composées de provenance ethnique diverse, sous l'autorité des chefs installés par l'administration territoriale.

R. Tout cela se passe avant l'indépendance…Madame Vergoeven, son mari était peut-être commissaire de District à l'époque des Flamands. Madame Vergoeven et madame Sabine recherchaient des femmes africaines pour les encadrer. Elles ont créé le Mouvement pour l'Emancipation de la femme africaine.
C'est ainsi que je suis entrée dans cette association, ainsi que maman Lisanga, les Gertrude Djamany et Régine Mosiango et d'autres amies que nous avions à l'époque. Nous sommes entrées dans cette association qui se réunissait au Home des Mulâtres. Juste au moment où nous faisions cette association de l'émancipation de la femme, beaucoup de mouvements sont apparus…
C'est ainsi que madame Sabine, elle nous a initiées à beaucoup de choses – les Blancs ont souvent un bon cœur. Elles nous ont initiées à beaucoup de choses telles que le savoir-vivre, comment tu peux vivre chez toi, toi et ta famille et tes enfants, etc.

6. Bruno

Q. S'il y avait un cours d'histoire ça parlait du Congo ? Est-ce qu'il y avait un lien entre la vie congolaise de cette époque-là et ce qu'on enseignait ?
R. Oui, exactement, ils s'intéressaient beaucoup à enseigner l'histoire, mais l'histoire de chez eux. (rires) Le roi Baudouin, le roi ceci… ça on enseignait. Mais c'est pourquoi je vous ai dit que le Père s'est intéressé à moi parce qu'il voulait connaître aussi l'histoire du coin.
C'est comme ça qu'il me faisait sortir clandestinement. Je partais et je rentrais pour lui faire des rapports. Entre-temps, j'écrivais même dans les journaux. Le journal *Kurus*…
Ils voulaient aussi connaître l'histoire du coin. Comme ils le faisaient avec moi. La Mission Saint-Jacques était dans notre territoire, alors ils s'intéressaient aux gens locaux.
*Q***.** Et donc dans cette revue-là, *Kurus*, on pouvait écrire des choses de l'histoire kanioka.
R. Exactement dans ce sens-là.

7. Victorine

Q. Tu as fui l'école ?

R. Je me suis mise à m'intéresser aux associations. C'est-à-dire que je ne m'intéressais plus beaucoup à l'école. Je m'intéressais - comment dirais-je ?- aux associations scolaires. Quand j'apprenais qu'aujourd'hui il y a une réunion là-bas, nous allions. Donc jusqu'aujourd'hui, cela est resté.

Q. Toi tu aimais les associations ?

R. J'aimais les associations. Qu'un homme se présente pour m'épouser ; moi, je ne voulais pas. Mon problème, c'était (participer aux) associations et aux autres choses. C'est ainsi que souvent je n'étudiais pas. Je ne faisais que suivre mes projets-là. C'est pourquoi tout ce qui touchait l'école ménagère… Quand on parlait d'une réunion, j'y allais, quand on parlait de l'école, je fuyais. Quand on disait qu'il y avait une réunion, j'allais d'abord à la réunion, je laissais tomber l'école.

J'en revenais et les gens le racontaient à mon père. Notre grand-père a dit : " *Regarde ! Tous les enfants ne se ressemblent pas. Ne t'imagine pas que tous tes enfants-là iront dans un bureau !* "

Parce que les grands-parents s'imaginaient comme nous étions en train d'étudier, nous irons dans le bureau, nous y travaillerons : " *Ne t'imagine pas que tous tes enfants comme tu les as élevés …* "

Et puis ma petite sœur était déjà passée monitrice. Moi je pataugeais. Si j'apprends qu'il se passe quelque chose là-bas, il faut que j'y aille. C'est ainsi que mon père a fini par me laisser faire, il s'est rendu compte que ce que je faisais le dépassait un peu.

Jusqu'au jour où des Blancs sont venus ici, ils sont venus chercher une femme – là nous sommes déjà en '55…

12. APPRECIATIONS PAR L'INTERVIEWE DE L'EXPERIENCE SCOLAIRE

Habituellement, les appréciations et les souvenirs de la période scolaire sont positifs chez nos interviewés. Il n'y a pas de réaction prononcée contre l'état colonial. On sait que le système scolaire colonial visait en premier lieu une éducation de masse, mais qu'eux-mêmes sont la preuve qu'une ascension et une réussite professionnelles et individuelles restaient possibles. Ils sont conscients du fait que l'influence des missionnaires accentuait la présence et même la

prépondérance du facteur religieux dans l'éducation, mais ils ne s'en plaignent pas, au contraire, on estime qu'une formation morale est un élément essentiel dans la formation scolaire. On pense aussi que les filles recevaient une formation au rabais et n'étaient pas bien préparées à la vie moderne et citadine. D'autre part, on doit constater que les trois femmes interrogées ont fait une carrière professionnelle importante et indépendante.

2. Essanga

Q. Quel a été le processus de 1910 à 1950 ? Au moment où vous vous allez à l'école, vous êtes au bout d'un cycle qui s'est fait et qui aboutit à des personnes qui sont mieux formés ?

R. Remarquez que, depuis l'Etat Indépendant du Congo jusqu'à pratiquement les années '30, il n'y avait que de l'EAP[87] ce qu'on appelle ces écoles d'apprentissage pédagogique. L'école primaire durait seulement cinq ans. Au deuxième degré, on allait vers des écoles de métiers et des arts.

Ce n'était pas tellement avantageux pour nous parce qu'enfin les gens (colonisateurs) disaient que c'était l'éducation des masses. Mais non !

4. Joséphine

Q. Maman Joséphine, donc si on regarde bien, dans ces écoles moyennes où vous étudiiez, on ne vous formait que pour être les femmes des évolués. Mais c'est quoi, 'un évolué' ?

R. Les 'évolués' à l'époque, c'étaient des hommes qui avaient bien fait leur classe et qui travaillaient dans de bons postes, ils avaient du savoir-vivre, ils étaient biens, ils avaient bien étudié. Ils étaient à peu près comme les Blancs, disons-le comme ça. C'est pour cela qu'on les appelait 'les évolués'.

Cela voulait dire : tu verras sa manière d'être, sa façon de s'habiller, sa façon de se tenir. Tu entres dans sa parcelle, dans son foyer, tu ne verras pas de grande différence entre lui et le Blanc. On les appelait 'les évolués'.

Q. Et alors quand vous étudiiez dans ces écoles moyennes ménagères, vous étiez des jeunes filles qui dépassiez d'autres jeunes filles ? Vous étiez à un autre

[87] E.A.P. = Ecole d'Apprentissage Pédagogique, prépare en deux années post-primaires, les candidats à enseigner en première et deuxième année de l'école primaire. Essanga élargit la signification de la dénomination pour indiquer la situation de rabais de l'enseignement féminin. L'E.A.P. n'a été introduit que par le Programme de 1948.

niveau ? Quel était votre espoir ? Epouser des évolués ou bien chercher un travail? Enfin, quel était votre projet ?
R. Quand nous grandissions, chacune avait ses pensées. Certaines attendaient d'avoir un mari évolué. Se marier avec un homme bien. Rester bien dans son foyer. Accoucher des enfants. Vivre ensemble bien.
D'autres étudiaient, espéraient travailler. Certaines d'ailleurs avaient été choisies pour aller apprendre le travail d'infirmière. Maman Limaya, maman Joséphine Mayakapongo, d'autres femmes. Elles sont devenues infirmières. Elles sont allées apprendre ce métier.
D'autres encore ont préféré devenir des religieuses. Chacune avait ses pensées pour ce qu'elle voulait faire : " *Je veux travailler. " " Je veux me marier. " ou "Je veux devenir religieuse.* "
Mais moi, je n'avais qu'une seule pensée : celle de travailler. Travailler comme certaines amies travaillaient à cette époque-là.

5. Bernard
Q. [La formation scolaire féminine de qualité] Vers quelles années par exemple ?
R. Avec l'indépendance. En tout cas, à Kisangani, c'est avec l'indépendance. Par contre, ici à Kinshasa, vous aviez déjà de grands centres comme Mbanza-Boma[88], comme Matadi où les Sœurs recevaient des jeunes filles qu'elles formaient. D'ailleurs à Lubumbashi, il y avait Luishia[89] pour la formation des cadres au féminin.
Lorsqu'on a créé l'Université Lovanium[90], les premières filles congolaises qui sont entrées là-bas sont venues soit de Kinshasa ici, soit de Lubumbashi. Mais de Kisangani pratiquement pas. C'est plus tard, plus tard. Ou alors il fallait être enfant, fille de militaire envoyé à Lubumbashi ou ici à Kinshasa pour avoir cette chance-là. Non ! Les filles n'étaient pas bien préparées.

[88] Les religieuses du S. Cœur y avaient un 'Pensionnat pour évoluées', fondé en 1946, et une école primaire et ménagère.
[89] Luishia à 87 km de Lubumbashi, Territoire de Kambove, créé en 1950 sur initiative privé.
[90] Lovanium: Université catholique, fondée en 1954 à Kimwenza, faubourg de Kinshasa, comme émanation de l'Université catholique de Louvain (Belgique).

6. Bruno

Q. Si moi, je me mets à votre place à l'époque, je ne peux même pas parler ma propre langue… Pour qui se prennent-ils, ces gens ? Ca ne vous choquait pas ? Il n'y avait pas de résistance contre ce système imposé ? Tout le monde devait aller à l'école ? C'était obligatoire ?

R. C'était obligatoire. D'ailleurs, on arrêtait même les gens pour les forcer à aller à l'école. Mes parents me cherchaient partout : " *Vous devez aller à l'école !* " Même les missionnaires le faisaient.

Q. Et ça ne provoquait pas de résistance ?

R. Non ! Tout le monde s'intéressait à faire des études.

Q. On voyait ça comme quelque chose de bien ?

R. De bien. Les gens trouvaient ça vraiment comme quelque chose de bien.

Q. Y avait-il une réaction contre ce pouvoir colonial, cette présence ?

R. Non ! Catholiques et protestants ont été reconnus mais les autres Eglises ont été malmenées terriblement. On a connu des relégations. On reléguait les gens dans les villages, même en Zambie et partout ailleurs. Parce que les catholiques et l'Etat ne formaient qu'un.

Quand nous avons eu l'indépendance, moi, je me suis intéressé au problème de Dieu, surtout pour l'éthique, pour la morale.

Ça se complète bien parce que - j'insiste- il faut de la morale. Moi, j'ai créé moi-même mon parti politique. Je suis chef d'un parti politique dénommé Mouvement pour la Libération des Consciences – MLC[91].

J'ai dit : " *Ce qui tue le Congo, c'est l'absence de la conscience. C'est l'inconscience caractérisée dans notre pays. C'est ça qui est à la base de la crise que nous connaissons*. "

Il faut de l'éducation. Il faut éduquer le peuple parce qu'il n'y a pas de morale. C'est le problème : il n'y a pas d'éthique.

Il y en a qui viennent aujourd'hui parler de la Table ronde, ceux qui n'ont même pas été à la Table ronde. Alors qu'est-ce que j'ai fait ? J'ai pris la brochure avec

[91] Mouvement pour la libération des consciences, Lingwala-Kinshasa. Reconnu parti politique en 2005. Il se situe dans le Mouvement Lumumbiste.

le roi Baudouin en tête : " *Ceux qui se disent pionniers de l'indépendance, où sont-ils ? C'est là parce que la liste est là. Ils ne sont pas dedans.* [92]"
J'ai subi aussi des règlements de compte par des amis. Ils m'ont trouvé l'homme le plus dangereux parce qu'ils voulaient tricher. Moi, j'ai dit non. C'est ça qui fait que je ne suis nulle part dans la transition[93]. Moi, j'ai commencé la politique très, très tôt. J'ai été député cinq fois. D'abord au début, il y avait des élections. Après Commissaire du peuple quand Mobutu est arrivé. J'ai été même membre du Comité central du MPR avec son père. Nous étions logés dans la même chambre, nous étions ensemble. Si vous avez le temps, je peux chercher les photos.

[92] Lui-même était présent à la Table ronde à Bruxelles en tant que suppléant dans la délégation MNC-Lumumba.
[93] Il s'agit de la transition politique entre Mobutu et l'actuelle législature sorti des élections de fin 2006.

Références

Briffaerts, J., 1999, De Schoolstrijd in Belgisch Kongo (1930-1958), dans E. Witte, J. Degroof, & J. Tyssens, *Het schoolpact van 1958. Ontstaan, grondlijnen en toepassing van een Belgisch compromis – Le pacte scolaire de 1958. Origines, principes et application d'un compromis belge,* Bruxelles, VUB Press, 331-358.

Briffaerts, J., M. Depaepe & P. Kita Kyankenge Masandi, 2003a, Das koloniale Schulbuch und die Spannung zwischen pädagogischer Überlieferung und didaktischer Innovation. Meta-Reflexionen über drei Fallstudien zu von Missionare verfassten Lesebüchern in Belgisch-Kongo, 1910-1950, dans E. Matthes & C. Heinze, *Didaktische Innovationen im Schulbuch,* Bad Heilbrunn/Obb., Verlag Julius Klinkhardt, 221-232.

Briffaerts, J., M. Depaepe & P. Kita Kyankenge Masandi, 2003b, Erziehung und Unterricht in Belgischen Kongo, dans E. Matthes & C. Heinze, *Didaktische Innovationen im Schulbuch,* Bad Heilbrunn/Obb., Verlag Julius Klinkhardt, 283-300.

Briffaerts, J., 2004, *Als Kongo op de schoolbank wil…: Pedagogische realiteit in een koloniale context. Een onderzoek naar onderwijspraktijken in het lager onderwijs in Belgisch Kongo (1925-1960),* Katholieke Universiteit Leuven, thèse de doctorat, inédit.

Briffaerts, J., 2005, Beschavingswerk in Belgisch Kongo, dans M. Depaepe, F. Simon & A. Van Gorp, *Paradoxen van pedagogisering. Handboek pedagogische historiografie,* Leuven/Voorburg, Acco, 177-191.

Ceuppens, B., 2003, *Congo Made in Flanders? Koloniale Vlaamse visies op 'blank' en 'zwart' in Belgisch Congo*, Gent, Academia Press.

Cuban, L., 1993, *How teachers taught: constancy and change in American classrooms*, 1880-1990, New York, Teachers College, Columbia University.

Dembour, M-B., 2000, *Recalling the Belgian Congo: conversations and introspection*, New York, Berghahn Books.

Depaepe, M., F. Debaere & L. Van Rompaey, 1992, Missionary education in the Belgian Congo during the colonial period (1908-1960), *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft. Nouvelle Revue de Science Missionaire*, 48, 4, 265-280.

Depaepe, M. & L. Van Rompaey, 1995, *In het teken van de bevoogding. De educatieve actie in Belgisch-Kongo (1908-1960),* Leuven/Apeldoorn, Garant.

Depaepe, M., 1998, 'Rien ne va plus...' The Collapse of the Colonial Educational Structures in Zaïre (1960-1995), *Education and Society. International Journal in Education and Sociology*, 16, 1, 37-53.

Depaepe, M., K. Dams, M. De Vroede, B. Eggermont, H. Lauwers, F. Simon, R. Vandenberghe, & J. Verhoeven, 2000, *Order in Progress. Everyday Educational Practice in Primary Schools: Belgium, 1880-1970,* [Studia Paedagogica, New Series, vol. 29]. Leuven, Leuven University Press.

Depaepe, M., J. Briffaerts, P. Kita Kyankenge Masandi & H. Vinck, 2003, *Manuels et chansons scolaires au Congo Belge*, [Studia Paedagogica, New Series., vol. 33], Leuven, Leuven University Press.

Depaepe, M., 2005, (2006²), Geen ambacht zonder werktuigen. Reflecties over de conceptuele omgang met het pedagogisch verleden, dans M. Depaepe, F. Simon & A. Van Gorp, *Paradoxen van pedagogisering. Handboek pedagogische historiografie,* Leuven/Voorburg, Acco, 23-71

Fabian, J., 2003, Forgetful remembering: A Colonial Life in the Congo, *Africa. Journal of the International African Institute*, 73, 4, 489-504.

Ferguson, D. L. & P. M. Ferguson, 1995, The interpretive view of special education and disability: the value of telling stories, dans T. M. Skritic, *'Disability and Democracy. Reconstructing (special) education for postmodernity.',* New York, Teachers College Press.

Jewsiewicki, B., 1985, *Récits de vie et mémoires: vers une anthropologie historique du souvenir*, Québec/Paris, Safi/L'Harmattan.

Jewsiewicki, B., Elikia M'Bokolo; Ndaywel è Nziem & Sabakinu Kivilu, 1993, *Naître et mourir au Zaïre: un demi-siècle d'histoire au quotidien,* Paris, Karthala.

Jewsiewicki, B., 2002a, De la vérité de mémoire à la réconciliation. Comment travaille le souvenir ? *Le débat*, n. 122, novembre-décembre, 63-77.

Jewsiewicki, B., 2002b, Vers une impossible représentation de soi, *Les temps modernes*, n. 620-621, 101-114.

Kita, P., 1982, *Colonisation et enseignement*, Bukavu, Editions du Ceruki.

Kita Kyankenge Masandi, P., 2004, Lente éclosion de l'enseignement secondaire au Congo Belge: Histoire d'un enjeu politique, dans M. D'hoker & M. Depaepe, *Op eigen vleugels. Liber Amicorum Prof. dr. An Hermans,* Antwerpen/Apeldoorn, Garant, 107-119.

Kita Kyankenge Masandi, P., & M. Depaepe, 2004, *La chanson scolaire au Congo Belge. Anthologie*, Paris, L'Harmattan.

Popkewitz, T.S., M.A. Pereyra & M.B. Franklin, 2001, *Cultural History and Education. Critical Essays on Knowledge and Schooling,* New York/London, Routledge Falmer, 3-42.

Vansina, J., 1994, *Living with Africa,* Madison, Wisconsin University Press.

Vinck, H., 1995, The Influence of Colonial Ideology on Schoolbooks in the Belgian Congo, *Paedagogica Historica*, 31, 355-406.

Vinck, H., 1999, Livrets scolaires coloniaux. Méthodes d'analyse et herméneutique, *History in Africa,* 26, 379-408.

Vinck, H., 2002, A l'école au Congo Belge. Les livres de lecture de G. Hulstaert de 1933-1935. Introduction et textes, *Annales Aequatoria,* 23, 21-196.

Vinck, H., 2004, The Whiter the Better. African Colonial Schoolbooks: A path to a new Identity, dans Eva Matthes & Carstens Heinze, *Interkulterelles Verstehen und kulturele Integration durch das Schulbuch? Die Auseinandersetzung met dem Fremden*., Bad Heilbrunn/Obb., Verlag Julius Klinkhardt, 271-297.

Annales Æquatoria 27(2006)103-126
Stanislas Lufungula Lewono

LES ABUS DE L'EXPLOITATION DU CAOUTCHOUC
Le cas des chefs Bonkosi et Boyenge de la Chefferie de Lingoy au Congo belge

Résumé
Le caoutchouc sylvestre fut une des premières ressources de l'Etat Indépendant du Congo. Les victimes ont eu recours à des révoltes sanglantes, rarement à des solutions modérées, comme le firent les Lingoy vers 1908. Les Lingoy envoyèrent des émissaires auprès des autorités de l'Etat à Coquilhatville. L'auteur de l'initiative et le chef de la délégation, Bonkosi Itsindela, fut récompensé au terme de la mission en héritant de façon non orthodoxe des rênes de la chefferie. A sa mort en 1914, son fils Gustave Boyenge lui succéda à la faveur de la popularité de son père. Il resta en place jusqu'à 1952, lorsqu'il fut contraint d'abandonner définitivement le pouvoir au président du tribunal de Balondo.
Mots-clés: Caoutchouc; Lingoy; révoltes; Bonkosi Itsindela; Gustave Boyenge; Balondo; Mongo

Abstract [Rubber and abuse: The cases of chiefs Bonkosi and Boyenga in Lingoy, the Belgian Congo]
Woodland rubber was one of the first financial resources of the Congo Independent State. The victims resorted to bloody revolts, seldom to moderated solutions, as did the Lingoy in 1908. They sent an emissary to the authorities of the State in Coquilhatville. The author of the initiative and leader of the delegation, Bonkosi Itsindela, was rewarded at the end of the mission, taking power over the chiefdom in a non-orthodox way. Because of his popularity, his son Gustave Boyenge succeeded him in 1914, and reigned up to 1952. Afterwards, he was constrained to give up his function to the president of the court of Balondo.
Key words: Rubber; Lingoy; revolts; Bonkosi Itsindela; Gustave Boyenge; Balondo; Mɔngɔ

Le caoutchouc sylvestre fut une des premières ressources de l'Etat Indépendant du Congo. Cependant son exploitation charria des abus dont la cruauté et l'horreur engendrèrent des réactions virulentes, les unes intéressées, les autres objectives à travers le monde, y compris au Congo même, où les victimes recoururent à des révoltes sanglantes, rarement à des solutions modérées, comme le firent les Lingoy vers 1908.

En effet, pour obtenir l'arrêt immédiat et définitif des atrocités leur infligées par des soldats et agents chargés de la récolte du caoutchouc chez eux, les Lingoy envoyèrent plutôt des émissaires auprès des autorités de l'Etat à Coquilhatville (actuel Mbandaka), au lieu de se livrer à des actes de violence.

Malheureusement ils obtinrent un résultat mitigé : la campagne caoutchoutière fut abrogée, certes, mais le leadership traditionnel changea de main. En effet, l'auteur de l'initiative et chef de la délégation, Bonkosi Itsindela, se fit récompenser au terme de la mission en prenant de façon non orthodoxe les rênes de la chefferie.

A sa mort en 1914, son fils Gustave Boyenge lui succéda à la faveur de la popularité de son père jusqu'à 1952, lorsqu'il fut contraint à abandonner définitivement le pouvoir au président du tribunal de Balondo.

Pour que cette portion de la mémoire collective des Lingoy prenne forme et devienne scientifique, nous ne nous sommes pas contentés seulement de tamiser les récits récoltés[1]. Nous avons aussi fait appel à l'autre mamelle de l'histoire africaine, à savoir : la documentation écrite. Mais cette dernière n'a pas encore défendu suffisamment ses lettres de noblesse[2].

Il s'en suit que notre travail accuse encore des zones d'ombre inhérentes à son genre. Qu'à cela ne tienne, l'essentiel pour nous a été de défricher le terrain[3].

1. Présentation de la chefferie

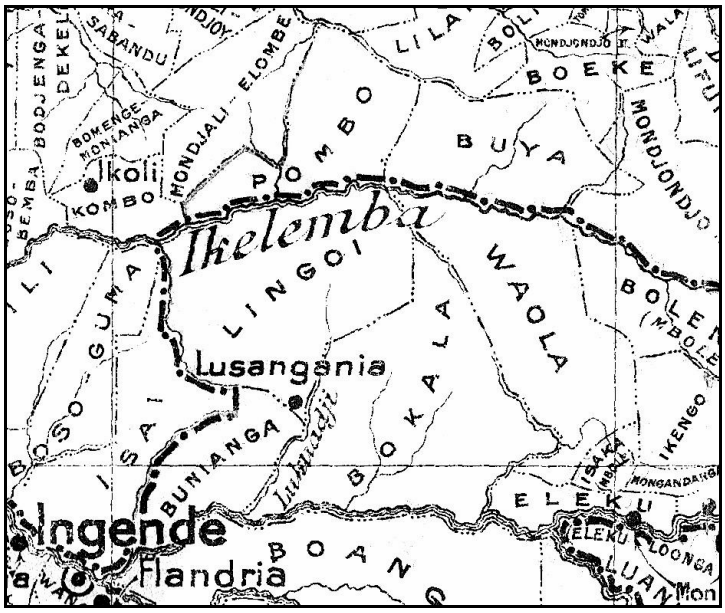
Délimitation

[1] Voir la liste des informateurs en annexe.
[2] Ce qui ne nous a pas permis de harmoniser ou de toujours vérifier les données recueillies.
[3] Notre initiative se veut une tentative, certes hasardeuse, de rendre potable une eau trouble : nettoyer tous ces récits lingoy chargés de confusions des noms et des dates ; de télescopages des faits historiques, etc.

Les Lingoy sont des mongo. Leur chefferie est une portion du District de l'Equateur dans la Province de l'Equateur. A la lumière de la carte annexée à G. Van Der Kerken, *L'Ethnie Mongo*[4], ses limites peuvent être fixées comme suit :

Au Nord : la chefferie de Mpombo (Pombo), au – delà de l'affluent Ikelemba. Pour mémoire, rappelons-nous que ce sinueux petit cours d'eau fut exploré par Grenfell en 1884. Il arrose une région dont l'histoire est intimement liée à celle de Mbandaka. En 1987, Eggert y fit des fouilles archéologiques dont la moisson porte sans conteste un grand intérêt historique.

Au Sud, s'étend la chefferie de Boyanga ; au Sud – Est et à l'Est, celles de Bokala et de Waola ; enfin à l'Ouest, un vaste espace habité par des populations non mongo.



Extrait de la carte G. Van Der Kerken, L'ethnie Mongo

[4] Institut Colonial Belge, Bruxelles 1944.

Etymologie

L'étymologie populaire explique le mot *'lingoy'* (*li-nkoi*) en référence à la pratique commune des Mongo méridionaux, des populations de Mai Ndombe et celles du Haut – Sankuru, qui consiste à partager rituellement la peau d'un animal emblématique pour en faire des insignes du pouvoir[5].

Chez les Lingoy, l'animal en question est *mpanga*[6], l'entilope. Lors du partage de la peau avec les autres frères, ils choisirent *bonkoy*, la partie de la colonne vertébrale. Dès lors, ils se firent appeler *Engongoy*, ou *Lingoy*. Cet événement eut lieu après la traversée des ruisseaux Lomako et Nyokokala. Reconnaissons tout de suite que cette version a des limites parce qu'elle est populaire. Comme l'indique Gustave Hulstaert :

> " L'étymologie des noms propres (personnes, tribus, topographie, etc.) est très difficile dans l'absence des documents écrits permettant de retracer l'histoire. Même des noms archi-communs se soustraient à une explication valable. Pour d'autres, on peut proposer une étymologie, pourvu qu'elle concorde avec la linguistique, spécialement dans le domaine de la phonologie et de la tonalité et qu'il n'y ait pas d'objection dans les faits constatables ".[7]

Il faut donc des recherches onomastiques appropriées. En attendant, contentons-nous de cette version populaire parce qu'elle nous apporte un double éclairage :

1° sur l'origine possible de la ceinture sacrée des chefs coutumiers de la contrée ;

2° sur le territoire d'origine probable des Lingoy. En effet, ces derniers seraient venus de Loma, vers Baringa (Maringa)[8]. Leur ancêtre mythique s'appellerait Etenj'ote ou Jonga, frère de trois garçons : Eale, le père des

---

[5] Voir Vansina, J., *Sur les sentiers du passé en forêt,* [Enquêtes et Documents d'Histoire Africaine 9], Université Catholique de Louvain et Centre Aequatoria, Mbandaka, 1991, p. 154.

[6] *mpanga* dans G. Hulstaert, *Dictionnaire Lɔmɔ́ngɔ-Français, Tervuren, 1957,* est décrite comme suit: "antilope zébrée Boocerus eurycerus Ogilb."

[7] Hulstaert, G., Mbandaka traditionnel, in *Mbandaka hier et aujourd'hui* (Etudes Aequatoria-10), Bamanya-Mbandaka, 1990. Citation p. 67.

[8] Jan Vansina, "L'histoire précoloniale des Mongo reste à faire", parce qu'elle est jusque-là basée sur "une conception du passé erronée, des sources mauvaises et la chronologie totalement fausse". Lire son article : Vers une histoire des sociétés mongo, in *Annales Aequatoria* 8(1987)9-57. Citation p. 9.

Bokala, Yondo, le père des Bonyanga et Elongi, le père des Mpombo. Les quatre enfants descendirent de Bolem'Elongi wa Mpot'Abongo.

Cette parenté reste équivoque, depuis toujours, dans la mesure où les intéresses, tout en se reconnaissant des frères, s'attachent toujours à leurs quatre traditionnelles chefferies autonomes les unes des autres.

Clans et villages

Les Lingoy se composent de six clans: Balondo, Lokofa, Bompanga, Lokosa, Lokonola et Likala, lesquels se répartissent une trentaine de villages suivants[9]: Benkanga, Boemba (Boomba), Boenga (Baenga), Bokolongo, Bolaka, Balondo, Bombongo, Bongoy'Ankoy, Bongunda, Bonieka (Bonyeka), Bonkoto 1, Bonkoto 2, Bonsombo, Boonze, Botama, Elema, Impoko, Isenga, Likala 1, Likala 2, Lokofa, Lokosa, Luanga (Loanga), Yuli, Ifofoto, *Botoma-Bendutsu, Yutsu Lituko, Ileke, Ilanga, Bongale, Bompaka, Bolongo, Bokokolo, Bekungu 3, Bakaku 1, Bakaku 2/Yudi, et Basafa.*

La plupart de ces villages sont absents dans les rapports et cartes des pionniers parce qu'ils étaient enfouis dans l'arrière-pays, loin des routes principales de l'époque; exception faite des routes sur les cartes des Trappistes en 1911[10]. Malheureusement les villages les plus célèbres qu'on y trouve ne sont pas Lingoy, notamment Monzambi (Factorerie, Société Ikelemba)[11], Boyenge (Factorerie SAB[12]), Mondjo (Factorerie SEC[13]), Bombimba (factorerie SAB), Isaie (Factorerie SEC), Bangu (Poste commercial), Bolima (Mission Catholique) et Yuli (Mission Protestante).

[9] Devant la diversité des listes de villages Lingoy reçues, nous avons décidé de les écarter toutes au profit de celle établie par l'Institut National de la Statistique en prenant soin de mettre en italique les villages qui n'ont pas été cités par nos informateurs. Cfr : *Totaux définitifs, Groupements / Quartiers, Localités,* Volume 2, Equateur Haut-Zaïre, Institut National de la Statistique, Kinshasa 1995, p. 6.

[10] Voir dans Boelaert E, Vinck H, Lonkama Ch., Arrivée des Blancs sur les bords des rivières équatoriales (Partie II et fin), in *Annales Aequatoria* 17(1996)7-415. Référence à p.259.

[11] La Société Ikelemba fut constituée à Bruxelles en 1898.

[12] La SAB, Société Anonyme Belge, fut créée en 1889 sur les cendres de la Sanford Exploring constituée trois ans plus tôt, c'est à dire, en 1886 (nommée aussi 'Société Agricole et Commerciale de la Busira et du Haut-Congo').

[13] SEC = SECLI (?): Société Equatoriale Congolaise Lulonga-Ikelemba.

2. L'exploitation du caoutchouc et les abus

L'exploitation

La première société concessionnaire qui débuta l'exploitation de ce produit dans le district de l'Equateur, fut la Société Anonyme Belge (SAB). Faute d'archives, nous ne pouvons fournir des données susceptibles de nous renseigner suffisamment sur la quantité chiffrée du caoutchouc récolté. Mais pour nous en faire une idée, voici ce que Daniel Vangroenweghe avait retenu sur la dernière livraison de cette société en 1904. " *Les derniers mois précédant la reprise (par l'Etat), la SAB récoltait 50 t de caoutchouc sec, dont 6 à Ikelemba, 34 à Busira et 10 à Salonga Lomela* ".[14] Il s'agit de la partie Busira – Momboyo, plus particulièrement du territoire Mbala – Londji, duquel dépendaient les postes de Lotoko et de Bangu, non loin des villages lingoy. Le chiffre qui nous concerne est celui de l'Ikelemba. Certes, il ne ravit pas. L'explication est simple. L'Etat avait pris en 1892 une série de décisions aux fins d'accaparer toute l'exploitation de ce produit sur l'ensemble du pays. Ce fut l'une des missions confiées à Charles Lemaire, premier Commissaire de district de l'Equateur (1890 – 1893).[15]

Grâce à son journal, nous avons retrouvé la quantité et la date de la première livraison officielle du caoutchouc en provenance des villages de l'Ikelemba dont celles des Lingoy, à savoir : 20 paniers, le 24 septembre 1892. Effectivement, ce jour-là, Charles Lemaire note ceci :

> " Reçu le chef Nkaké de Bondo (Ikelemba). Amende à payer : 1) 100 chikwangues pour rien chaque dimanche. 2) 20 paniers de caoutchouc. 3) 2 pointes d'ivoire. 4) 10 libérés. Villages de l'Ikelemba : Tomba, Bôndo, Bilongo Groupe Bôndo, Békoungou (Ngombes Bou'nzamba), Itédji, Ibânga, Boyéngué, Nkoutu, Baûmba Baunjo, N'toumba, Baûmbinda Monéné, Banïa et Baûlima, Bâuloûndou, Bôlenge (dans la brousse) "[16]

[14] Vangroeweghe, D., *Du sang sur les lianes*, Didier Hatier, Bruxelles, 1986. Citation p. 215.
[15] Lemaire, Ch., lire Biographie Coloniale Belge (BCB), T.II, Bruxelles, 1951, col. 604-608.
[16] Vangroenweghe, D., Charles Lemaire à l'Equateur. Son journal inédit. 1891-1895, in *Annales Aequatoria* 7(1986)49-50. Bekoungou, Baumba, Baunyo, Bâuloûndou sont des villages lingoy.

Une autre société concessionnaire dans le district de l'Equateur fut l'Anglo-Belgian India Rubber (ABIR)[17]. Elle obtint en 1892 une vaste concession dans le bassin du Lopori-Maringa avec un siège social à Basankoso. Certains de ses postes se retrouvaient en dehors dudit bassin comme Bolima qui livra 200 paniers de trois Kg en 1902. Les répressions meurtrières de l'ABIR nourrissent encore les récits historiques locaux y compris ceux des Lingoy, les voisins immédiats.

Les abus

Pour la même raison évoquée ci-haut, nous ne pouvons illustrer les atrocités perpétrées chez les Lingoy pendant la funeste campagne du caoutchouc. Mais nous avons la certitude qu'ils subirent toutes sortes de violence parce que la méthode utilisée pour percevoir ce caoutchouc fut fondée sur la force et la terreur sous l'effet de l'apprêté au gain de l'Etat et de ses Sociétés concessionnaires.

La panoplie des sanctions auxquelles nous faisons allusion comprenait la chicotte, les emprisonnements, les amputations de mains, les assassinats directs ou indirects d'hommes, de femmes et d'enfants pour n'avoir pas ou peu livré de caoutchouc. La responsabilité en incomba, toutes proportions gardées, aux Européens et aux préposés noirs.

C'est pour cela que Jespersen parlant de ce personnel expatrié avait conclu que "*un Européen ne valait pas mieux que l'autre. Toute la " bande " aurait dû être inculpée. Mais les juges manquaient à cette époque* "[18]. La même sentence avait été dressée contre les gradés locaux par d'autres auteurs, les traitant de tyrans et de provocateurs de soulèvements souvent sanglants dans des villages de leur juridiction.

Daniel Vangroenweghe nous renseigne quelque peu sur la terreur officielle dans ces villages lingoy. Il parle d'expéditions punitives dans l'Ikelemba sous la conduite de J. Sarrezijn au mois d'août 1892. Beaucoup de villages, selon lui, comme Boonje en firent les frais. A la veille de Noël, De Bock en fit autant et abattit 15 personnes. A l'époque de Fiévez, ce fut le paroxysme. Les villages lingoy dont Bongale s'en trouvèrent presque

[17] ABIR, Anglo-Belgian India Rubber and Exploration Compagny, fondé le 6 août 1892 avec siège administratif à Anvers et social à Basankoso. Lire: Robert Harms, The End of Red Rubber: A Reassessment, *The Journal of African History* 16(1975)73-88.
[18] Jespersen cité par Daniel Vangroenweghe, *Du sang sur les lianes*, p. 60.

dépeuplés, les habitants tués ou en fuite parce que les soldats de ce " diable de l'Equateur " tiraient indistinctement dans les rues chaque fois qu'ils s'y rendaient en mission[19].

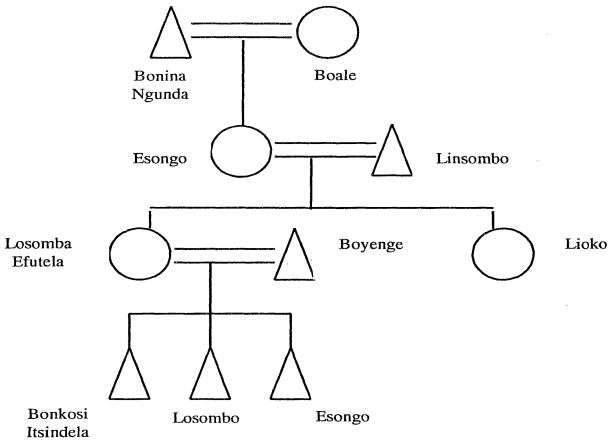
Mais les Lingoy procédèrent pacifiquement pour dénoncer ces exactions et crimes des soldats et autres agents de l'Etat affectés chez eux. Ils eurent gain de cause parce que les autorités supérieures exaucèrent leurs doléances. Cependant ce fut une victoire contrastée par l'imposition d'un nouvel ordre colonial dans le mode d'accession au pouvoir chez eux.

3. Bonkosi Itsindela : le libérateur

L'arbre généalogique

Selon la tradition, un notable de Balondo répondant au nom de Bonina Ngunda épousa Boale. De leur union naquit Linsombo. A l'âge requis, elle fut mariée à Esongo, originaire de Lolanga, chez les Boloki et installé depuis longtemps à Bombimba, dans la chefferie de Mpombo.

De leur mariage sortirent deux filles, Boyenge et Lioko. La première devint l'épouse de Losomba Efutela de Bekungu, dans la chefferie de Bokala. Ce couple engendra trois garçons : Bonkosi Itsindela, Losomba et Esongo.



[19] Vangroenweghe, D., *Du sang sur les lianes*, pp. 36, 64.

Installation à Balondo

A l'instar d'autres personnes, Losombo Efutela, le père de Bonkosi, décida de s'éloigner de l'enfer caoutchoutier dont le chaudron fut Basankoso. Il quitta dès lors Bekungu pour aller se fixer à Elema, le village de sa mère.

Cependant, Bonkosi et son jeune frère Esongo refusèrent d'accompagner les parents et se dirigèrent plutôt à Balondo chez l'arrière-grand-père Bonina Ngunda. Ils furent accueillis avec empressement et reçurent le nécessaire pour leur installation définitive.

Cette fuite de l'Est à l'Ouest suggère qu'elle eut lieu pendant ou après l'expansion de l'ABIR qui se termina en 1903. Elle confirme aussi l'une de deux conséquences que Vangroenweghe avait tirées de la lente mise en place de ladite société, à savoir :

> " … le commencement de la migration. De très grands groupes quittèrent le territoire de l'ABIR. Beaucoup retournèrent dans leur groupe matrilinéaire, où l'ABIR n'exerçait encore aucun contrôle ".[20]

En effet, cette expansion effraya la population parce qu'elle emporta dans son mouvement de pires exactions meurtrières de la part des agents de l'Etat, lesquels furent chargés de prêter main forte à des sociétés concessionnaires comme la SAB et l'ABIR dans leurs efforts d'installation.

La mort tragique de Esongo

La mort d'Esongo fut le déclic de la longue aventure de Bonkosi. En effet, quelque temps après leur arrivée à Balondo, la campagne du caoutchouc était à son apogée à la suite de la double politique économique de l'Etat : d'un côté, il composait avec les sociétés concessionnaires, de l'autre, il faisait cavalier seul dans le même secteur.

Devant ces impératifs coloniaux, les villages lingoy, notamment Balondo, ne résistèrent pas. Ils tombèrent les uns après les autres dans cette tourmente caoutchoutière entretenue par l'Etat et ses sociétés concessionnaires ! Pour Bonkosi et Esongo, ils n'eurent plus de choix et de se mettre à fabriquer du caoutchouc comme tous les hommes du secteur.

[20] Vangroenweghe, D., *Du sang sur les lianes*, p. 95.

Lorsque vint le tour de Balondo de livrer le caoutchouc au poste indiqué, le chef incorpora Esongo parmi les porteurs. Malheureusement, ils furent tous arrêtés et tués pour raison de quantité insuffisante.

Ayant appris cette triste nouvelle, Bonkosi entra en colère et se rendit au poste de caoutchouc. Hagard, il retrouva le corps gisant de son frère dont il coupa le bras, le fuma et le conserva chez lui !

Une géniale astuce

Bonkosi mit à contribution le tollé général des Linkoy. Il convoqua et présida le Conseil des notables aux fins de trouver ensemble des voies et moyens de combattre les exactions tant décriées des soldats et agents affectés à la récolte du caoutchouc.

Après un examen approfondi de la question, l'assemblée demanda à Bonkosi, l'auteur de l'initiative, de donner d'abord son avis avant qu'elle ne se prononçât. L'intéressé ne se fit pas prier pour répondre. Il bondit sur l'occasion pour proposer l'envoi immédiat d'une importante délégation sous sa direction auprès des autorités de l'Etat à Coquilhatville (Mbandaka), afin d'obtenir le rappel à l'ordre des agents et soldats en poste chez eux.

Ce qui fut aussitôt accepté et exécuté. Longala Isek'Iyongama, l'aîné dans la chefferie, choisit sur le champs six notables : Bokemba, Botaka, Ibuka, Iminya, Bakaka, Lokaka de Balumbe pour accompagner Bonkosi, devenu habilement l'homme fort du moment.

Le village riverain de Bombimba mit à leur disposition une pirogue appropriée, baptisée Lokila Mpinga. Six ou huit pagayeurs dont Bokolompela furent désignés pour la conduite de la pirogue.

Le voyage de Coquilhatville

Remarquons d'abord ceci: de rares sources orales indiquent que la délégation de Bonkosi Itsindela se serait rendue plutôt à Irebu qu'à Coquilhatville. Cette version paraît moins fiable pour deux raisons: le siège des institutions provinciales fut cette dernière ville, et géographiquement parlant comment les délégués de Lingoy pouvaient-ils s'en passer pour aller se perdre à Irebu?

Bonkosi Itsindela et ses compagnons voyagèrent donc à Coquilhatville. Ils y furent dignement reçus et installés à Ifeko (actuel Ipeko)

par le Chef coutumier Ibuka Y'olesse[21]. Les récits ne datent pas cet épisode, mais nous pouvons croire qu'ils eurent lieu au-delà de 1904.

En effet, si le père d'Ibuka, le chef Ilonga Boyela, était encore en vie en ce moment-là, la délégation de Linkoy se serait rendue lui rendre hommage conformément aux us et coutumes des Mongo. Comme elle n'avait pas accompli cet acte, nous en déduisons que le séjour des Lingoy à Coquilhatville se passe lorsque Ibuka était déjà un chef coutumier établi, c'est-à-dire, jouissant de toutes les prérogatives dévolues aux chefs mongo. Et son autorité s'étendait plus loin, confirmée par l'administration coloniale :

> " Ibuka seul était chef des Ntomba, Bolenge et les Elinga, depuis Coq, jusqu'à Lolanga, N'Gondo et Likila en Territoire de Bomboma, au Sud-Ouest jusqu'à Bolobo, et la limite ".[22]

Notre argumentation tient aussi compte de la date possible de l'installation de Bonkosi à Balondo, c'est-à-dire autour de 1903, et de celle de la dernière rencontre de Lemaire avec son vieil ami Ilonga Boyela, " devenu presque aveugle ", le mercredi 1er octobre 1902.[23]

Le lendemain matin Ibuka conduisit ses visiteurs chez le Commissaire de district. En face de ce dernier, Bonkosi prit courageusement la parole pour dénoncer en détail les atrocités que les agents et soldats commettaient chez les Lingoy pour obtenir du caoutchouc. Il appuya sa plainte par une surprenante pièce à conviction qu'il avait dissimulée dans son sac : le bras fumé de son frère Esongo !

Devant la gravité des faits décrits, le Commissaire de district jugea impérieux d'envoyer le dossier à Boma, y compris les plaignants. Sa frayeur et la ténacité des Lingoy prouvent qu'on vivait la fin de l'ère de l'impunité. En effet, la Commission Internationale d'Enquête faisait trembler les coloniaux dans les contrées incriminées. Elle fut reçue à Coquilhatville en 1904 par le Commissaire de district Gustave Stevens[24]. Après son passage,

---

[21] Lufungula, L., Ilonga Boyela et Ibuka y'Olesse, grands chefs coutumiers de Mbandaka moderne, in *Annales Aequatoria* 10(1988)241-257. Cet article est repris dans *Mbandaka, hier et aujourd'hui*, 1990, Bamanya, Centre Aqeautoria, (Etudes Aequatoria, 10), 97-105 sous le titre de: Ilonga Boyela et Ibuka y'Olesse.

[22] Cité dans Lufungula, L., l'article ci-haut cité, p. 101.

[23] Lufungula, L., Ilonga Boyela et Ibuka y'Olesse, grands chefs coutumier de Mbandaka moderne, art. cit. p. 100.

[24] Stevens, G., voir BCB, T.II, col. 824-827.

les autochtones ne voulaient plus se laisser diriger comme le signale Lutumba-Lu-Vilu na Wundu au sujet de la Société Ikelemba :

> " En 1906, la société signale que la Commission d'enquête avait provoqué l'indolence et même l'hostilité des indigènes et que de pressantes démarches étaient faites auprès de l'Etat et afin que par son intervention, il rétablisse une situation normale ".[25]

Il y a beaucoup de probabilité que le Commissaire de district qui avait accordé l'audience aux Lingoy fût A. Bertrand (1907-1908)[26] ou Fernand Borms (1908-1911)[27].

Le prolongement du voyage à Boma

Bonkosi Itsindela débarqua à Léopldville (Kinshasa) avec une suite réduite à trois notables : Lokaka, Iminya et Bokembe, conformément à la décision du Commissaire de district de l'Equateur. Un chef teke les prit en charge. Certains récits des autochtones le confondent à Ngaliema, l'interlocuteur de Henri Morton Stanley. Ce chef teke présenta les passagers au Directeur du chemin de fer Matadi – Léopoldville.

Après avoir examiné leurs papiers il les embarqua à destination de Boma dont ils foulèrent le sol au moment où y séjournait le Compte de Flandre, futur Albert 1er, accompagné du baron de Moor et du colonel Malfeyt[28].

Notons que cette visite princière débuta au mois de mai 1909. Elle connut une escale de deux jours à Coquilhatville. Au terme d'un parcours de 4300 Kms en 82 jours à partir du Katanga, le prince regagna la Belgique le 16 août 1909 par la ville de Boma.

A en croire nos sources orales, l'illustre visiteur fut mis au courant du dossier spectaculaire de Bonkosi Itsindela. Aussi, aurait-il instruit le Gouverneur Général de :

1° Enrayer définitivement les exactions des agents et soldats dans la chefferie meurtrie.

---

[25] Lutumba, L.V.W., *L'Administration Centrale du Ministère Belge des Colonies (1908-1940), Structure et fonctionnement*, Ed. Okapi, Kinshasa, 1972, p. 81.
[26] Gertrand, A., aucune trace trouvée sur sa notice biographique.
[27] Borms, F., Biographie Belge d'Outre-Mer (BBOM), T.VI, ARSOM, col. 90-91.
[28] Anonyme, *Union Minière du Haut Katanga, 1906-1956*, 2e édition, L. Cuypers, Bruxelles 1956, p. 92.

2° Récompenser Bonkosi Itsindela en l'investissant chef de ladite entité administrative.

Ces ordres en provenance de la haute hiérarchie[29] n'en constituaient pas moins un véritable chambardement dans la vie politique traditionnelle des Lingoy, et un motif de jubilation chez Bonkosi Itsindela qui voyait ses efforts personnels couronnés de succès.

L'épisode de Boma tient aussi d'une pierre angulaire. En effet, une fois confirmée, il aidera à rationaliser davantage l'histoire du voyage des Lingoy de Balondo à Boma. Enfin, il accordera, beaucoup plus d'atout au réquisit selon lequel, A. Bertrand (1907-1908), ou, avec plus de probabilité, Fernand Borms (1908-1911), était le Commissaire de district qui avait reçu la délégation de Bonkosi Itsindela à Coquilhatville (Mbandaka).

4. L'apothéose : Bonkosi Itsindela, chef de chefferie

Le retour à Coquilhatville

Sur le chemin de retour, la délégation des Lingoy débarqua à Coquilhatville où elle remit au Commissaire de district la correspondance lui adressée par le Gouverneur Général, laquelle porta nomination de Bonkosi Itsindela en qualité de chef de chefferie de Lingoy. Après lecture, le Commissaire de district félicita le nouveau chef et lui donna deux soldats pour l'escorter jusqu'à Balondo. Cependant, il lui demanda d'attendre l'investiture officielle avant d'entrer en fonction.

En ce moment-là, nous supposons que le chef Ibuka Y'Olesse n'était plus en vie. Nous fondons notre certitude sur l'argument du silence. En effet, Bonkosi Itsindela ne pouvait pas ne pas se rendre chez celui qui l'avait bien accueilli et facilité même l'accès chez le Commissaire de district. Ibuka Y'Olesse mourut autour des années 1909 et 1910. Son successeur, Bodukandoko ne fut pas estimé par l'autorité coloniale parce qu'il s'adonna beaucoup à la danse.

[29] Les sources orales citent Mr. Sokele (?) comme l'autorité coloniale qui avait accueilli les Lingoy à Boma.

L'accueil triomphal à Balondo

Bonkosi Itsindela y reçut avec ceux qui l'avaient accompagné un accueil triomphal par les notables entourés de la population. Il leur fit son rapport de voyage et termina par leur communiquer la décision des autorités de l'Etat faisant dorénavant de lui leur chef de chefferie ! Un rendez-vous fut pris pour son installation conformément aux instructions du Commissaire de district.

La cérémonie d'investiture

Elle fut dirigée par un Européen venu de Bangu, dans la chefferie de Bonyanga. Son message principal se résuma en ceci : " *Maintenant que le calme est revenu chez vous grâce à Bonkosi Itsindela, il a plu aux autorités de l'Etat de faire de lui votre chef de chefferie. Vous lui devez reconnaissance et obéissance* ".

Après lui, le notable Longala Isek'Iyongama du village de Boonje, patriarche des Lingoy et détenteur des droits spirituels, prit la parole pour proclamer Bonkosi Itsindela chef de chefferie en ces termes élogieux : " *Comme Bonkosi Itsindela nous a sauvés de l'esclavage meurtrier du caoutchouc, et y a même perdu son frère cadet Esongo, moi, votre père, je le reconnais à mon tour comme notre chef de la chefferie de Lingoy* "[30].

Au terme de ce rituel, Bonkosi Itsindela se leva et posa à l'assemblée la question de savoir si tout le monde l'avait accepté comme chef de chefferie. Elle répondit affirmativement en chœur.

Dès lors, Bonkosi Itsindela entra en fonction et choisit Balondo comme siège à la grande satisfaction de tous, car c'était le village de sa mère, situé à proximité du port d'Inkanda appartenant au clan Lokosa.

Le harem du chef

Bonkosi Itsindela épousa huit femmes[31] : Nkake, Yeya, Bampoka, Bonkele, Botsifa, Balengola, Bofu et Bayoko. Malgré ce nombre important de conjoints, le chef n'eut que 3 enfants: Liyoko, la fille aînée, Gustave Boyenge, un garçon que lui donna Bayoko, et Bonkosi, une fille.

[30] De notre informateur Paul Mpetsi, Bonkena 2001.
[31] D'autres sources parlent plutôt de 7 ou 9 femmes dont une certaine Bolumbu.

Son règne

En général, Bonkosi Itsindela inaugura une période de paix. En effet, son règne coïncida avec la réduction naturelle de lianes à caoutchouc et l'effondrement presque conséquent de la production de ce produit de 12 F à 4,5 F le kilo. Et le 22 mars 1910, l'Etat supprima l'impôt caoutchoutier dans la concession de l'ABIR.

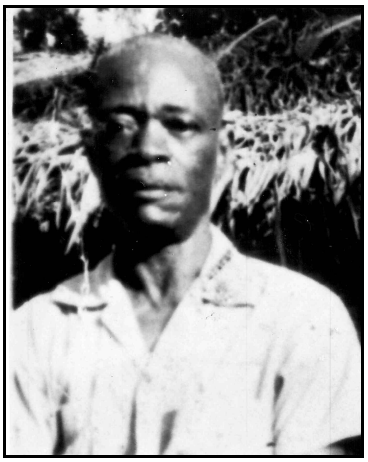
Cette décision concerna aussi la zone de la SAB et celle de toute autre société concessionnaire, sans oublier celle exploitée directement par l'Etat. En 1914, la récolte du caoutchouc sauvage n'était plus rentable et tomba en désuétude.

Mais la tâche principale confiée à Bonkosi fut de faciliter l'acception des Blancs dans toute la chefferie de Lingoy. Les sources orales ne se souviennent plus correctement comment ce chef dirigea-t-il cette dernière. Cependant elles se rappellent de certaines de ses erreurs, notamment celle d'avoir empêché aux Protestants de s'installer à Inkanda. Ainsi ces derniers s'en allèrent à Yuli en 1911.

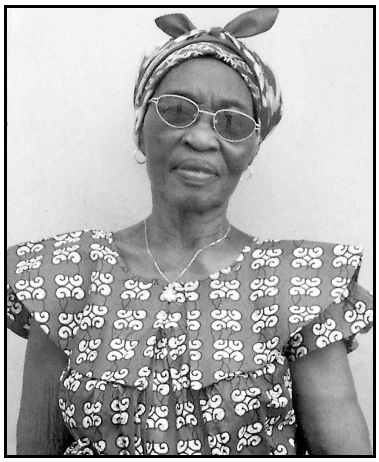
En dépit de cette fausse note, les mêmes sources reconnaissent en Bonkosi Itsindela les qualités d'un grand chef coutumier. Malheureusement il ne vécut pas longtemps. En 1914 il rendit l'âme, après avoir piqué une crise certainement de malaria. Il fut inhumé à Inkanda, un village appartenant pourtant à un autre clan que le sien !

Par cet enterrement ailleurs, les ayant droit du pouvoir coutumier n'espérèrent-ils pas exprimer leur volonté de rétablir l'ordre successoral rompu par l'autorité coloniale ? En l'acceptant, la nouvelle famille dirigeante ne reconnaissait-elle pas implicitement la précarité de sa légitimité ? Ce qui justifierait, comme nous le verrons ci-après, l'engagement d'une longue palabre des notables et l'intervention décisive de l'autorité coloniale pour résoudre la question de la succession.

5. Gustave Boyenge, l'héritier : 1914-1952



Gustave Boyenge vers 1962



Joséphine Kaminga 2006

L'homme et son harem

Boyenge, prénommé (fortuitement?) Gustave, naquit de Bonkosi Itsindela et Bayoko. Ses administrés et membres de famille aimèrent l'appeler affectueusement Ikwange, Is'e Onkisi, Etomba Lingondo, Bakulu ou Bafeka Ndjoku. Il savait lire et écrire.

Il posséda au total six épouses dont Bampoka, Marguerite Bonkele et Wivine Botsifa. Les trois autres furent des jeunes femmes héritées de son père. La première lui donna une fille unique, Henriette Bonkosi en 1915. D'où le pseudonyme de Is'e Onkosi. La seconde Madeleine Bayoko Boyenge en 1936. La troisième n'engendra aucun enfant.

Les autres conjointes acquises par héritage s'appelèrent : Joséphine Kapinga, mère de José-Philippe (1948), Jean-Pierre Antoine Benoït Boyenge (1954), Henri-Fidèle Boyenge (1957) et Josée Boyenge (1960) ; Thérèse Ifasso, mère de Victor-Félix Boyenge (1949) et Louis Boyenge (1954), enfin Jeanne Lonenga dont l'union s'avéra stérile.

Succession et installation

A la mort de son père en 1914, le problème de succession se posa avec acuité. Mais Gustave Boyenge l'emporta à la faveur des éléments suivants :
1°. L'exploit légendaire et le charisme de son père Bonkosi Itsindela.
2°. La décision de l'autorité tutélaire laquelle fut sans doute inspirée par la maxime de " tel père, tel fils " et fondée tacitement sur la logique de " la raison du plus fort ".

Face à cet argumentaire, l'opposition s'inclina. Le patriarche de Boonge, père des Lingoy, l'équivalent de Nsaku Vunda du Royaume du Congo, détenteur des droits spirituels sur terre, prit la parole pour renchérir :
1°. N'eût été son père Bonkosi Itsindela, nous, les Lingoy, serions presque tous tués dans *etumba ya étafenjolo*[32], la guerre du caoutchouc.
2°. Son frère Esongo y trouva même la mort pour avoir été désigné parmi les porteurs par le chef de Balondo. Or, nous les Lingoy, constituant la famille maternelle, aurions dû verser des dommages – intérêts à la famille de la victime, parce qu'elle relève paternellement de Bokala.
3°. Par ailleurs, Bonkosi Itsindela, étant un arrière fils des Balondo et ceux-ci, provenant de la sœur des Lokofa, fait partie intégrante avec ses enfants de la famille des notables des Longoy.

Il termina sa plaidoirie par inviter les siens à procéder sans atermoiement à l'investiture de Gustave Boyenge. Ce qui fut exécuté illico. Mr. Bouket (surnoms locaux : Ikeke ou Ikete[33]) lui en donna l'acte officiel. Dès lors, il devint le chef de la chefferie de Lingoy en 1914.

Le règne

Après son investiture, Gustave Boyenge maintint le siège de son pouvoir à Balondo pour les mêmes raisons que celles évoquées à l'époque par son père. Ensuite, il débuta ses fonctions par accorder la priorité aux travaux de mise en valeur de la chefferie, en conformité aux ordres et instructions des autorités coloniales, lesquelles consistaient à : " *étendre le paysannat indigène, c'est-à-dire la culture du sol par l'indigène non comme journalier*

[32] Voir G. Hulstaert, *Dictionnaire Lɔmɔ́ngɔ-Français*, op. cit, p. 609: Expression *etafe njolo* = forte branche pour "les gens qui du temps de l'Etat Indépendant et surtout du caoutchouc servaient de boy aux soldats".
[33] Bouket : aucune trace dans la BCB.

salarié, mais par lui et à son profit ".[34] L'Etat y trouvait aussi son compte : les Lingoy pouvaient grâce à l'agriculture réunir facilement de l'argent pour faire face aux différents impôts et éviter ainsi des amendes et emprisonnements.

Concrètement, Gustave Boyenge incita les Lingoy à s'adonner aux travaux agricoles comme la plantation des boutures de manioc sous ses deux sortes d'amer (utilissima) et de doux (dulcis), la banane dite Plantin, le maïs et le riz (paddy) dont la culture échoua vers les années 1935-1936.

En 1922, les Huileries du Congo Belge (H.C.B.) s'implantèrent dans la contrée, c'est-à-dire, à Boteka (Flandria). Comme la source l'est à la rivière, cette société apprit dès 1937 à chaque clan d'avoir une plantation d'élaïs. Elle même eut une plantation à Balondo. L'animateur local du programme s'avéra bien sûr le chef Boyenge. Un autre produit connu par les Lingoy fut l'arachide pour usage domestique, sans oublier la canne à sucre, l'ananas, etc.

Quant à la culture de rapport, il y a lieu de signaler le café robusta et le cacao. Les Lingoy prétendent être les premiers à les exploiter dans la région grâce aux efforts de leur chef Gustave Boyenge. Ce qui entraîna chez eux un progrès social illustré par la présence de beaucoup de vélos dans la chefferie et celle des commerçants à Balondo (Mr. Almeda et Mr. Bondele Moke?), Botoma et Djoa-Bonkoto. La fabrication de grandes pirogues connut aussi un essor prodigieux.

Une autre tâche à laquelle s'attela Gustave Boyenge fut le regroupement des populations sur les routes principales à partir de 1947. L'opération connut le refus du clan Lokosa des villages Baenga, Bongoyankoy, Benkanga et Bomongo. Ils ouvrirent plutôt une route de ± 12 Kms chez eux, allant de Loanga à Baenga (1952-1953).

Mais le trait le plus marquant qui caractérisa le long règne de 38 ans de Gustave Boyenge fut son sinistre privilège : il débuta sous la Première Guerre Mondiale (1914-1918) et finit une dizaine d'années seulement après la Seconde Guerre Mondiale (1940-1945). Cela influa négativement sur son comportement dont les écumes faisaient de lui un chef dur, sévère et méchant, parce qu'il se comportait en colonialiste (*mondele mboka*) en recourant facilement à la chicotte et à l'emprisonnement.

En effet, les deux guerres mondiales imposèrent dans les colonies le recours à des travaux décriés et enterrés. Par exemple, selon Léon de Saint

[34] Michiels, A. et Laude, N*., Notre colonie*, 1951, Edition Universelle S.A., Bruxelles, p. 109.

Moulin, " *la récolte du caoutchouc de lianes, abandonnée après les graves excès de la période léopoldienne, fut ainsi à nouveau imposée en 1942* "[35]. Les événements locaux de ces tristes instructions en firent sans conteste les frais. Un autre produit le *mbaka*, un résineux dont la récolte fut interdite pour raison de salubrité par le décret du 23 juillet 1927, réapparut parmi les produits stratégiques ! A ces travaux forcés il fallait ajouter l'entretien obligatoire des routes par des cantonniers.

Dans l'actif du chef Gustave Boyenge, il convient de signaler ce fait non moins important : il fut le seul à avoir fait épanouir les pygmées de la contrée, non seulement en les engageant dans ses plantations mais surtout en les aidant à acquérir des vélos et des machines à coudre.

En 1947, le chef – lieu de la chefferie fut transféré à Djoa – Bonkoto en vue de s'adapter à l'évolution socio-économique de la région, Balondo s'étant recroquevillé par son isolement géographique.

Ses émoluments

Faute d'archives complètes, nous ne pouvons en donner que des informations fragmentaires tirées des papiers épars. En voici l'essentiel :

En 1914, la rémunération fixe du chef Gustave Boyenge fut de 5.500 Frs et la prime, 3.262,50 Frs. En 1936 la rémunération connut une véritable chute : 798 Frs, y compris la prime : 1.795,50 Frs. En 1937, elle baissa davantage à 673,80 Frs, mais la prime remonta à 2.039,55 Frs.

En 1938, le même mouvement fut observé : la rémunération descendit à 625,20 Frs pendant que la prime augmenta à 2.517,45 Frs. En 1939, la rémunération fixe ne cessa de chuter : 607,90 Frs avec la prime : 1.645,40 Frs. Mais, en 1948, elle reprit l'ancien chiffre de 5.500 Frs sauf la prime qui ne bougea que légèrement : 1.961,75 Frs. Heureusement le chef touchait aussi trimestriellement une ristourne, certes, variable, sur la collecte de l'impôt individuel.

Tous ces payements lui permirent de mener une vie assez aisée et d'investir pour son avenir. Ainsi, il parvint à acquérir des plantations de caféier à Balondo et à Djoa-Bonkoto. En outre, il s'offrit le luxe de s'acheter un gros véhicule de marque Chevrolet, une voiture et une décortiqueuse à café.

---

[35] Léon de Saint-Moulin, L'effort de guerre 1940-1945 au Zaïre, in *Zaïre-Afrique*, 1985, n. 192, p. 101.

Une fausse note est cependant à signaler : le chef Gustave Boyenge subit une privation de traitement de 3 mois en 1937 pour des motifs que nous n'avons pu découvrir !

6. Ses relations avec les coloniaux

Gustave Boyenge avait de bons rapports avec les blancs. Il n'hésitait pas à leur offrir sa collaboration chaque fois que cela s'avérait nécessaire. A titre d'exemple, il participa activement, selon nos informateurs, aux différents débats sur la dénatalité mongo, un phénomène qui préoccupa sérieusement les milieux coloniaux à partir de 1930.

Les mêmes sources précisent qu'il était fréquemment en contact avec Charles Lodewijckx[36], un colon planteur installé à Bolingo, près d'Ingende, dans le Groupement de Bonyanga, et le Père Gustave Hulstaert de Bamanya (un faubourg de Mbandaka).

Effectivement, ces deux noms, auxquels nous devons ajouter celui du Père Edmond Boelaert figurent en bonne place sur la liste de ceux qui s'intéressèrent passionnellement à ce phénomène inquiétant de l'époque.

Pour Charles Lodewijckx, la dénatalité mongo devait être attribuée à " *une sorte de lavement que pratiquaient les femmes immédiatement après les relations sexuelles* ", un usage qui remontait aux années 1914 – 1918. Le même auteur pronataliste avait rédigé un rapport sur la situation lamentable de la chefferie de Lingoy entre 1945 et 1948 en se basant sur le registre des naissances et décès.

Pour les Pères Edmond Boelaert et Gustave Hulstaert, les véritables causes de la dénatalité étaient d'ordre moral et psychologique à la suite d'une crise de civilisation. D'autres auteurs y avaient émis aussi leurs avis. Les archives de Bamanya sont suffisamment documentées sur la question.[37]

Il reste tout simplement regrettable que nous n'ayons trouvé aucune trace sur les relations personnelles du chef Gustave Boyenge avec ces chercheurs. Et pourtant nous sommes convaincus qu'ils se communiquaient

---

[36] Honoré Vinck lui a consacré une étude fort intéressante : Charles Lodewyckx in *Annales Aequatoria* 15(1994)461-477. Il a commencé à aborder le sujet bien avant dans les *Annales Aequatoria* 12(1991)7-76 et 14(1993)443-456. Nous y avons puisé nos informations sur la dénatalité mongo.

[37] Voir Nancy Rose Hunt, *Rewriting the Soul in Colonial Congo: Flemish Missionaries and Infertility* (texte d'une conférence à l'Université de Antwerpen, le 26 avril 2002). Wassenaar, Netherlands Institute for Advanced Study in the Humanities and Social Sciences, 2002.

notamment lors des enquêtes sur le terrain. Le tableau des réunions, les noms de villages et le nombre d'auditeurs donnés par Charles Lodewijckx pour illustrer l'envergure de sa propagande conceptionnelle et anti-abortive nous en convainquent sans aucun doute, parce qu'il ne pouvait en écarter les chefs de chefferie en l'occurrence Gustave Boyenge, les premiers animateurs socio – culturels dans les milieux traditionnels.

7. Récompenses et médailles

Les récits rapportent vaguement que le chef Gustave Boyenge obtint des récompenses diverses et fut plus d'une fois décoré. A cause de la disparition des archives du défunt et de celles de la chefferie, nous n'avons pu vérifier ces assertions afin de les enrichir ensuite.

Cependant, nous estimons qu'il y avait eu sans doute des médailles à l'époque au sommet de cette structure traditionnelle pour plusieurs raisons notamment : 1° l'importance particulière de cette dernière dans la politique " indigène " de la colonie ; 2° le crédit qu'offrent les précisions données par la survivante veuve Joséphine Kapinga[38] ; 3° les témoignages incontestables de ceux qui avaient connu le chef ou l'avoir vu à travers ses photos en costume d'apparat[39].

8. Exit le pouvoir

En 1952, Gustave Boyenge ne fut plus chef de la chefferie Lingoy. L'événement s'accomplit après qu'il eût perdu le procès lui intenté au pénal par le coriace Henri Bonina, son greffier et soldat retraité[40] et enduré avec sérénité une peine de servitude pénale ferme à Coquilhatville (Mbandaka).

Pendant toute la durée du procès, l'administration coloniale confia l'intérim à Imbolongo, le président du tribunal de Balondo. Elle finit par le

---

[38] A l'entendre parler, son mari avait des médailles de diverses tailles et formes, aux motifs et couleurs bien différents.

[39] Nous citerons à titre d'exemple Paul Honoré Ikotela Mpng'ea Nkoy, Administrateur territorial assistant principal à Ingende (1961-1962), Administrateur Chef du Territoire à Bolomba (1962-1964). Lire sa biographie complète dans Lufungula Lewono, Le monument des Martyrs de l'Indépendance à Mbandaka in *Annales Aequatoria* 22(2001)106.

[40] Bonina Henri avait participé à la Seconde Guerre Mondiale. D'aucuns rapportent que son conflit avec le chef Gustave Boyenge avait comme cause le mariage de ce dernier avec Wivine. Il y avait aussi dans le soubassement des contestations politiques de ceux qui niaient la légalité du pouvoir des Bonkosi et Boyenge.

confirmer définitivement au sommet de la chefferie, lorsque le sort du Chef culpabilisé avait été manifestement consommé. C'était en 1952. Le nouveau promu resta au pouvoir jusqu'à sa mort en 1972.

Quant à son prédécesseur déchu : après avoir retrouvé sa vie ordinaire et s'être donné avec enthousiasme à l'exploitation de ses plantations, il mourut paisiblement le 10 octobre 1967 à Djoa – Bonkoto, certainement de l'hémiplégie. Aussi pouvait-on dire ceci après sa mort: "exclu du paradis, Gustave Boyenge ne tomba pas dans l'enfer ".

Conclusion

Comme il est admis qu'à quelque chose malheur est bon, les abus de l'exploitation du caoutchouc chez les Lingoy permirent à Bonkosi Itsindela de se hisser à la tête de leur chefferie.

En effet, son courage, mais surtout son intelligence pratique illustrée notamment par la conservation et l'usage judicieux du bras fumé de Esongo, son frère abattu par les exploitants du caoutchouc, fascinèrent indéniablement l'administration coloniale et la notabilité lingoy, à telle enseigne qu'elles le récompensèrent même après sa mort, en désignant en 1914 son fils Gustave Boyenge pour lui succéder au pouvoir. Malheureusement, ce dernier ne sut le conserver jusqu'à terme.

C'est ce que nous avons tenté d'exhumer et de publier tout en reconnaissant qu'il subsiste dans notre texte beaucoup de nuages à dissiper. Nous attendons donc de nos lecteurs épris de l'histoire de la colonisation des observations et contributions. Les Mongo ne disent-ils pas que " *Bosai bɔ́mɔ̌kɔ atímɔ́láká lɔfɔ́se nda ntɔ̄ká* ", comprenez : un seul homme ne saurait faire tout le travail. Il faut s'entraider dans la vie[41]. Tel est le mot de la fin de la présente étude.

[41] Hulstaert, G., *Proverbes mongo*, Annales du Musée Royal du Congo Belge, Tervuren, 1958, p. 155

ANNEXE I: **Les informateurs**

	Noms	**Date de naissance**	**Date récolte**	**Lieu ou provenance**	**Profession et observation**
1	Mbela Joséphine	1900	1999	Kinshasa	Ménagère et belle-sœur de Gustave Boyenge
2	Louis Nteli Imeka	1925	1999	Bonkena	Ancien chef du Groupement de Bokala. Notable de ladite entité
3	Justin-Marie Bomboko	1928	1999	Kinshasa	Notable du secteur Losanganya, homme d'Etat, homme politique
4	Boyenge Bayoko Marcelline	1936	1999	Kinshasa	Ménagère et fille de Gustave Boyenge
5	Boyenge Ikwenge Philippe	1948	1999	Kinshasa	Fonctionnaire d'Etat et fils aîné de Gustave Boyenge
6	Paul Mpetsi	1920 mort en 2005	2001	Bonkena	Greffier et Notable. Il avait réuni un bon nombre de notables autour de lui. Malheureusement, nous n'avons pas reçu les premiers textes qu'il nous avait envoyés ! Il demeure pourtant notre plus grand informateur.
7	Antoine Lutulungu	1949	2003	Kinshasa	Professeur et petit-fils de Gustave Boyenge.
8	Paul Honoré Ikotela	1929	2003	Kinshasa	Ancien Administrateur du Territoire (Ingende et Bolomba)
9	Joséphine Kapinga Bompasayi	1927	2005	Kinshasa	Ménagère et veuve survivante de Gustave Boyenge.

ANNEXE II: **Un Témoignage**

Jean Inyakola (ancien policier communal né à Bolenge de Bonyanga en 1928)[42]

J'ai connu le Chef Boyenge depuis mon enfance, et dont j'ai entendu beaucoup parler. Tout enfant, je l'ai vu pour la première fois à Balondo avec ses collègues Bruno Efoloko de Bokala et Raphaël Bondjembo de Bonyanga. Il dirigeait la chefferie de Lingoy. Nous dépendions encore du territoire d'Ingende.

[42] Ce témoignage a été récolté et traduit du lɔmɔngɔ en français par l'Honorable Charles Lonkama Ekonyo Bandengo, ancien Secrétaire du Centre Aequatoria.

Boyenge était le seul chef de chefferie à avoir une moto, et lorsqu'il s'arrêtait quelque part, les jeunes que nous étions, allions humer l'odeur qui sortait du tuyau d'échappement. Il était polygame, mais je ne connais pas le nombre de ses enfants, mis à part une fille et deux fils.

Le chef Boyenge ordonnait à ses policiers d'arrêter ceux qui ne payaient pas l'impôt. Il les faisait emprisonner et leur infligeait la chicotte : 12 coups en était le minimum. Mains aux hanches, il assistait avec délection à ces flagellations et encourageait les policiers à frapper fortement en ces termes : " *beta nyama wana, aboi kofuta mputsi ya leta* (traduction : frappez cet animal, il refuse de payer l'impôt de l'Etat). Ceux qui n'exécutaient pas les travaux tels que la réparation des routes, les cultures obligatoires ou autres quêtes à l'occasion du passage d'un agent européen, subissaient le même sort. Une amende dont le taux variait selon son humeur était imposée aux contrevenants à ses ordres. Lors des tournées pour recensement, occasion propice pour trancher des palabres entre villages ou villageois, les capitas des villages récoltaient pour lui poules, chèvres, cochons, bananes, chikwanges, etc.

En 1945, ce fut l'ère de la récolte du caoutchouc. Ses greffiers allaient en peser la quantité imposée à chaque tranche d'âge. Si le poids n'est pas celui escompté, le contrevenant est emprisonné pendant au moins 15 jours à l'issue desquels il doit payer une amende d'au moins 1,5 Francs.

La caisse de la chefferie fut gérée d'abord par le greffier Joseph Liate, puis par celui qui deviendra son ennemi mortel Henri Bonina[43]. Ce dernier, plus malin que lui, opérait des ponctions intempestives dans la caisse à son insu. On était en ce moment sous la juridiction du territoire de Bolomba. L'Administrateur du territoire y arriva pour contrôler la caisse : elle était vide.

Le chef Boyenge et son greffier Bonina s'accusèrent mutuellement de détournement. L'Administrateur du territoire les déféra auprès du Parquet près le Tribunal de Coquilhatville (Mbandaka). Boyenge fut reconnu coupable et Bonina acquitté. En conséquence, Boyenge fut destitué. Il retourna à Djoa après avoir passé quelques mois en prison à Coquilhaville. Il a habité quelques jours dans cette ville sur l'avenue Mbole chez son beau-fils Léon Ngila.

Le chef Boyenge était le plus favorisé des trois chefs de chefferie. L'Administration coloniale le désignait chef de chefferie pour sa clairvoyance bien qu'il n'avait presque pas étudié. Raison pour laquelle il signait sans vérifier les sorties des fonds lui proposés par Henri Bonina.

Le chef Boyenge avait reçu des crédits de l'Etat pour tracer des routes et procéder au regroupement des villages le long de ces routes. Ses collègues Bruno Efoloko de Bokala et Raphaël Bondjembo en avaient reçu aussi. Un autre avantage dont avait bénéficié Boyenge : la présence nombreuse des Portugais qui avaient créée des plantations et lui versaient des commissions. Le chef en profita certainement pour investir dans son immense plantation.

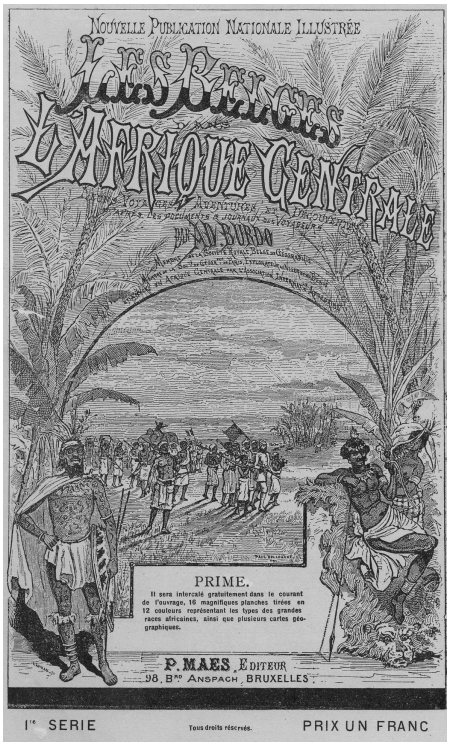
Enfin, le chef Boyenge, qui s'était beaucoup donné pour l'administration coloniale, fut complètement ignoré par la population après sa destitution. Il s'installa à Djoa où il mourut.

---

[43] C'est Joseph Bofonge qui était le Secrétaire greffier avant Henri Bonina. Lire Lufungula L. Bofonge, premier noir bourgmestre de Mbandaka, in *Mbandaka, hier et aujourd'hui*, (Etudes Aequatoria-10), p. 120.

Annales Æquatoria 27(2006)127-172
Nadine Fettweis et Émile Van Balberghe

LES BELGES DANS L'AFRIQUE CENTRALE d'Adolphe Burdo et Charles de Martrin-Donos. Commerce, propagande et plagiat



Couverture de la première livraison des *Belges dans l'Afrique centrale*

Résumé
À la création de l'État indépendant du Congo, l'éditeur Pierre Maes publie en livraisons puis en trois volumes *Les Belges dans l'Afrique centrale* rédigé d'abord par Adolphe Burdo, puis (celui-ci ne respectant pas la politique éditoriale de l'entreprise, à savoir la propagande), par Charles de Martrin-Donos. Trois émissions du même ouvrage sortent de presse, la dernière sous un nouveau titre et avec un autre nom d'auteur ! Pierre Maes publie également d'autres ouvrages sur l'Afrique centrale : des traductions néerlandaises de Stanley et un roman populaire, *Les Mystères du Congo.* La partie des *Belges dans l'Afrique centrale*, écrite par Charles de Martrin-Donos, se révèle être pour une bonne part un plagiat de *Quatre années au Congo* du Français Charles Jeannest.
Mots-clés : État indépendant du Congo, Pierre Maes, Adolphe Burdo, Charles de Martrin-Donos, Charles Jeannest, Stanley, commerce du livre, propagande, plagiat

Abstract [*Les Belges dans l'Afrique centrale* by Adolphe Burdo and Charles Martrin-Donos : trade, propaganda, and plagiarism]
At the creation of the Congo Independent State, Pierre Maes published in several instalments, then in three volumes, *Les Belges dans l'Afrique centrale.* In the beginning this was written by Adolf Burdo, then (when Burdo failed to respect the editorial policy -i.e. the colonial propaganda-- of editorial house), by Charles de Martrin-Donos. Three prints of the same work were published, the last one under a new title and with a different author's name. Pierre Maes also published other works on Central Africa: Dutch translations of Stanley's books and a popular work of fiction, *Les Mystères du Congo*. The section of *Les Belges dans l'Afrique Centrrale* written by Charles de Martrin-Donos is proven to be based on plagiarism from *Quatre années au Congo* by the author François Charles Jeannest.
Keywords : Booktrade, Congo Independent State, Burdo Adolf, de Martrin-Donos Charles, Jeannest Charles, Maes Pierre, Stanley, plagiarism, propaganda

Les trois volumes *Les Belges dans l'Afrique centrale*, parus sous le millésime 1886, puis sous celui de 1890, constituent jusqu'à ce jour un ouvrage de référence du début de l'histoire écrite de l'État indépendant du Congo en gestation, fondé par le roi Léopold II en 1885[1]. Des historiens s'y réfèrent. Pourtant, nous allons tenter de démontrer qu'il s'agit en réalité non seulement d'un ouvrage de propagande mais également, pour une part, d'un plagiat.

[1] Rappelons que jusqu'à sa reprise en 1908 par l'État belge, l'État indépendant du Congo est la propriété personnelle du roi des Belges.

Les Belges dans l'Afrique centrale est une publication mise sur pied par l'éditeur belge Pierre Maes. Cet éditeur a vite compris que les découvertes des explorateurs et les débuts de la colonisation pouvaient être l'occasion d'une entreprise éditoriale lucrative.

Bien que cela semble évident, il est bon de rappeler qu'à l'époque dont nous parlons, il n'y avait ni radio ni télévision et encore moins Internet. Le seul lien avec les événements extérieurs était celui que procurait l'écrit : livres et journaux, sans oublier la correspondance[2]. Par ailleurs, depuis plusieurs années, les techniques d'impression avaient fait d'immenses progrès et permettaient des tirages importants et bon marché.

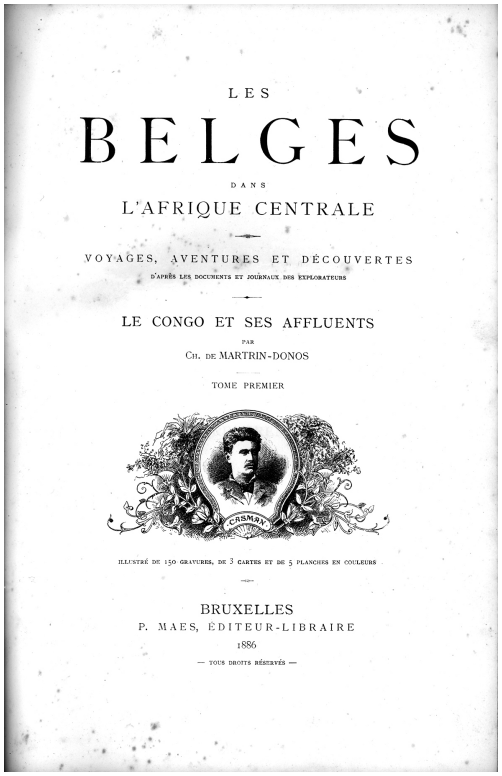
Aussi devant l'engouement pour les récits de voyages et la mise sur pied d'une « colonie » belge, il ne faut pas s'étonner que des professionnels se lancent dans une entreprise commerciale susceptible d'attirer le grand public et d'être rentable.

« Les Belges dans l'Afrique centrale »

L'ouvrage paraît en trois volumes sous deux noms d'auteur :

Les Belges dans l'Afrique centrale. Voyages, aventures et découvertes d'après les documents et journaux des explorateurs. Bruxelles, P[ierre] Maes, Éditeur-Libraire, 1886, 3 volumes grand in-8°.
– [Volume 1 :] Adolphe Burdo, *De Zanzibar au lac Tanganika*. Illustré de 209 gravures, de 3 cartes et de 6 planches en couleurs. 4 pages non chiffrées, 1 portrait hors texte de Léopold II et [556] pages (554 pages chiffrées et 1 feuillet non chiffré avec la marque de l'imprimeur au recto), soit 1 cahier de 4 pages (faux titre et titre) et 70 cahiers (69 de 8 pages et le dernier de 4 pages) signés LES BELGES. I. n° 1 à 70.
– [Volume 2 :] Ch[arles] de Martrin-Donos, *Le Congo et ses affluents*. Tome premier. Illustré de 150 gravures, de 3 cartes et de 5 planches en couleurs. 4 pages non chiffrées (faux titre et titre) et [528] pages (526 pages chiffrées et 1 feuillet avec la marque de l'imprimeur au recto), soit 1 cahier de 4 pages et 66 cahiers de 8 pages signés LES BELGES. II. n° 1 à 66.

[2] Au début de la colonisation, de nombreuses correspondances de voyageurs, agents de l'État et missionnaires sont éditées, souvent anonymement, dans la presse et dans les revues, particulièrement dans des revues missionnaires. Voir à ce sujet : Émile Van Balberghe et Nadine Fettweis, *« N'allez pas là-bas ! » Le séjour de Charles Warlomont au Congo (1887-1888), ses écrits et leur réception par son frère Max Waller*. Préface de Jean Stengers. Avec une carte géographique. Bruxelles, Archives et Musée de la Littérature, « Documents pour l'histoire des francophonies », 1, 1997, t. 1, pp. L-LI.



LES

BELGES

DANS

L'AFRIQUE CENTRALE

VOYAGES, AVENTURES ET DÉCOUVERTES

D'APRÈS LES DOCUMENTS ET JOURNAUX DES EXPLORATEURS

LE CONGO ET SES AFFLUENTS

PAR

CH. DE MARTRIN-DONOS

TOME PREMIER

CASMAN

ILLUSTRÉ DE 150 GRAVURES, DE 3 CARTES ET DE 5 PLANCHES EN COULEURS

BRUXELLES

P. MAES, ÉDITEUR-LIBRAIRE

1886

— TOUS DROITS RÉSERVÉS —

***Page de titre* du deuxième volume des *Belges dans l'Afrique centrale* (premier tome de Charles de Martrin-Donos). La page de titre de la deuxième émission est identique, mais avec le millésime 1890.**

– [Volume 3 :] Ch[arles] de Martrin-Donos, *Le Congo et ses affluents*. Tome second. Illustré de 140 gravures, de 3 cartes et de 5 planches en couleurs. 4 pages non chiffrées (faux titre et titre) et [512] pages (511 pages chiffrées et 1 page non chiffrée avec la marque de l'imprimeur), soit 64 cahiers de 8 pages signés LES BELGES. III. n° 1 à 64.

Cet ouvrage est une des compilations les plus utilisées par les auteurs qui traitent de l'exploration de l'Afrique centrale, depuis *Les Belges au Congo*

d'Édouard Janssens et Albert Cateaux[3] jusqu'à la *Biographie coloniale belge*[4].

Le volume de Burdo

> met en évidence les expéditions envoyées dans la région des Grands Lacs par l'Association internationale africaine (A.I.A.), organisme international et « philanthropique » créé à l'instigation de Léopold II, ainsi que l'action des Belges tels que Cambier, Popelin, Becker, pour n'en citer que quelques-uns, ou encore Adolphe Burdo

lui-même, tandis que

> les volumes [de Charles de Martrin-Donos] se rapportent surtout à l'entreprise de Léopold II en Afrique (la création de l'État indépendant du Congo) de même qu'aux réalisations de Stanley et de ses collaborateurs belges[5].

Il n'en reste pas moins qu'aucune analyse du contenu de ces volumes n'a été effectuée afin de déterminer de façon précise quelles sources ont été utilisées et d'où elles ont été extraites.

De plus, ce que personne n'a vu jusqu'à présent, c'est qu'avant sa sortie en volumes sous le millésime 1886, Pierre Maes fait paraître dès la fin de l'année 1884 l'ouvrage en livraisons, c'est-à-dire en fascicules publiés et livrés périodiquement. Grâce à la *Bibliographie de Belgique*, on peut suivre chronologiquement la sortie de presse des livraisons.

– *Bibliographie de Belgique*, 10e année, n° 11, novembre 1884, p. 205, n° 1198 : « L'ouvrage comprendra environ trente séries de 40 pages qui paraîtront mensuellement au prix de 1-00 [franc]. Ont paru les séries 1 à 3. » ;
– idem, 11e année, n° 1, janvier 1885, p. 3, n° 15 : livraisons 4 à 6 ;
– idem, n° 2, 15 mars 1885, p. 19, n° 95 : livraisons 7 à 9 ;
– idem, n° 3, 15 avril 1885, p. 41, n° 226 : livraisons 10 à 12 ;

---

[3] Éd. Janssens et A. Cateaux, *Les Belges au Congo*. Notices biographiques. Anvers, Imprimerie J. Van Hille – De Backer, 1908, 1911 et 1912, 3 vol.
[4] *Biographie coloniale belge*, puis *Biographie belge d'outre-mer*. Bruxelles, Institut royal colonial belge, puis Académie royale des Sciences d'Outre-Mer, 1948-, 8 tomes parus en 10 volumes.
[5] Sabine Cornelis, *L'Image et les Artistes dans la littérature belge inspirée par l'Afrique. Quelques observations*, dans Cellule « Fin de Siècle », *Papier blanc, encre noire. Cent ans de culture francophone en Afrique centrale (Zaïre, Rwanda et Burundi).* Collectif édité sous la direction de Marc Quaghebeur par Émile Van Balberghe avec la collaboration de Nadine Fettweis et Annick Vilain. Bruxelles, Labor, « Archives du futur », 1992, t. 1, p. 209.

– idem, n° 4, 15 mai 1885, p. 62, n° 332 : livraisons 13 à 15 ;
– idem, n° 5, 15 juin 1885, p. 96-97, n° 545 : livraisons 16 à 21 ;
– idem, n° 7, 15 août 1885, p. 142, n° 810 : livraisons 22 à 24 ;
– idem, n° 8, 15 septembre 1885, p. 163, n° 943 : livraisons 25 à 27 ;
– idem, n° 9, 15 octobre 1885, p. 186, n° 1084 : livraisons 28 à 30 ;
– idem, n° 10, 15 novembre 1885, p. 208, n° 1216 : livraisons 31 à 33 ;
– idem, n° 11, 15 décembre 1885, p. 247, n° 1427 : livraisons 34 à 36 ;
– idem, n° 12, 30 décembre 1885, p. 279, n° 1596 : livraisons 37 à 40.

Ces livraisons étaient vendues sous couverture. On retrouve celles des livraisons 10, 29 et 37 dans l'exemplaire conservé à la Bibliothèque royale de Belgique (II 46760B).

À remarquer que, si on en juge les annonces de la *Bibliographie de Belgique*, les livraisons paraissent à un rythme manifestement plus rapide que « mensuellement ».

L'entreprise semble rentable, car en 1890, Maes, ayant gardé les formes – ou utilisant les livraisons invendues –, publie une deuxième émission de l'ouvrage où la page de titre du premier volume porte le millésime 1890, les deux derniers volumes n'étant pas datés.

L'émission[6] de 1890 a également paru en livraisons. Le prix de la livraison est d'un franc, puis de 60 centimes. L'exemplaire de la Bibliothèque royale de Belgique (II 60853B) a conservé quatre couvertures de livraisons, la première, qui est datée de 1890 et porte mention du prix d'un franc, et trois autres (livraisons 17, 45 et 60) qui portent mention du prix de 60 centimes. Ces couvertures sont différentes de celles de la première émission. On ne trouve pas mention dans la *Bibliographie de Belgique* de cette seconde parution en livraisons.

[6] Rappelons, grâce au spécialiste australien Wallace Kirsop, la différence entre édition et émission : « *Grosso modo* on peut dire qu'une *édition* est l'ensemble des exemplaires d'un livre imprimé à partir de la même composition typographique. Elle peut englober plusieurs *émissions* (réutilisation des mêmes feuilles, en général avec un nouveau titre ; deuxième tirage d'après une composition gardée – procédé beaucoup moins fréquent avant 1800 que plus tard ; impositions séparées, p. ex. in-octavo et in-douze, de pages typographiquement identiques) et *états* (obtenus normalement par des cartons ou des corrections sur presse). » (W. Kirsop, *Bibliographie matérielle et critique textuelle. Vers une collaboration.* Paris, Lettres modernes, « Biblio notes », 1, 1970, p. 32, n. 37.)

Lors de la publication en volumes, l'éditeur les fait recouvrir d'un cartonnage décoré, différent pour les deux émissions[7], qui, pour la première, n'est pas sans rappeler les cartonnages Hetzel – particulièrement des Jules Verne – et autres livres pour la jeunesse de l'époque[8].

Voici la liste de quelques exemplaires des deux premières émissions que nous avons repérés[9]. On remarquera que les exemplaires qui ne sont pas en cartonnage d'éditeur et donc reliés par des particuliers après la réunion des livraisons présentent parfois des erreurs dans le placement des pages de titre qui, sans doute, étaient fournies seulement en fin de parution.

– Anvers, Universitaire Faculteiten Sint-Ignatius Antwerpen (UFSIA), MAG 11.1.4 (première émission en cartonnage d'éditeur).
– Bruxelles, Bibliothèque africaine, 486 (première émission).
– Bruxelles, Bibliothèque royale de Belgique, II 46760 (première émission) et II 60853 (deuxième émission ; dans cet exemplaire les pages de titre des deux volumes de Charles de Martrin-Donos sont inversées).
– Bruxelles, Bibliothèque royale de Belgique, Archives et Musée de la Littérature, MLB 1450 et 1451 (première émission).
– Bruxelles, Bibliothèques de l'Université libre de Bruxelles, Sciences humaines, 916.7 B 411 (première émission), et HSOL 00233, 00078 et 00079 (première émission ; les pages de titre sont interverties).
– Bruxelles, Musée royal de l'Armée et d'Histoire militaire, An-I-251 (deuxième émission en cartonnage d'éditeur).
– Liège, Bibliothèque de l'Université, C.I.C.B., 063415C (volume 3 avec la page de titre du volume 1) et 063416C (volumes 1 et 2 avec les pages de titre des volumes 2 et 3) (première émission), et C.I.C.B., XXIII.204.66 (première émission, avec le prospectus relié dans le 3e volume).

[7] Le cartonnage de l'édition de 1886 est reproduit dans *Pro Scientia.* Gent, Snoeck-Ducaju & Zoon, 1990, p. 175.
[8] On trouvera de nombreuses reproductions de ces types de cartonnages dans André Bottin, *Bibliographie des éditions illustrées des Voyages extraordinaires de Jules Verne en cartonnage d'éditeur de la collection Hetzel. Précédé d'une Chronologie de Jules Verne et de son temps (1814-1919).* Contes (France), Chez l'Auteur, 1978. Cette pratique des cartonnages d'éditeur existe en France depuis le début du XIXe siècle. Voir Sophie Malavieille, *Reliures et cartonnages d'éditeur en France au XIXe siècle (1815-1865).* Paris, Éditions Promodis, 1985.
[9] Nous n'avons pas vu les exemplaires conservés à Londres et à Paris.

– Londres, British Library, 10095.i.12 [« *Bruxelles*, 1891. […] *The date is taken from the wrappers ; the titlepage of pt.* 1 *bears the date* 1886, *those of pt.* 2, 3 *the date* 1890. »[10]]
– Namur, Musée africain, 9675 BEL M (deux exemplaires de la première émission sous la même cote ; dans les deux exemplaires, les pages de titres sont inversées), et 9675 MAR B 3 (exemplaire sans les pages de titre).
– Paris, Bibliothèque nationale de France, O3-699 (premier volume de la première émission)[11].
– Tervuren, Musée royal de l'Afrique centrale, 2672 (trois exemplaires sous cette cote : deux exemplaires de la première émission au Pavillon Stanley, dont un en cartonnage d'éditeur, et deux volumes sans couvertures).

L'aventure de cette publication ne s'arrête pas là. En 1893 reparaît encore l'ouvrage, en livraisons et en volumes, mais sous un autre et seul nom d'auteur et sous un autre titre :

L. Hubert, *La Conquête du Congo. Voyages émouvants & aventures dramatiques des explorateurs belges en Afrique*. P[ierre] Maes, Éditeur-Libraire, 14, rue de la Comète, 14, Bruxelles, sans date, 3 volumes grand in-8°.
– Première partie : *De Zanzibar au Lac Tanganika*. Illustré de 197 belles gravures. 4 pages non chiffrées (faux titre et titre) et [480] pages (478 pages chiffrées et 2 pages blanches), soit 1 cahier de 4 pages (faux titre et titre), 59 cahiers de 8 pages signés LIV[RAISON]. n° 1 à 59 et 1 cahier de 8 pages signé LA CONQUÊTE DU CONGO. TABLE DES MATIÈRES 1re PARTIE.
– Deuxième partie : *Le Congo et ses affluents*. Illustré de 157 belles gravures. 4 pages non chiffrées (faux titre et titre) et 494 pages, soit 1 cahier de 4 pages et 61 cahiers de 8 pages signés LIV[RAISON]. n° 60 à 121.
– Troisième partie : *Le Congo et ses affluents*. Suite et fin. Illustré de 149 belles gravures. 4 pages non chiffrées (faux titre et titre) et 488 pages, soit 1 cahier de 4 pages et 60 cahiers de 8 pages signés LIV[RAISON]. no 122 à 182.

Seule la parution de la première livraison est signalée fin 1893 dans la *Bibliographie de Belgique* :

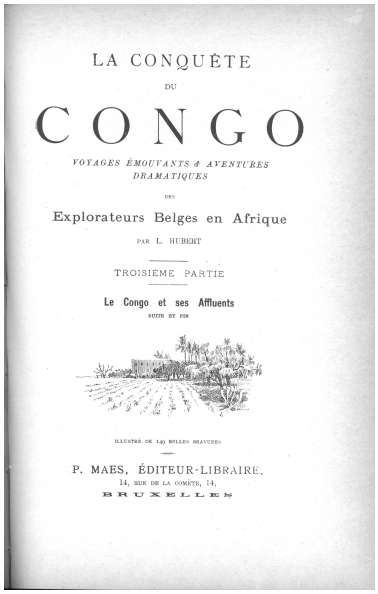
– *Bibliographie de Belgique*, 19e année, n° 12, 1893, p. 321, n° 1650 : « Livr. 1, 8 p. La livr. 0-05. »

[10] *General Catalogue of Printed Books. British Museum.* Photolithographic Edition to 1955. T. 29. London, The Trustees of the British Museum, 1965, col. 1126.
[11] D'après le *Catalogue général des livres imprimés de la Bibliothèque nationale*. *Auteurs.* T. 21. Paris, Imprimerie nationale, 1905, col. 553.

Nous n'avons pas retrouvé de couvertures pour les livraisons de cette troisième émission. Le peu de pages de chaque livraison et leur prix extrêmement modique nous incitent à croire qu'il n'y en a pas.

Voici la liste des exemplaires que nous avons repérés[12] :

– Bruxelles, Bibliothèque africaine, 23816.
– Bruxelles, Bibliothèque royale de Belgique, IV 25047B.
– Liège, Bibliothèque de l'Université, C.I.C.B., 62166C.
– Londres, British Library, 9061.h.14 (classé sous Lucien Hubert, avec la mention « Liv. 1. *Bruxelles* [1894.] »[13])
– Namur, Musée africain, 910.4 (675) HUB B.
– Tervuren, Musée royal de l'Afrique centrale, Pavillon Stanley, 3221.


LA CONQUÊTE
DU
CONGO
VOYAGES ÉMOUVANTS & AVENTURES DRAMATIQUES
DES
Explorateurs Belges en Afrique
PAR L. HUBERT
TROISIÈME PARTIE
Le Congo et ses Affluents
SUITE ET FIN
ILLUSTRÉ DE 149 BELLES GRAVURES
P. MAES, ÉDITEUR-LIBRAIRE,
14, RUE DE LA COMÈTE, 14,
BRUXELLES

Page de titre de la troisième partie de la troisième émission des *Belges dans l'Afrique centrale*.

[12] Nous n'avons pas vu l'exemplaire conservé à la British Library.
[13] *General Catalogue of Printed Books. British Museum.* Photolithographic Edition to 1955. T. 108. London, The Trustees of the British Museum, 1961, col. 283.

Nous n'avons pas rencontré d'exemplaire en cartonnage d'éditeur.

Il s'agit en quelque sorte de la popularisation des volumes d'Adolphe Burdo et de Charles de Martrin-Donos. Ce sont les mêmes formes qui ont servi. Seuls ont changé les pages de titre, les titres courants et la disposition des gravures. Les gravures qui sont hors texte dans *Les Belges dans l'Afrique centrale* avec verso vierge, ont dans *La Conquête du Congo* un texte imprimé au verso, ce qui explique qu'il y a moins de pages dans cette dernière publication. Dans *La Conquête du Congo*, les planches en couleurs et les cartes sont supprimées.

Comment l'ouvrage d'Adolphe Burdo et de Charles Martrin-Donos est devenu celui de L. Hubert, le mystère reste entier. Désir évident en tout cas de faire croire à une nouvelle publication et de toucher un nouveau public. Les titres parlent d'ailleurs d'eux-mêmes. Le public « intellectuel » dans le cas de Burdo et de Martrin-Donos (*Les Belges dans l'Afrique centrale. Voyages, aventures et découvertes d'après les documents et journaux des explorateurs*) et le public « populaire » dans le cas de Hubert (*La Conquête du Congo. Voyages émouvants & aventures dramatiques des explorateurs belges en Afrique*). Rappelons aussi que les premières livraisons de la première émission paraissent dès la fin 1884 alors que l'État indépendant du Congo n'existe pas encore.

La qualité des papiers utilisés montre d'ailleurs la différence entre les publications. Celui des *Belges dans l'Afrique centrale* est un papier chiffon blanc, tandis que celui de *La Conquête du Congo* est un vulgaire papier bois de faible grammage.

L'utilisation de formes déjà existantes – peut-être conservées dans ce cas-ci en stéréotypie –, l'impression sur un papier de médiocre qualité, la parution sous un autre nom et sous un autre titre – plus sensationnel – vise à toucher un public plus large et, peut-être, à éviter des droits d'auteur. Qui sait ? En tout cas, Pierre Maes a attendu la disparition de Burdo en 1891 avant de commettre cette réédition. Par ailleurs, Charles de Martrin-Donos, qui disparaît en 1904, avait sans doute été payé à la ligne et n'avait plus de droits d'auteur à revendiquer, à moins que ce ne soit lui qui se cache sous le nom de L. Hubert… Tout semble possible !

Cette dernière émission, pour le moins malhonnête, montre à l'envi que la démarche éditoriale de Pierre Maes est uniquement commerciale. Il n'est en tout cas guère banal de voir en quelques années le même ouvrage paraître trois fois de suite en livraisons et en volumes, et la troisième fois sous un autre nom d'auteur et sous un autre titre.

Avant de continuer, précisons ici la pratique des publications en livraisons.

Les publications en livraisons

Voici ce que dit déjà en 1873 Pierre Larousse – ou un de ses collaborateurs – de la pratique de publication en livraisons[14] :

> Librairie. Les livraisons paraissent d'ordinaire périodiquement. Le nombre des pages en est plus ou moins considérable, selon la volonté de l'éditeur, qui cherche, en ce point, à se conformer surtout aux dispositions les mieux faites pour la commodité de l'acheteur. La publication par livraisons a l'inconvénient de rompre, pour la première lecture, l'intérêt et la suite de l'œuvre ; mais elle offre l'avantage de mettre à la portée des fortunes médiocres les ouvrages les plus coûteux. Ce mode précieux de répandre dans toutes les classes du public des livres qui, publiés autrement, resteraient dans les bibliothèques de l'État ou des villes, ou des riches particuliers, convient principalement aux ouvrages, dont les parties se séparent facilement comme les dictionnaires et les revues. C'est le mode qui a été usité par M. Littré pour son Dictionnaire de la langue française, et que nous employons nous-même pour le Grand Dictionnaire du XIX^e^ siècle.
>
> Bien d'autres ouvrages, des histoires, des romans, se publient par livraisons. D'ordinaire, on les enrichit d'illustrations, afin de mieux frapper l'attention et d'attirer la curiosité. Quelques-uns de ces livres, illustrés par des artistes d'un vrai mérite, comme Charlet, Grandville, Tony Johannot, Daumier, Gavarni, Gustave Doré, etc., forment de remarquables éditions. Beaucoup d'autres, au contraire, par l'incorrection des dessins, la mauvaise qualité des gravures et la médiocrité de tout le reste, ont été justement rangés parmi les éditions négligées ou de mauvais goût. Celles-ci même n'ont pas été inutiles à la propagation des habitudes de lecture et de l'amour des lettres. Les livraisons à 25 centimes, dont la vogue fut si grande il y a quelques années, ont contribué à amener le succès des journaux à 10 centimes et à 5 centimes, qui se sont répandus de toutes parts.

Et, Anne-Marie Thiesse rappelle tous les avantages de cette pratique[15] :

---

[14] Pierre Larousse, *Grand Dictionnaire universel du XIX^e^ siècle*… T. 10. Paris, 1873, p. 590b.

[15] Anne-Marie Thiesse, *Le Roman du quotidien. Lecteurs et lectures populaires à la Belle Époque*. Paris, Le Chemin Vert, 1984, p. 121 (réédité dans la collection « Points, Histoire », n° 277, en 2000) (voir aussi pp. 27-28 où l'auteur rappelle que la traduction française du *Capital* de Karl Marx parut en livraisons à partir de 1872). On manque cruellement d'instruments de travail pour le repérage des publications en livraisons. À notre connaissance, la seule bibliographie qui existe dans le domaine est celle de Claude Witkowski, *Monographie des éditions populaires. Les publications illustrées à 20 centimes. Les romans à quatre*

La formule de la vente en livraisons ou en fascicules qui connaît un grand succès dans le public populaire parce qu'elle permet d'échelonner le paiement est aussi fort intéressante pour ses éditeurs. La mise en fabrication peut être progressive et donc étroitement ajustée à la vente : cela supprime le problème des invendus, des retirages et les coûts de gestion des stocks.

Le prospectus

Lors de la mise sous presse fin 1884 des premières livraisons des *Belges dans l'Afrique centrale*, le but de la publication de Pierre Maes est clairement défini dans le prospectus qui l'annonce :

PROSPECTUS

C'est avec une légitime impatience que depuis longtemps le public attend un récit détaillé et complet de nos explorations africaines, elles ont, dès le début, vivement passionné tous les esprits, et l'intérêt a été grandissant ; mais jusqu'à ce jour c'est à peine si un coin du voile a pu être soulevé par les rares relations de quelques voyageurs, et par les rapports de l'Association internationale africaine : encore ces documents, de même que les annales géographiques, n'ont-ils pu donner de la question qu'un aperçu sommaire, et le plus souvent ils sont restés obscurs pour ceux qui n'étaient pas absolument initiés à la marche de nos expéditions.

En un mot, le public n'a pu suivre dans leurs travaux nos vaillants explorateurs qui s'en allaient dans les contrées lointaines à la conquête d'un monde nouveau, mus par les plus généreuses pensées, et qui laissaient leur vie sur ces glorieux champs de bataille sans qu'une plume célébrât leurs hauts faits et perpétuât leurs noms.

sous. 1848-1870. Paris, Compagnie Jean-Jacques Pauvert, 1981. Comme on peut le voir, elle concerne la période antérieure à celle qui nous occupe. Les grandes synthèses – comme *L'Histoire du livre et de l'imprimé en Belgique des origines à nos jours* (sixième partie. Bruxelles, Le Musée du Livre, 1934) ou même comme la monumentale *Histoire de l'édition française* [t. 3 : *Le Temps des éditeurs. Du Romantisme à la Belle Époque*. Paris, Promodis, 1985 (éd. in-4°) et 1990 (éd. in-8°)] – citent seulement le phénomène. La période romantique est particulièrement riche en publications en livraisons ; les Belges suivent et contrefont. Le travail de Philippe Lemoine, *Inventaire et étude d'une collection de prospectus de livres et de revues édités en Belgique et en France entre 1830 et 1848*. Bruxelles, Institut d'Enseignement Supérieur Social, 1994 (mémoire dactylographié), relève un nombre impressionnant de prospectus de publications en livraisons de cette époque. (Cette collection est conservée dans la section Preciosa des Bibliothèques de l'Université libre de Bruxelles.)

Nous avons voulu réparer cette injustice du sort envers des héros dont nous avons le droit de nous enorgueillir ; nous avons voulu mettre tous ces événements en pleine lumière, faire revivre ces brillantes épopées, grouper les faits, les épisodes, puiser notes et croquis aux carnets et aux albums des explorateurs, coordonner ces nombreux matériaux et en titrer un ensemble vrai, instructif, émouvant, nettement rédigé, illustré avec soin, pour servir non seulement à la gloire de nos voyageurs, mais aussi à l'édification de tous ceux – et ils sont nombreux – que ces importantes questions intéressent.

Pour arriver à ce résultat, il fallait tout d'abord une plume autorisée, experte en la matière, celle d'un voyageur africain même. Nous avons eu la bonne fortune de trouver pour ce travail un de nos meilleurs explorateurs, doublé d'un attrayant écrivain, celui qui a fourni aux Bulletins de l'Association internationale africaine les rapports les plus détaillés et les plus précieux, M. ADOLPHE BURDO, qui par deux fois déjà a affronté le Continent mystérieux.

On sait que M. BURDO a écrit sur son premier voyage un intéressant volume, *Niger et Bénué*, édité chez Plon, à Paris, et dont le succès a été grand et légitime. Les éloges que la presse entière a décernés à ce livre lorsqu'il a paru, nous dispensent de rappeler avec quelle verve et quelle vérité saisissantes M. BURDO nous a raconté les épisodes émouvants de son voyage. Il a mis ces qualités au service du nouvel ouvrage que nous offrons aujourd'hui au public : on y verra que l'auteur de *Niger et Bénué* s'est surpassé dans ce travail véritablement national.

Car c'est l'âme de la patrie que l'on sent palpiter au sein de cette vaillante milice qui parcourt le noir Continent, bravant les plus grands dangers, le flambeau de la liberté à la main !

C'est l'âme de la patrie unie au souffle généreux de notre Roi !

Les Belges dans l'Afrique centrale

diront au lecteur les périls, les dangers, les difficultés, les heures d'angoisse des voyageurs en Afrique ; ils le conduiront pas à pas au milieu des efforts tentés, des travaux entrepris, des résultats obtenus et l'intéresseront aux émouvantes péripéties qui font de chaque expédition comme un drame saisissant.

Les illustrations, qui ont été dessinées et gravées pour cet ouvrage avec le soin le plus scrupuleux, transporteront le lecteur sous ces climats brûlants, et devant lui défileront les portraits de tous nos voyageurs, les types de toutes les races nègres, les vues et les paysages de ces contrées et les scènes souvent terrifiantes qui ont marqué nos explorations en Afrique.

Le lecteur y retrouvera nos premiers pionniers, Crespel, Maes, Wautier, martyrs de leur dévouement ; Cambier, relevant le drapeau bleu à étoile d'or qu'il va planter sur la station de Karéma ; Popelin enlevé brusquement par la mort au moment où il allait atteindre le but de sa mission ; Van den Heuvel fondant Taborah ; Burdo, Roger, arrêtés par les hordes de Mirambo sur la route du Grand

Lac ; Carter et Cadenhead tombant massacrés à Pimnoué ; puis, le calme revenu, Ramaekers arrivant à Karéma où il trouve son tombeau comme De Leu à Taborah, Becker élevant un mausolée à son chef et édifiant l'avenir de la station dont il remet le commandement à Storms qu'il va rejoindre à nouveau aujourd'hui pour se rendre de là à Nyangwé, au Congo.

Le Congo, cette question brûlante qui inquiète tout le monde et que chacun ignore, le Congo, qui a les honneurs d'une Conférence internationale à Berlin, le Congo sera traité dans notre ouvrage avec tous les développements voulus pour que chacun puisse se faire une idée bien nette de nos travaux au centre de l'Afrique, de leur importance, de leur avenir.

Le lecteur y trouvera décrite dans tous ses détails l'œuvre gigantesque confiée à Stanley et par lui conduite près de cinq ans avec le concours de nos vaillants compatriotes, au nom du Comité d'études du haut Congo devenu aujourd'hui l'Association internationale du Congo.

Cette entreprise du Congo formera la seconde partie de notre publication, et nous y rattacherons le résumé des explorations au Niger et au Bénué, afin d'obtenir un travail complet sur cette grande Œuvre africaine qui passionne en ce moment toutes les Puissances européennes.

Notre publication répond aussi aux aspirations de ceux qui cherchent dans ces efforts tentés au pays des nègres un côté pratique pour l'industrie et le commerce belges : ils y trouveront d'utiles renseignements sur l'avenir de ces contrées, sur les productions du sol, le développement du trafic, les produits d'échange ; ils pourront y faire une étude approfondie des résultats que l'on est en droit d'attendre, ainsi que des moyens à employer pour travailler utilement et fructueusement en Afrique, pour faire de ce vaste continent un débouché merveilleux et mettre en mouvement les immenses richesses qu'il renferme.

Nous n'avons reculé devant aucun sacrifice pour que notre Publication nationale, **Les Belges dans l'Afrique centrale**, reste un monument élevé

À la grandeur de la patrie belge,

À la gloire de nos explorateurs,

À la virilité de l'armée, d'où sont sortis tant de ces braves.

L'ÉDITEUR
P. MAES.

Œuvre donc plus hagiographique qu'historique. Nous en aurons la confirmation lors du conflit qui opposera Adolphe Burdo à l'éditeur et son remplacement par Charles de Martrin-Donos.

Mais *Les Belges dans l'Afrique centrale* – ou *La Conquête du Congo* – n'est pas la seule publication sur l'Afrique de l'éditeur Pierre Maes.

Pierre Maes et l'Afrique centrale

À notre connaissance, Pierre Maes édite également deux autres ouvrages sur l'Afrique centrale : la traduction en néerlandais de *How I found Livingstone* (1873)[16] et celle de *The Congo and the Founding of its Free State* (1885)[17] de Stanley, et un roman populaire : *Les Mystères du Congo.*

1. La traduction en néerlandais d'œuvres de Stanley :

Stanley's reizen, ontdekkingen en lotgevallen in Midden-Afrika. Amsterdam-Brussel, P[ierre] Maes, Uitgever, 1886, 3 vol. in-4°.
– [Tome 1 :] *Hoe ik Livingstone vond*. Uit het Engelsch vertaald met vergunning des schrijvers en der uitgevers door J. Scherpenseel. Geillustreerd met 108 gravuren, 6 chromoplaten en 2 kaarten. 4 pages non chiffrées (faux titre et titre) et [560] pages (559 pages chiffrées et 1 page non chiffrée avec la marque de l'éditeur), soit 1 cahier de 4 pages et 70 cahiers de 8 pages signés STANLEY. I. n° 1 à 70 (à partir du 46e cahier, les cahiers sont signés seulement STANLEY.).
– [Tome 2 :] *Zes jaren aan den Congo en de stichting van een nieuwen vrijen staat*[18]. Uit het Engelsch vertaald met vergunning des schrijvers en der uitgevers door G. Van Rijn. Eerste deel. Geillustreerd met 150 gravuren, 5 chromoplaten en 3 kaarten. 4 pages non chiffrées (faux titre et titre), portrait hors texte de Léopold II et [520] pages (519 pages chiffrées et 1 page non chiffrée avec la marque de l'imprimeur), soit 1 cahier de 4 pages et 65 cahiers de 8 pages signés DE CONGO. n° 1 à 65 (à partir du 8e cahier, les cahiers sont signés DE CONGO. I.).

---

[16] Traduction française : *Comment j'ai retrouvé Livingstone. Voyages, aventures et découvertes dans le centre de l'Afrique.* Ouvrage traduit de l'anglais avec l'autorisation de l'auteur par Mme H. Loreau. Paris, Hachette, 1874.
[17] Traduction française : *Cinq années au Congo, 1879-1884. Voyages. Explorations. Fondation de l'État libre du Congo*. Traduit de l'anglais par Gérard Harry. Bruxelles, Institut national de Géographie, [1885], pp. 35-36. La parution en français de ce livre de Stanley se caractérise par le fait qu'il en existe quatre émissions, c'est-à-dire quatre présentations différentes faites à partir des mêmes formes d'impression, deux pour l'« édition originale » qui sort de presse fin 1885 (elle est annoncée dans la *Bibliographie de Belgique* le 15 décembre 1885) et deux pour la « deuxième édition » qui paraît fin 1886. Voir Nadine Fettweis et Émile Van Balberghe, *Notice introductive* à la réimpression anastatique de Stanley, *Cinq années au Congo* (Bruxelles, Institut national de Géographie, 1885). Bruxelles, Archives générales du Royaume, « Reprints », 292, 2002, pp. v-xx. Cette notice a été rééditée : *« Cinq années au Congo » de Henry M. Stanley. Une étude bibliophilique*, dans *Annales æquatoria*, 24, 2003 [février 2004], pp. 7-30.
[18] Titre plus exact, car les *Cinq années au Congo* couvrent les années 1879 à 1884…

– [Tome 3 :] *Zes jaren aan den Congo en de stichting van een nieuwen vrijen staat*. Uit het Engelsch vertaald met vergunning des schrijvers en der uitgevers door G. Van Rijn. Tweede deel. Geillustreerd met 184 gravuren, 5 chromoplaten en 3 kaarten. 4 pages non chiffrées (faux titre et titre), portrait hors texte de Stanley et [520] pages (517 pages chiffrées, 1 page non chiffrée avec la marque de l'imprimeur et 2 pages blanches), soit 1 cahier de 4 pages et 65 cahiers de 8 pages signés DE CONGO. II. n° 1 à 65.

Il existe un cartonnage d'éditeur semblable à celui de l'édition de 1886 des *Belges dans l'Afrique centrale*.

La *Bibliographie de Belgique* nous permet de donner l'ordre de parution de ces volumes en livraisons : ainsi, si les pages de titre portent pour les trois volumes le millésime 1886, la parution des livraisons s'étend du 15 mai 1885 au 15 février 1887.

En 1890, Pierre Maes republie en livraisons les *Stanley's reizen*. Le premier volume porte ce millésime, les autres sont sans date. Pour le reste, il s'agit bien d'une seconde émission. Elle est annoncée dans la livraison de juin 1890 de la *Bibliographie de Belgique*, avec la mention : « […] 5 afleveringen per maand. […] La livraison. 0-60 » et « Les vingt-cinq premières livraisons ont paru. » Nous ignorons s'il existe des cartonnages d'éditeur pour cette seconde émission.

2. Le roman populaire *Les Mystères du Congo* :

Les Mystères du Congo, 3 volumes in-4°.
– [Tome 1 :] A. Nirep, *Les Mystères du Congo. Grand roman d'aventures*. [Première partie : *Les Marchands d'ivoire.*] Bruxelles, P[ierre] Maes, éditeur, rue de la Grande-Île, 37, sans date, in-4°, 544 pages y compris le titre-frontispice, soit 68 cahiers de 8 pages signés A. NIREP. — LES MYSTÈRES n° 1 à 68.
– [Tome 2 :] G. De Graef, *Les Mystères du Congo*. 2me partie : *Une expédition mystérieuse*. Illustré de 89 gravures. Bruxelles, P[ierre] Maes, Éditeur, 1888, in-4°, 4 pages non chiffrées (faux titre et titre) et 544 pages, soit 1 cahier de 4 pages (faux titre et titre) et 68 cahiers de 8 pages signés LES MYSTÈRES. II., n° 1 à 68.
– [Tome 3 :] G. De Graef, *Les Mystères du Congo*. 3me partie : *Le Triomphe de la civilisation*. Illustré de 64 gravures. Bruxelles, P[ierre] Maes, Éditeur, 1888, in-4°, 4 pages non chiffrées (faux titre et titre) et 544 pages, soit 1 cahier de 4 pages (faux titre et titre) et 68 cahiers de 8 pages signés LES MYSTÈRES. III. n° 1 à 68.
– *Album*. Prime offerte aux souscripteurs des Mystères du Congo, 1 feuillet de légendes et 16 planches hors texte en couleurs. (Les légendes au bas des planches sont en néerlandais, ce qui explique qu'il y ait un feuillet donnant les légendes en français et en néerlandais avec la mention : « N.B. — Les inscriptions des planches étant en langue néerlandaise, nous donnons ci-dessus la traduction en français. » Ces

planches sont celles des *Stanley's reizen*. Ce sont les mêmes que celles qui se trouvent dans *Les Belges dans l'Afrique centrale*, mais là, elles ont leurs légendes en français.)

Nous n'avons pas rencontré d'exemplaires en reliure d'éditeur.

On trouve la chronologie de la parution des *Mystères du Congo* en 51 livraisons (4 cahiers de 8 pages, soit 32 pages par livraison) au prix de 50 centimes chacune et de l'*Album* donné en prime aux souscripteurs dans la *Bibliographie de Belgique* de décembre 1886 à mars 1888. (Il faut remarquer que chaque fois *Les Mystères du Congo* est signalé sous le seul nom de Nirep.)

Qui sont ces Nirep (Perin ?) et De Graef ? Mystère. Pourquoi, comme pour *Les Belges dans l'Afrique centrale*, l'apparition d'un second nom d'auteur ? Nouveau mystère, d'autant plus qu'il s'agit ici d'un roman.

Mieux encore, comme pour *Les Belges dans l'Afrique centrale*, l'ouvrage est republié par Pierre Maes avec le millésime 1896 sous le seul nouveau nom de G. Lecomte. (Dans le fichier de la Bibliothèque royale de Belgique, on identifie le prénom : Georges.) G. Lecomte, G. De Graef (c'est-à-dire Le Comte en néerlandais)…, nous avouons perdre notre latin.

La *Bibliographie de Belgique* nous permet de connaître le rythme de cette dernière publication : elle paraît par livraisons de 16 pages au prix de 10 centimes la livraison de mars 1896 à décembre 1897.

Ce roman d'aventures s'inscrit dans la lignée des *Mystères*, inspirée des *Mystères de Paris* d'Eugène Sue. Ces romans populaires furent souvent publiés et republiés en livraisons.

Une étude partielle du roman a paru il y a quelques années[19].

Tous ces volumes demanderaient une étude approfondie du contenu, non seulement de leurs textes, mais aussi de leurs illustrations. En effet :

> L'illustration des *Mystères du Congo* est en grande partie identique à celle des *Belges dans l'Afrique centrale*. Or l'iconographie de ce dernier ouvrage – gravures en noir et blanc ou chromolithographie – est elle-même indirectement inspirée de publications originales de Stanley comme *Trough the Dark Conti-*

[19] Marc Quaghebeur, *Zwanze et science à la conquête de l'Empire. Nirep et « Les Mystères du Congo »*, dans *Images de l'Afrique et du Congo/Zaïre dans les lettres françaises de Belgique et alentour.* Actes du colloque international de Louvain-la-Neuve (4-6 février 1993) édités par Pierre Halen et János Riesz. Préface de Georges Jacques. Bruxelles, Textyles-Éditions ; Kinshasa, Éd. du Trottoir, 1993, pp. 205-233.

nent[20] ou *The Congo and the Founding of its Free State.* En fait, elle reproduit fidèlement l'illustration d'un livre en néerlandais sur les voyages de Stanley : *Stanley's reizen, ontdekkingen en lotgevallen in Midden-Afrika* par G. Van Rijn[21], également édité chez P. Maes en 1886. Même iconographie, même période, voilà qui met donc en étroite relation trois livres différents[22].

Pierre Maes et le Palais

En entreprenant ces recherches, nous nous sommes demandés s'il n'y avait pas derrière cette pratique de publications de propagande de Pierre Maes la main du roi. Les Archives du Palais royal restent muettes à ce propos. Il y a bien un dossier Maes, mais il contient d'une part une demande de souscription à un certain nombre d'exemplaires d'un ouvrage intitulé *Souvenir national des Noces d'argent de L.L.M.M. le Roi et la Reine des Belges*, dont Maes, « Libraire, Éditeur, domicilié à Bruxelles, N° 8, Rue Botanique », est l'éditeur[23], et d'autre part l'envoi d'une photographie d'une œuvre d'art réalisée en la gloire de l'entreprise africaine. La première lettre n'est pas datée, mais la réponse du Palais, qui fait savoir que le roi souscrit à quinze exemplaires de l'ouvrage commémoratif est datée du 27 novembre 1878[24].

La seconde correspondance qui se trouve dans le dossier Maes conservé aux Archives du Palais est donc un envoi par « P. Maes, Éditeur, rue Gallait

---

[20] Paru en 1878. Traduction française : *À travers le continent mystérieux. Découverte des sources méridionales du Nil. Circumnavigation du lac Victoria et du lac Tanganika. Descente du fleuve Livingstone ou Congo jusqu'à l'Atlantique. Durée de l'expédition : 999 jours. Distance parcourue : 7158 milles ou 11 517 kilomètres.* Ouvrage traduit de l'anglais avec l'autorisation de l'auteur par M^me^ H. Loreau. Paris, Hachette, 1897.

[21] Il s'agit plutôt, nous l'avons vu, de traductions de livres de Stanley.

[22] Sabine Cornelis, *L'Image et les Artistes dans la littérature belge inspirée par l'Afrique*, art. cité, p. 209.

[23] *Souvenir national des noces d'argent de Leurs Majestés le Roi & la Reine des Belges. Description des fêtes qui ont été célébrées à Bruxelles, les 22, 23, 24 et 25 août 1878.* Bruxelles, P[ierre] Maes, 1878. (Un exemplaire à Bruxelles, Bibliothèque royale de Belgique, 7. B 2429.) Beau coup commercial quand on y pense : Maes édite dans l'ouvrage une « liste générale des dames déléguées par les communes belges pour la remise à la Reine des cadeaux offerts à Sa Majesté à l'occasion de ses noces d'argent ». Pas de doute qu'elles auront à cœur d'acheter des exemplaires pour y lire et faire lire leur nom…

[24] Bruxelles, Archives du Palais, Archives du Cabinet du roi Léopold II, Série « Secrétariat des Commandements du Roi », G 57/13.

53. Bruxelles » d'une reproduction photographique d'une sculpture de X. Raphanel.

> Cet objet, qui glorifie l'œuvre hautement civilisatrice accomplie sous l'égide de Votre Majesté, commémore en même temps la conduite héroïque des braves, sortis pour la plupart de notre armée, et qui, grâce à votre impulsion, entreprirent en Afrique, ces périlleuses, mais victorieuses expéditions contre les Arabes, qui seules devaient rendre possible l'introduction des bienfaits de la civilisation au Congo.
>
> Parmi les nombreux exploits qui illustrent nos compatriotes, nous avons choisi, pour le représenter sous une forme impressionnante, pensons-nous, l'épisode du sergent De Bruyne, ce héros de vingt-trois ans, qui périt victime de son attachement à son chef et de son dévouement au devoir[25].
>
> Cette œuvre, l'éditeur se propose de l'introduire dans tous les milieux : à côté d'exemplaires en bronze véritable, dont le nombre sera limité, il compte faire exécuter un nombre important d'unités en simili-bronze pour les écoles, pensionnats, casernes, écoles régimentaires, pour tous les établissements, tous les cercles où l'on cultive l'idée noble du Devoir et de la Patrie. La contemplation permanente de cet objet exercera, pensons-nous, une influence sur les jeunes âmes ; elle entretiendra et développera parmi la jeunesse le culte des belles actions, lui inculquera l'admiration pour les grands dévouements, et exaltera les énergies.
>
> Nous avons tenu à faire part de notre modeste effort à Votre Majesté, vu le haut intérêt qu'Elle ne cesse de porter à tout ce qui touche à l'entreprise grandiose qu'Elle a conçue et si brillamment réalisée.
>
> Puisse notre tentative réussir, et puissions-nous nous réjouir d'apporter un léger tribut à l'Œuvre qui jette un si grand éclat sur la Patrie !

La lettre est signée par trois personnes : l'artiste Raphanel, le photographe de la sculpture, Hanequand, de Paris, et P. Maes. Elle est datée du 31 octobre 1909.

Curieusement, avant de répondre, le Palais demande une enquête sur Maes. Dans une note confidentielle datée du 17 novembre suivant, le Cabinet de la Direction générale de la Sûreté publique du Ministère de la Justice donne la liste des personnes qui sont inscrites au n° 53 de la rue Gallait à Schaerbeek, c'est-à-dire Pierre Maes – nous connaissons enfin son prénom !

[25] Ce bas-relief met en scène le fameux épisode du sacrifice du sergent Henry De Bruyne refusant de s'évader et d'abandonner ainsi Joseph Lippens malade, alors qu'ils étaient tous deux prisonniers des Arabes (1892).

– sa femme et quatre membres de sa famille. Nous apprenons ainsi que Pierre Maes est né à Tildonck le 21 août 1853, qu'il a épousé Caroline Flasschoen, née à Schaerbeek le 11 avril 1856, et qu'ils sont inscrits à la rue Gallait depuis le 26 septembre 1900, venant de Saint-Josse-ten-Noode[26].

Le lendemain de cette note, le Cabinet du Roi envoie une lettre à Pierre Maes lui faisant savoir que le roi, très sensible à son attention, le remercie sincèrement. Une fin de non recevoir en quelque sorte !

Tout ceci montre que Pierre Maes ne semble guère être un familier du roi. S'il l'était, le Palais ne ferait pas faire une enquête sur lui en 1909 !

Mais nous trouvons également des traces de l'éditeur dans le dossier Burdo conservé aux Archives du Palais royal[27].

Le 16 novembre 1884, Pierre Maes et Adolphe Burdo envoient au roi les trois premières livraisons des *Belges dans l'Afrique centrale*.

> Les soussignés, Auteur et Éditeur de la Publication Nationale « *Les Belges dans l'Afrique Centrale* », prient Votre Majesté de bien vouloir agréer l'hommage qu'ils lui font de cet ouvrage dédié à la grandeur de la Patrie belge, à l'honneur du Roi Léopold II.
>
> À côté de la haute sagesse du Roi Léopold I^{er}, votre auguste Père, fondateur de la Dynastie belge, l'histoire inscrira en lettres d'or le nom de Votre Majesté qui aura marqué son règne de la plus pure des gloires en Se mettant à la tête du mouvement africain, triomphe de l'humanité à travers les pays déshérités.
>
> Nous saisissons cette occasion, Sire, pour exprimer à Votre Majesté toute notre admiration pour les généreux efforts qu'Elle dirige en Afrique, et pour l'assurer à nouveau de notre dévoûment le plus absolu.

Le roi fait remercier MM. Maes et Burdo, 98 boulevard Anspach à Bruxelles, le 17 décembre[28].

---

[26] Nous n'avons pas encore trouvé d'autres renseignements biographiques. Tout ce que nous pouvons déjà dire, c'est qu'à la lumière des adresses bibliographiques de ses publications et des volumes de l'*Annuaire officiel du commerce et de l'industrie* et de l'*Annuaire Rozez*, on peut constater que Pierre Maes déménage souvent : Bruxelles, rue Botanique, n° 8, boulevard Anspach, n° 98, Grande-Île, n° 37, rue de la Comète, n° 14, rue des Palais, n° 68, rue Gallait, n° 53, sans oublier, la mention, en 1885, d'une « Boekhandel P. Maes » à Amsterdam, Damrak, n° 45.

[27] Idem, C 11/10.

[28] Nous ne trouvons pas la mention de ces trois livraisons dans l'inventaire de la Bibliothèque du Roi (Bruxelles, Archives du Palais royal, Archives de la Bibliothèque du Roi, n° 12).

Enfin, dernière trace de Maes trouvée dans les Archives du Palais royal, toujours dans le dossier Burdo : une lettre de l'éditeur adressée au roi le 25 avril 1885 :

> Sire,
>
> Au moment où les souverains, les représentants les plus autorisés, les illustrations des nations du Vieux Monde, rendent à Votre Majesté un éloquent tribut d'hommages de reconnaissance, de témoignage et d'admiration, à l'occasion du succès éclatant d'une entreprise qui paraissait à ses débuts trop grande pour réussir : la fondation de l'État libre du Congo, j'ose humblement demander à Votre Majesté la permission de lui dédier le livre intitulé : « Les Belges dans l'Afrique Centrale ».
>
> Ce livre tout entier appartient au Monarque, dont la noble initiative a conçu l'œuvre africaine si éminemment humanitaire ; au Roi des belges qui par sa persévérance admirable, sa protection généreuse et désintéressée, sa direction éclairée, a permis à plusieurs de ses sujets dévoués, de coopérer vaillamment, d'unir leurs noms, à l'une des réalisations les plus sublimes et les plus grandioses enregistrées au chapître [*sic*] immortel des Annales du XIX^e^ siècle.
>
> J'obéis donc à des pensées de justice et de gratitude en priant respectueusement Votre Majesté de daigner répondre favorablement à mon humble demande. Si cette auguste preuve de confiance pouvait être accordée à l'ouvrage relatant des études, des découvertes et des créations des Belges en Afrique, je m'enhardirais à solliciter de l'influence toute puissante de Votre Majesté, l'appui nécessaire pour obtenir la communication des renseignements précieux et utiles possédés par l'administration du *Comité d'Études du Haut-Congo.*
>
> Je n'ignore pas l'intérêt bienveillant que témoigne Votre Majesté à tous ceux qui s'occupent consciencieusement, dans la mesure de leurs forces, de la vulgarisation des connaissances géographiques, cette science au progrès de laquelle le nom de Votre Majesté est indissolublement lié.
>
> Ce motif explique ma hardiesse sans toutefois pouvoir l'excuser ; mais la bonté de Votre majesté, le trésor inépuisable de dévouement de toutes sortes affecté gracieusement par Elle au succès complet de l'œuvre africaine, dicteront à Votre Majesté le pardon généreux et les faveurs auxquelles aspire le signataire de cette supplique,
>
> qui se déclare
> Sire,
> de Votre Majesté
> le plus dévoué et le plus respectueux des sujets.
>
> (s.) P. Maes
> éditeur à Bruxelles.

Nous n'avons pas retrouvé la minute de la réponse à cette lettre.

Nous en arrivons à la constatation que, s'il y a propagande léopoldienne, pour ce qui concerne les ouvrages dont il est question ici, elle n'est pas menée par le roi lui-même. Le succès de ces ouvrages est avant tout commercial et dû à l'intérêt des lecteurs européens pour ce monde inconnu qu'est encore l'Afrique.

De plus, cette propagande se veut tentaculaire tant sur le plan de la curiosité que sur le plan social. La pratique des livraisons en est la preuve qui, par une diffusion ponctuée, soutient l'attention des lecteurs en attente du prochain épisode tout en réduisant le coût du livre, laissant ainsi le récit à la portée de toutes les bourses.

Adolphe Burdo

Si l'on sait qui est Adolphe Burdo (Liège, 1849 – Paris, 1891)[29], explorateur belge attaché à la troisième expédition de la découverte de l'Afrique par la côte orientale, qui arrive à Zanzibar le 4 janvier 1880 et rentre après son périple au début de l'année 1882, Charles de Martrin-Donos reste peu connu. Nous n'avons guère trouvé sur lui de renseignements biographiques.

La Société royale belge de Géographie, fondée en 1871, est reconstituée en 1876[30]. Burdo fait partie des membres effectifs admis du 1er novembre au 30 décembre[31]. Aucun titre ne suit la simple mention de son nom. Dans la liste des membres au 28 février 1879, son nom est alors suivi de la localisa-

[29] Sur Adolphe Burdo, voir Édouard Janssens et Albert Cateaux, *Les Belges au Congo. Notices biographiques.* T. 1. Anvers, Imprimerie J. Van Hille – De Backer, 1908, pp. 523-526 (les auteurs attribuent à Burdo le troisième volume des *Belges dans l'Afrique centrale* de Charles de Martrin-Donos !) ; la notice nécrologique de A[rthur] B[oghaert]-V[aché], dans *Revue encyclopédique*, vol. 1, n° 23, 15 novembre 1891, p. 740a-b, n° 999, et la notice de M. Coosemans, dans *Biographie coloniale belge*. T. 2. Bruxelles, Institut royal colonial belge, 1951, col. 117-120 (dans cette dernière notice, on ignore la date de décès de l'explorateur et, dans la bibliographie, on lui attribue aussi le troisième volume de l'œuvre de Charles de Martrin-Donos, « Les Belges en [*sic*] Afrique centrale » !)

[30] Cf. *Compte-rendu des Actes de la Société belge de Géographie*, 1re année, n° 1, août 1876 – février 1877, pp. 5 et suiv. La Société belge de Géographie devient royale à partir de 1883 et le titre des publications issues de son sein porte donc cette mention à partir de cette année.

[31] Cf. idem, 2e année, n° 6, novembre et décembre 1878, p. 83. Signalons que Stanley est membre correspondant dans la liste des membres admis du 1er mai au 20 juin 1878 (idem, 2e année, n° 3, mai et juin 1878, p. 67).

tion : « Liège »[32]. Il offre un exemplaire de son ouvrage *Niger et Bénué* (1880) à la Société[33]. Pour cette dernière, A.-J. Wauters fait un rapport sur le livre, daté de février 1880[34]. Dans la liste des membres de la Société au 29 février, son nom est suivi de la mention : « en voyage d'exploration en Afrique »[35]. Cette mention est répétée dans la liste au 28 février 1881, alors que Burdo est rentré en Europe[36].

Adolphe Burdo publie dans le *Bulletin*, un article intitulé *De l'avenir des établissements belges en Afrique*, transcription d'une conférence donnée à la Société royale belge de Géographie le 23 mars 1882[37]. Un aperçu de la conférence est publié dans le *Compte-rendu des Actes de la Société belge de géographie* de mars-avril 1882[38]. Le voici :

> M. Ad. Burdo, voyageur belge et membre de la Société, a donné une conférence sur l'avenir des établissements belges en Afrique.
>
> Il a commencé par décrire le voyage de trois mois de Zanzibar à Karéma : les difficultés de tout genre que rencontrent les caravanes ; les marécages de la Makata ; l'Ousagara, région montagneuse mais splendide et propre à une station commerciale ; l'Ougogo, le pays des tracasseries et des dangers ; le Mgounda Mkali ou pays de la désolation, sec et aride, et repaire de brigands ; Taborah, le grand centre des établissements arabes de l'intérieur. De là, pour arriver à Karéma, il faut encore trente jours de marche à travers des steppes arides, des marécages et des pays infestés par la terrible mouche tsetsé.
>
> M. Burdo pense que les entreprises commerciales doivent marcher progressivement du connu à l'inconnu, en s'implantant d'abord à Zanzibar, puis sur le littoral, puis dans l'Ousagara ; on ne doit pas s'avancer plus loin *commercialement*, avant que l'Ougogo ait été dompté, avant que l'empire de Mirambo ait été détruit. D'ailleurs de ce côté de l'Afrique, les conditions physiques sont défectueuses, les eaux sont mal distribuées ; l'agriculture pourrait améliorer ces condi-

[32] Idem, 3e année, n° 1, janvier et février 1879, p. 12. Dans la liste, il précède alors Charles Buls, échevin de la ville de Bruxelles.
[33] Idem, 3e année, n° 5, septembre et octobre 1879, p. 78. À remarquer que l'ouvrage daté de 1880 paraît en réalité au début du dernier trimestre de l'année 1879. Pratique commerciale consistant à publier une nouveauté.
[34] *Société belge de Géographie. Bulletin*, 4e année, 1880, pp. 41-85.
[35] *Compte-rendu des Actes de la Société belge de Géographie*, 4e année, n° 1, janvier et février 1880, p. 7.
[36] Idem, 5e année, n° 1, janvier et février 1881, p. 8.
[37] *Société belge de Géographie. Bulletin*, 6e année, 1882, pp. 237-252.
[38] 6e année, n° 2, mars et avril 1882, pp. 38-40.

tions, mais à cela le grand obstacle, c'est la paresse du nègre qu'il semble impossible de régénérer.

M. Burdo raconte la situation critique dans laquelle il s'est trouvé en quittant Taborah et dont il fut tiré par l'arrivée de Popelin ; il accorde à ce brave capitaine un souvenir que l'auditoire accueille d'applaudissements sympathiques. Ensuite M. Burdo signale les conditions avantageuses que présente, pour le commerce, la côte occidentale de l'Afrique, où quatre stations sont actuellement établies sur le fleuve Congo ; là est faite maintenant une ouverture par laquelle peuvent déjà entrer les entreprises privées. La région du Niger inférieur jusqu'à son confluent sur le Benué, est aussi pour le commerce un admirable champ d'exploration. Enfin M. Burdo a terminé son excellente conférence en rendant justice aux généreux efforts que fait notre Roi pour faire pénétrer la civilisation en Afrique en même temps que pour y trouver un débouché aux produits de notre industrie.

Dans les listes arrêtées respectivement au 28 février 1882 et 1883 et au 29 février 1884, son nom est suivi cette fois de la mention : « directeur-gérant de la Compagnie belge de commerce africain, Bruxelles »[39].

Burdo n'apparaît plus dans la liste arrêtée au 28 février 1886, mais bien « **de Martrin-Donos** (Ch.). Bruxelles. »[40] En 1886, pas une des publications de Maes ne se trouve dans les listes des ouvrages reçus par le *Compte-rendu des Actes de la Société royale belge de Géographie.*

Nous pouvons lire dans la notice nécrologique d'Adolphe Burdo rédigée dans la *Revue encyclopédique* Larousse par le journaliste belge Arthur Boghaert-Vaché[41] :

Adolphe Burdo a publié : *Niger et Bénué, voyage dans l'Afrique centrale* (Paris, 1880) ; *De Zanzibar au lac Tanganika* (Bruxelles, 1884), formant le tome 1er de l'ouvrage *Les Belges dans l'Afrique centrale ; leurs voyages, aventures et*

[39] *Compte-rendu…*, 6e année, n° 1, janvier et février 1882, p. 6 ; 7e année, 1883, p. 8, et 8e année, n° 1, janvier et février 1884, p. 10. Les Archives du Palais conservent un dossier où il apparaît que lors de la création de cette société en 1882, Burdo sollicite l'aide financière du roi, sur un ton, ma foi, assez péremptoire. Tout en félicitant Burdo pour son entreprise, le roi ne délie pas les cordons de sa bourse. Pourtant, Burdo lui avait fièrement fait de son « mariage religieux & civil avec Madame Veuve Nothomb, nièce de M. Alph. Nothomb, l'ancien ministre, et de J.B. Nothomb, l'ancien ambassadeur de Sa majesté à Berlin »… (Bruxelles, Archives du Palais, Archives du Cabinet du roi Léopold II, Série « Secrétariat des Commandements du Roi », G 57/13.)

[40] *Compte-rendu…*, 10e année, n° 1, janvier et février 1886, p. 25.

[41] Notice déjà citée.

découvertes, d'après les documents et les journaux des voyageurs, qui devait être tout entier de notre auteur, mais dont l'éditeur Maes fit écrire les tomes II et III par M. Ch. de Martrin-Donos, certaines appréciations de Burdo lui paraissant de nature à nuire au succès du livre en Belgique : il y eut à ce propos un curieux procès que M. Maes gagna […].

Avant de parler de ce procès, signalons encore qu'en 1890, deux ans avant sa mort, Burdo publie une compilation sur *Stanley, sa vie, ses voyages et ses aventures (de Livingstone à Emin-Pacha)*[42].

Adolphe Burdo vs Pierre Maes

Que s'est-il donc passé entre Burdo et son éditeur ?

Le *Journal des tribunaux* – fondé, rappelons-le, par Edmond Picard – nous éclaire en donnant *in extenso* le jugement rendu lors de l'audience du 25 mars 1885 du Tribunal de commerce de Bruxelles[43] :

> Attendu que par convention verbale avenue entre parties en juin et juillet 1884, le défendeur s'est entendu avec le demandeur pour éditer un ouvrage de celui-ci sous le titre : *Les Belges en Afrique centrale* [*sic*].
>
> Attendu que le demandeur prétend que le défendeur a violé les engagements qu'il a contractés vis-à-vis de lui ;
>
> Qu'il poursuit, par suite, aux termes de son assignation introductive :
>
> 1° La résiliation des conventions de juin et juillet 1884 ;
>
> 2° La condamnation du défendeur à 25,000 francs de dommages et intérêts ;
>
> 3° La condamnation du défendeur à la publication et à la distribution des trois dernières livraisons du premier volume, en suivant littéralement le manuscrit ;
>
> Attendu que, dans ces conclusions d'audience, le demandeur forme une demande nouvelle ;
>
> Qu'il conclut à ce que le défendeur soit condamné : 1° à lui payer la somme de 4,800 francs, prix convenu, sous déduction des acomptes payés ; 2° à lui remettre 10 exemplaires de l'ouvrage sur papier spécial[44] et 10 exemplaires sur papier ordinaire ;
>
> Attendu que le défendeur n'a rencontré dans ses conclusions que la demande telle qu'elle est formulée dans l'exploit introductif d'instance ;

---

[42] Paris, E. Kolb, 1890.

[43] *Journal des tribunaux* (Bruxelles), 5e année, n° 321, 8 avril 1886, col. 442-443.

[44] Nous n'avons pas trouvé trace d'un tirage sur beau papier des *Belges dans l'Afrique centrale.*

Qu'il ne prend aucune conclusion quant à la demande formulée pour la première fois dans la conclusion d'audience du demandeur ;

Que le tribunal n'est donc pas régulièrement saisi de cette demande nouvelle, qui doit être d'office déclarée non recevable *modo* et *forma* ;

Au fond, sur l'action telle qu'elle est libellée dans l'exploit introductif :

Attendu qu'il résulte de la correspondance échangée entre parties que l'ouvrage dont le défendeur voulait entreprendre la publication était destiné, dans son idée, à populariser et à glorifier l'œuvre de la civilisation africaine, ainsi que les Belges qui y ont participé ;

Que le défendeur a fait connaître au demandeur le but qu'il poursuivait ;

Que celui-ci s'est engagé à écrire l'ouvrage sollicité de lui dans l'esprit indiqué par le défendeur ;

Que c'était là une condition *sine qua non* de la réussite de l'entreprise ;

Attendu que c'est sur la foi de ces engagements que le défendeur a fait sa publication et a lancé ses circulaires, auxquelles l'auteur a même collaboré ;

Attendu que le demandeur, après avoir, dans le principe, suivi l'ordre d'idées qui lui avait été tracé, s'est écarté du programme convenu ;

Qu'il se livra à des attaques qui étaient absolument contraires au caractère de la publication ;

Que sur les observations du demandeur, il persista dans sa manière de faire et annonça des attaques encore plus violentes, qui devaient nécessairement compromettre le succès de l'œuvre et même exposer le défendeur à de graves désagréments ;

Attendu que, dans ces conditions, le défendeur, qui était lié vis-à-vis de ses souscripteurs et qui devait faire paraître régulièrement ses livraisons, se vit obligé de modifier le texte des trois dernières livraisons de la première partie, pour en supprimer les passages qui sortaient de l'ordre d'idées annoncé et de charger un autre écrivain de la continuation de l'œuvre ;

Attendu qu'en agissant ainsi, le défendeur n'a donc fait qu'user de son droit ;

Que sa conduite a été en tous points légitimée par la manière de faire du demandeur, qui a manqué d'une manière flagrante aux engagements qu'il avait pris ;

Attendu que si le changement de nom de l'auteur n'a pas été mentionné sur quelques-uns des exemplaires de la dernière livraison, cette omission a été réparée aussitôt et n'a, du reste, pu causer aucun préjudice au demandeur ;

Attendu qu'il suit de ces considérations que la demande de résiliation avec dommages et intérêts poursuivie par le demandeur manque de base ;

Par ces motifs, le tribunal déboute le demandeur de son action, telle qu'elle est libellée dans son exploit introductif d'instance, le déclare, *hic et nunc* non recevable *modo* et *forma* dans sa demande nouvelle formulée par lui dans ses conclusions d'audience, libre à lui de la reproduire par voie d'action directe et principale s'il s'y croit fondé ;

Le condamne aux dépens.

La publication éditée par les soins de Pierre Maes « était destinée, dans son idée, à populariser et à glorifier l'œuvre de la civilisation africaine, ainsi que les Belges qui y ont participé ». Burdo ne respectant pas ce programme, l'éditeur a fait appel à Charles de Martrin-Donos.

Charles de Martrin-Donos

Nous l'avons déjà dit, nous n'avons guère de renseignements sur Charles de Martrin-Donos. Nous avons retrouvé mention de son nom seulement dans la liste des membres de la Société de Géographie. Nous ignorons s'il a voyagé en Afrique.

Nous pensons qu'il s'agit d'un polygraphe. Dans les fichiers informatiques de plusieurs bibliothèques, nous retrouvons la mention d'œuvres de compilation dont il est l'auteur[45]. Nous y trouvons aussi et son titre de noblesse et ses dates de naissance et de décès : baron Charles de Martrin-Donos (1858-1904). Tout porte à croire qu'il est français ou d'origine française. Nul doute que des investigations plus approfondies devraient porter leurs fruits.

Mais nous allons voir que, dans le cas des *Belges dans l'Afrique centrale*, le travail de compilation de Charles de Martrin-Donos est singulièrement entaché de plagiat. Il sera accusé d'avoir utilisé sans le citer l'ouvrage du Français Charles Jeannest, *Quatre années au Congo.*

Charles Jeannest

Charles Jeannest a 20 ans quand il embarque au Havre à destination du Congo le 7 février 1869 ; il arrive à Banana le 14 avril suivant où l'attendent ses collègues, négociants de la factorerie française.

---

[45] En voici la liste : *Sceptiques et jouisseurs.* Paris, Dentu, 1888 ; *Légendes et contes de Provence*. Paris, E. Flammarion, [1897] (plusieurs réimpressions anastatiques) ; *Le Ladies' Club.* Paris, L. Vanier, [1897] ; *Verlaine intime.* Rédigé d'après les documents recueillis sur le roi des poètes par son ami et éditeur Léon Vanier. Illustré de gravures et d'autographes d'après des dessins et manuscrits de Paul Verlaine gravés par Ch. Decaux. Paris, L. Vanier, 1898 (réimpression anastatique : Genève, Slatkine, 1983) ; *Morès, sa vie, sa mort.* Paris, F. Laur, 1899, et *Notice généalogique sur la maison de Cardaillac de Lomné, en Comminges et en Bigorre*. Sans mention de lieu ni d'éditeur, janvier 1904.

Il séjourne à Banana et au sud de l'embouchure du Congo jusqu'à Ambriz, dans les limites des possessions portugaises et rentre à Paris le 12 février 1873. Il relate son voyage dans un ouvrage, *Quatre années au Congo*, publié à Paris en 1883[46].

À la date du 26 juillet 1885, une mention dans *Le Mouvement géographique*[47], dénonce le plagiat de la publication, relayant le *Bulletin de la Société de Géographie* :

> Nous trouvons dans la dernière livraison du *Bulletin de la Société de géographie*, de Paris, la note suivante[48] :
>
> « M. C. Jeannest fait remarquer que le périodique intitulé : *Les Belges dans l'Afrique centrale* reproduit textuellement des pages entières du livre qu'il a publié lui-même sous le titre : *Quatre années au Congo*. Ces citations sont faites sans indiquer le nom de l'auteur et certains épisodes racontés dans ce livre sont attribués à des voyageurs autres que celui qui en a été le témoin. »
>
> D'autre part, nous recevons de M. Charles Jeannest une lettre protestant contre les procédés de l'auteur de la publication en question et réclamant, en cette circonstance, notre appui pour faire valoir ses droits.
>
> Malgré toute la sympathie que nous éprouvons pour l'auteur de *Quatre années au Congo*, nous nous serions bien gardé de nous immiscer dans une affaire toute personnelle, si le titre de notre travail : *Les Belges au Congo*[49], ne prêtait pas à une facile confusion avec la publication : *Les Belges dans l'Afrique centrale*, à laquelle nous sommes *absolument étranger*.
>
> Ces quelques lignes n'ont d'autre but que de mettre nos lecteurs en garde contre une telle confusion, qui pourrait nous être préjudiciable.

Il est clair que *Le Mouvement géographique* veut se démarquer nettement d'une publication commerciale comme celle des *Belges dans l'Afrique centrale.* Sans la critiquer ouvertement, le périodique avertit néanmoins que la confusion entre les deux publications pourrait lui « être préjudiciable ». Par ailleurs, c'est la seule mention, à notre connaissance, dans *Le Mouvement*

---

[46] Charles Jeannest, *Quatre années au Congo.* Édition ornée d'une carte inédite et de neuf dessins par Desmoulin d'après les photographies de l'auteur. Paris. G. Charpentier et C[ie], 1883. Cette édition avait été précédée d'une édition du manuscrit reprographié de son récit en 1874.

[47] *Le Mouvement géographique*, 2[e] année, n° 15, 26 juillet 1886, p. 62c.

[48] Nous n'avons pas retrouvé cette note dans le volume de l'année 1885 du *Bulletin de la Société de Géographie* de Paris.

[49] Numéro extraordinaire du *Mouvement Géographique*. Bruxelles, Institut de Géographie, 1885.

Géographique, « revue de vulgarisation [qui est] aussi un organe de propagande destiné à expliquer et à défendre l'œuvre africaine du Roi »[50], des publications éditées en livraisons par Pierre Maes.

Un plagiat

Pour preuve de ce plagiat, nous nous proposons de dresser une liste significative de similitudes – parfois même de juxtapositions – entre les deux textes.

Jusqu'à la page 57 du premier volume de sa contribution, Charles de Martrin-Donos – comme le titre général de l'ouvrage l'annonce – s'inspire des documents et journaux des explorateurs, ainsi que des sources historiques dont il dispose, pour introduire son sujet, à savoir la situation des Belges en Afrique centrale. Cette introduction donne un aperçu de l'État indépendant du Congo, ses limites géographiques, son fleuve. Elle remonte en amont avec les premières découvertes, entre autres celles de Diogo Cão en 1482[51] et James-Kingston Tuckey en 1816[52] et retrace l'œuvre du roi Léopold II appuyée par Henri-Morton Stanley.

Par la suite, le polygraphe expose la situation dans le Bas-Congo et pour ce faire, va chercher les informations où il peut ; c'est ainsi qu'il puise sans scrupule dans le texte de Jeannest en se jouant au besoin de la chronologie, et donc des témoins et des lieux. (N'oublions pas que Jeannest est un témoin français et que par conséquent, le titre même, *Les Belges dans l'Afrique centrale*, devient hasardeux.)

La présentation des Cabinda faite par Charles de Martrin-Donos date de 1879, lors de la formation de l'expédition de Stanley, alors que celle de Charles Jeannest date de 1869 ; ce qui rend la description approximative.

---

[50] Marie-Christine Brugaillère, *Un journal au service d'une conquête : « Le Mouvement géographique » (1884-1908)*, dans *Images de l'Afrique et du Congo/Zaïre dans les lettres françaises de Belgique et alentour*, op. cit., pp. 23-37, ill.

[51] Le navigateur portugais Diogo Cão revient au Bas-Congo en 1485 et en 1487 et établit des liens diplomatiques entre le royaume du Congo et le Portugal.

[52] Le capitaine Tuckey est envoyé, à la demande de l'Institut de Géographie de Londres, sur le voilier *Congo*, vérifier le lien éventuel entre les fleuves Congo et Niger. Arrêté avec son expédition par les chutes de Yellala (à 150 km de l'océan et offrant un dénivelé de 15 m sur 1400 m), à Isangila, il tente de les contourner par la savane mais meurt ainsi qu'une grande partie de ses hommes.

Jeannest, pp. 7-8.

Les cabyndes sont originaires du pays qui s'étend au nord du Congo, jusqu'à la rivière de *Chiloango*. La station de blancs la plus importante de leur pays est *Landana*. Ces noirs sont marins, ce sont eux exclusivement qui forment l'armement de nos embarcations ; c'est parmi eux aussi que se recrutent les charpentiers, blanchisseurs, cuisiniers, que les blancs emploient. Bien que restés sauvages, ils se sont mis plus vite en mesure d'être utiles aux blancs dans les divers métiers dont la civilisation leur a enseigné l'utilité et fait un besoin.

Leur roi, *Manuel Poun*, a été élevé en Portugal ; revenu dans son pays, il a eu la sagesse de reprendre les mœurs et le costume des siens. Ses muleks (ce mot qui revient dans différents sens, à chaque page, a mille acceptions, mais il ramène toujours l'idée d'inférieurs), ses muleks, dis-je, ont d'autant plus de respect pour lui qu'ils ont à le défendre contre une autre tribu de cabyndes, laquelle reconnaît pour roi, *Cinco Franco*, un affreux gredin, qui possède tous les vices et est continuellement en dispute avec les blancs.

De Martrin-Donos, pp. 57-58.

Les Kabindas, originaires du pays qui s'étend au nord du Congo jusqu'à la rivière de Tchiloango, sont de hardis marins qui forment exclusivement l'armement des embarcations employées par les divers trafiquants européens établis sur le littoral congois et à l'estuaire du fleuve. Parmi eux se recrutent les charpentiers, les blanchisseurs, les cuisiniers, indispensables aux voyageurs et aux résidants civilisés. Bien que restés sauvages, ils sont utiles aux blancs dans les divers métiers qu'ils ont appris, et dont la nécessité leur fait chaque jour un besoin plus pressant.

Un de leurs chefs de tribus, Manuel Poun, avait été élevé en Portugal ; puis, de retour dans son pays, il avait repris les mœurs et les coutumes de ses sujets ou *muleks*.

(Ce dernier mot, qui reviendra dans différents sens à maintes pages de notre ouvrage, a mille acceptions, mais il ramène toujours l'idée d'inférieurs, de serviteurs.)

Ce n'est qu'après cette première ponction dans le texte de Jeannest que de Martrin-Donos annonce la couleur mais en demi-teinte. Il mentionne sa source – peu précise – et ce, uniquement pour une anecdote qui fait suite :

Un négociant français, qui a résidé quatre années sur la côte occidentale d'Afrique, dans les parages de l'estuaire du fleuve Congo, raconte ainsi la cérémonie des funérailles d'un Kabinda, mort dans les circonstances suivantes (de Martrin-Donos, p. 58).

Ce récit est sorti de son contexte et quelque peu fantaisiste quand on sait que Jeannest raconte une anecdote alors que de Martrin-Donos en tire une tradition funèbre chez les Cabinda.

Jeannest, pp. 12-13.

Cabynde mangé par un caïman. – Quoique nos compagnons, depuis plus longtemps à la côte, aient souvent la fièvre, aucun de nous n'en a encore ressenti les effets. Mais cela viendra, chacun ici paie son tribut. Elles sont si communes, que nos compagnons ne s'en inquiètent même pas. Au reste, il n'y a pas que les maladies à redouter en ce charmant pays, les bois abritent des panthères, des chats tigres, quantité de serpents venimeux ; dans la mer pullulent les requins ; les rivières sont infestées de caïmans, remplies d'hippopotames dangereux bien qu'inoffensifs.

Les blancs évitent de se baigner ; mais le nègre, bien qu'il ait soin de frapper l'eau, avant de s'y jeter, pour effrayer les monstres, est insouciant, et, quoique poltron, ne réfléchit pas cependant au danger auquel il s'expose.

Dernièrement encore, un naturel a eu la jambe coupée par un caïman ou un requin. L'eau étant saumâtre dans la crique de Banane, ces animaux se laissent

De Martrin-Donos, p. 58.

Ce nègre, après avoir frappé l'eau du fleuve pour effrayer les caïmans ou les requins, s'était livré aux ébats nautiques les plus imprudents dans les eaux jaunâtres de la crique de Banana. Malgré sa précaution première, il fut désagréablement surpris dans son bain par un monstrueux crocodile entraîné jusque-là par le courant rapide. L'animal amphibie coupa la jambe du Kabinda qui, ramené à terre par des camarades témoins de l'accident, montés dans une pirogue, fut déposé mutilé et sanglant sur les rives sablonneuses du Congo.

Pendant qu'il se tordait dans d'atroces souffrances, ses amis l'entouraient sans lui porter secours, mais criaient et se lamentaient ; les femmes accouraient de tous côtés pour pleurer autour de son corps ; une vieille négresse, toute nue, se roulait dans le sable, s'agenouillait, poussait des hurlements affreux, jusqu'au moment où le malheureux Kabinda privé de sang, mort quelques heures après, obligeait selon la coutume ses noirs compatriotes à veiller toute une nuit

quelquefois entraîner jusqu'ici. Ses camarades, montés dans une pirogue, à la première nouvelle de l'accident, parvinrent à ramener à terre, mutilé et saignant, le corps du malheureux imprudent.

Ils criaient et se lamentaient ; les femmes pleuraient ; une vieille négresse, toute nue, tournait autour du cadavre, s'agenouillait, se roulait dans le sable et poussait des hurlements affreux. *« Equa mamé ! Equa taté ! Equa moné ningué ! »*

Le défunt était cabynde ; toute la nuit, ses compatriotes le veillèrent en chantant un air plaintif et monotone et buvant du tafia. Le lendemain, ils transportèrent le corps au village et l'enterrèrent. – La cérémonie terminée et les noirs dégrisés, ils ne pensaient pas plus au mort, que s'il n'avait jamais existé. Ils avaient, je le crois, été très émus de l'accident, mais un malheur, si grand qu'il soit, ne les impressionne pas longtemps, leur arrivât-il à eux-mêmes.

son cadavre.

Ces veilles nocturnes et funèbres étaient pour les Kabindas une occasion de chanter un air plaintif et monotone puisé au fond des bouteilles de tafia. Le lendemain, ils transportaient le corps du défunt au village le plus voisin, et l'enterraient sans l'ensevelir, comme un vulgaire animal, dans le cimetière. Cette apparence de cérémonie terminée, les noirs se dégrisaient peu à peu, reprenaient leurs occupations et ne pensaient pas plus au mort qu'un employé européen des pompes funèbres ne pense à ceux qu'il conduit quotidiennement à leur demeure dernière.

La légende suivante est tirée presque mot pour mot du texte de Jeannest avec, en introduction, des propos qu'on ne retrouve pas chez lui. « La religion catholique enseignée par les missionnaires » est une considération propre à de Martrin-Donos.

Jeannest, pp. 98-99.

Croyance d'un Cabynde. – Un homme venu d'en haut résolut, un jour, de peupler le monde. Pour ce faire, il prit de la terre, lui donna la forme humaine et, ayant construit un four, l'y plaça.

De Martrin-Donos, pp. 58-59.

Les Kabindas ont une légende religieuse, mélangée de croyances locales et de souvenirs de la religion catholique enseignée par les missionnaires qui, aux siècles derniers, ont parcou-

Il chauffa longtemps, retira sa statue qui était noire ; ce fut le père des nègres. Mécontent du résultat qu'il avait obtenu, il pétrit une autre forme, chauffa plus longtemps et obtint un produit jaune ; ce fut le père des mulâtres. Furieux, car, comme Bernard Palissy, il rêvait toujours mieux, pour la troisième fois, il renouvela l'expérience, chauffa avec rage et retira enfin un blanc ; ce fut notre père à nous.

ru leur pays.

Ils croient fermement qu'un homme venu d'en haut résolut un jour de peupler le monde. Pour ce faire, il prit de la terre, lui donna la forme humaine, et, ayant construit un four, l'y plaça. Le four chauffé trop longtemps noircit entièrement la statue ; ce bloc de terre brûlée, fut le père des nègres.

L'homme d'en haut, mécontent du résultat obtenu, pétrit une autre forme, chauffa davantage le four, et obtint cette fois un produit jaune ; ce fut le père des mulâtres.

Furieux, le sculpteur sur terre cuite, le premier Bernard Palissy qui rêvait toujours mieux, renouvela pour la troisième fois son expérience, chauffa avec rage, à rouge, puis à blanc, et sortit du four un mannequin couleur race caucasique : le roi de tous les autres, le *papa* des Kabindas.

L'homme d'en haut, satisfait, brisa son four et se reposa.

Dans l'exemple suivant, à l'instar du précédent, de Martrin-Donos fait des ajouts personnels et imaginaires. « La pioche » au « type primitif » est-elle une coquetterie de style ?

Jeannest, pp. 99-100.

J'ai dit plus haut que les femmes cultivent la terre ; cette occupation consiste, vous le savez, à peu près uniquement à arracher les mauvaises herbes, à les brûler, à émonder les pieds de manioc. Elles emmènent

De Martrin-Donos, p. 59.

Les femmes des Kabindas cultivent la terre, c'est-à-dire qu'elles s'occupent à peu près uniquement à arracher les mauvaises herbes, à les brûler, à émonder les pieds de manioc, en grattant légèrement le sol à l'aide

leurs filles avec elles, et, si elles ont des enfants à la mamelle, elles les portent sur leur dos. Elles travaillent et piochent ; le pauvre petit, à cheval sur leurs reins, est assis dans un morceau d'étoffe qui vient s'attacher au-dessus des seins et les comprime affreusement.

d'une pioche dont le type primitif a dû se trouver dans l'arche de Noé.

Elles emmènent aux champs leurs filles en état de marcher, et, si elles ont des enfants à la mamelle, elles les portent sur le dos, travaillent et piochent, tandis que le nourrisson, à cheval sur leurs reins, est assis dans un morceau d'étoffe qui vient s'attacher au-dessus des seins et les comprime affreusement.

Parfois, il s'agit encore davantage de recopiage, exception faite des noms de lieux qui sont passés sous silence et d'une petite note poétique pour clore le sujet.

Jeannest, pp. 133-135.

Une noce cabynde. – Nous avons été dernièrement témoins d'une cérémonie importante. Un de nos Cabyndes se mariait ; il avait choisi pour compagne une de ses compatriotes, employée d'une factorerie voisine, et avait été agréé, après avoir convenu du prix avec le père de la jeune fille. Pendant deux jours, il y eut fête dans les deux camps. Les danses duraient toutes les nuits ; ce fut une orgie continuelle. Le jour fixé pour la cérémonie, une procession sortit des cuisines de la fiancée. Elle se composait de ses parents et de ses amies ; celles-ci vêtues de leurs plus belles étoffes et portant sur leurs têtes les plats qui devaient servir au repas de noce marchaient les unes derrière les autres, lentement sur une pièce de coton

De Martrin-Donos, pp. 59-60.

Une affaire très importante chez les Kabindas, une cérémonie tapageuse, une occasion pour eux et leurs femmes de se livrer pendant deux jours aux jouissances enivrantes du tafia, c'est une fête d'épousailles, une noce de Kabindas, l'accouplement légal, jusqu'à la date toujours possible du divorce d'un nègre kabinda avec une négresse *ejusdem farinæ*.

Un kabinda, lassé de la vie de garçon, a arrêté le prix avec le père d'une jeune fille : il est fiancé. Durant quarante-huit heures, il y a fête dans les deux camps. Les danses et les orgies marquent cette date mémorable.

Le jour du mariage arrivé, les parentes et les amies de la fiancée sortent des cuisines de la belle, apportant l'une, un plat de

déroulée, qu'on avait étendue par terre, depuis le chimbeck de la future jusqu'à celui de son fiancé. Les plats qu'elles portaient contenaient du porc, le mets consacré dans toutes les occasions solennelles, du mouton, des poules, du poisson, etc., enfin, une immense *moanda*, le mets favori des Cabyndes. Une large bande d'un riche tissu les recouvrait tous ces plats et formait comme un velum sur la tête des femmes, qu'elle reliait toutes ensemble. Un petit négrillon ouvrait la marche, que réglaient deux hommes placés de chaque côté, armés d'un sabre de cavalerie. Derrière le cortège venait la foule des Cabyndes d'Ambrizette, les uns portant des *m'bouda*, ou dames-jeannes de tafia ; les autres tirant des coups de fusil, en signe de réjouissance. La procession mit plus d'une heure à franchir les 300 mètres qui séparaient les habitations des jeunes époux. Le mari attendait entouré de ses amis, il reçut les arrivants d'un air grave, et l'on se mit à table. La fiancée était absente ; c'était un curieux spectacle que celui de tous ces hommes et de toutes ces femmes accroupis sur leurs talons, mangeant, les uns avec une cuiller, les moins favorisés avec leurs doigts. Chacun avait une assiette, ce qui était un grand luxe. Ils riaient, causaient, mais surtout buvaient à outrance. Les deux sexes prenaient leur repas

porc, mets consacré dans toutes les occasions solennelles, les autres du mouton, des poules, du poisson, etc., etc., enfin une immense *moanda* (plat à l'huile de palme), le *nec plus ultra* pour un palais de Kabinda.

Une large bande d'un riche tissu soyeux recouvre tous ces plats et forme comme un vélum sur la tête des femmes qu'elle relie toutes ensemble. Celles-ci, vêtues très légèrement de leurs plus belles étoffes, défilent les unes derrière les autres, lentement, sur une pièce de coton déroulée, étendue à terre depuis le *chimbeck* (case) de la future jusqu'à celui de son fiancé. Un négrillon ouvre la marche, que règlent deux hommes placés à ses côtés, armés chacun d'un sabre de cavalerie rouillé, provenant directement d'un vieux stock d'arsenal portugais.

Derrière le cortège se presse la foule des Kabindas de la localité, les uns portant des *m'bouda*, dames-jeannes de tafia, les autres tirant des coups de fusil, en signe de réjouissance.

Le mari attend entouré de ses amis, il reçoit les arrivants d'un air grave circonstancié, puis on se met à table, les hommes d'un côté, et les femmes de l'autre.

La fiancée n'est pas encore là.

Les hommes et les femmes, accroupis sur leurs talons, mangent, absorbent, engloutissent, les uns avec une cuiller de bois, les

séparément ; de temps à autre, les femmes se levaient pour servir leurs seigneurs et maîtres. Le souper terminé, la fiancée fut amenée par son père, et confiée à son mari, qui disparut aussitôt pour la mettre au courant de ses nouveaux devoirs. Quand il lui eut longuement expliqué les attraits du mariage, qu'elle connaissait depuis longtemps, au moins par ouï-dire, il revint prendre part aux réjouissances générales ; le jour baissait, peu à peu les fusils s'étaient tus, faute de poudre, la nuit se passa à chanter, à danser et à boire ; l'orgie fut bientôt à son comble et ce vacarme épouvantable dura jusqu'au jour.

moins favorisés avec leurs doigts. Toutefois, luxe inusité, ils ont chacun leur assiette, taillée au couteau dans le tronc d'un *boswellia.*

La bouche pleine, ils rient, causent, jacassent, chantent à tue-tête, en ayant soin d'humecter à outrance leurs gosiers assoif[f]és de desséchant tafia.

De temps à autre, les femmes quittent leurs places, afin d'aller servir leurs seigneurs et maîtres, non pour changer les assiettes, mais pour passer les plats abondants.

Le festin terminé, la fiancée, annoncée par son père, est confiée à son mari… Le jour baisse, le soleil disparaît, l'heure crépusculaire passe rapide sous le ciel équatorial. Le Kabinda un instant disparu au fond de son chimbeck, pour mettre son épouse au courant de ses nouveaux devoirs, revient seul prendre part aux réjouissances générales qui durent toute la nuit. L'orgie dès lors est à son comble ; les fusils tonnent jusqu'à épuisement de poudre ; les chants, les danses, la boisson, la musique stridente et les hurlements sauvages des nègres *ivres morts d'eau-de-vie* à cinquante degrés, jettent leurs notes discordantes sous un ciel africain où brillent, dans toute leur éblouissante clarté, les étoiles silencieuses, dont le scintillement fait pâlir la froide lumière du phare géant de la nuit.

À la suite de la noce, Charles de Martrin-Donos aborde la question de la polygamie et du divorce[53] sur le même ton et dans les mêmes termes que Charles Jeannest[54].

Dans le cas suivant, la structure même des deux textes varie. Jeannest présente la factorerie au début de son texte. Quant à de Martrin-Donos, il faut attendre la page 64. En outre, la description que Jeannest fait de la factorerie française sur une page et demie (pages 7 et 8), est reprise par de Martrin-Donos mais à des moments différents. Ainsi le premier paragraphe de Jeannest se trouve à la page 64 chez de Martrin-Donos, le deuxième à la page 67, le troisième à la page 57 et le dernier, à nouveau à la page 64.

Jeannest, p. 7.	De Martrin-Donos, p. 64.
Notre factorerie. – Notre établissement est un des mieux situés et occupe une grande étendue de terrain. La maison principale est en planches venues d'Europe, le toit est couvert en feutre, de nombreux magasins servent d'entrepôt pour les marchandises et les produits, une poudrière est située au milieu du marais, sur un îlot ; enfin une forge, une cuisine, une huilerie pour l'épuration de l'huile de palme, une sombre [?] à charbon, complètent la factorerie proprement dite. Une série de cabanes ou *chimbecks*, construits à la mode du pays, forment un petit village au bord de la mer, en dehors de la factorerie ; c'est là qu'habitent les naturels employés à la maison.	Ces factoreries se composent en général d'une maison principale à simple rez-de-chaussée, construite en planches venues d'Europe, recouverte d'une toiture en feutre, et renfermant de nombreux magasins servant d'entrepôt pour les marchandises et les produits, une forge, une cuisine, une huilerie pour l'épuration de l'huile de palme, des chambres d'habitation placées à chaque extrémité des divers magasins, et séparées d'eux, pour en assurer la surveillance constante, par une cloison à claire-voie. Autour de ce palais local se pressent les chimbeks, cabanes des naturels employés à la factorerie, formant parfois de véritables villages, suivant l'importance de l'établissement européen.

[53] Charles de Martrin-Donos, op. cit., pp. 62-63.
[54] Charles Jeannest, op. cit., p. 135.

Jeannest, p. 8.	De Martrin-Donos, p. 64.
Chaque groupe de noirs a son chef qui jouit d'une autorité sans conteste. Celui-ci, élu par ses condisciples, est très jaloux de son autorité et n'entend relever que du blanc qui l'emploie ; c'est le plus souvent à lui que l'on s'adresse pour distribuer les travaux qui incombent à chacun.	Chaque groupe de ces employés noirs a son chef, qui jouit d'une autorité sans conteste. Élu par ses congénères, il est très fier et très jaloux de son autorité, et n'obéit qu'au blanc chez lequel il distribue les travaux réservés à chacun de ses subordonnés.

Il arrive que de Martrin-Donos utilise les informations de Jeannest pour les sortir complètement de leur contexte. Jeannest, par exemple, va présenter à son arrivée à Banana, en 1869, les krooboys de la factorerie française. Charles de Martrin-Donos, quant à lui, remplace les krooboys par la population bariolée de Banana à l'occasion de l'arrivée, en rade de Banana en 1879, du steamer « Barga »[55].

Jeannest, p. 7.	De Martrin-Donos, pp. 66-67.
Le personnel se compose de trois blancs, deux Français et un Portugais, d'une quarantaine de krouboys, de cabyndes et des gens du pays ; en tout, soixante individus environ. Les krouboys sont des indigènes de la côte de Krou (cap de Palmes), que nous avons engagés pour un an ; ces noirs très vigoureux, un peu plus civilisés et un peu moins voleurs que les	Quel étrange armateur a frété ce navire ? ont dû se demander les habitants du village de Banana, dont la population nègre d'environ 700 individus avait envoyé la plus grosse part de ses échantillons humains au déchargement du *Barga* : des Krouboys (indigènes de la côte de Krou, cap de Palmes), noirs très vigoureux, moins incivilisés, moins voleurs que les gens du pays,

[55] En août 1879, Stanley, à bord de l'*Albion*, aperçoit les steamers qui ont été transportés d'Europe en Afrique par le *Barga* : « La cargaison était composée d'objets très variés, et cela se conçoit, puisque l'expédition était chargée de fonder des établissements permanents. Dans la cale spacieuse de cet excellent bâtiment, on avait fait entrer environ vingt huttes ; le chalet du chef destiné à couronner pendant des années un site bien en vue (la colline de Vivi) ; et enfin, la flottille entière de steamers qui maintenant se balançaient sur le fleuve, tout pimpants et comme fiers de leur couche fraîche de peinture grise et de leurs jolies tentures rayées à frange rouge. » (Henry M. Stanley, *Cinq années au Congo,* op. cit., pp. 35-36.)

gens du pays, nous sont d'une grande utilité. Ils nous servent de manœuvres et de porte-respect ; très braves, mal vus par les nègres d'ici, leur concours nous est acquis, en cas de conflit.

manœuvres habituels des factoreries, sorte de porte-respect des blancs, très mal vus des nègres de Banana, que l'appât d'un gain rémunérateur avait amenés à prêter leur concours […].

Nous pourrions continuer à faire l'inventaire des similitudes de ce genre. Elles sont pléthore : le baobab, l'ananas, le sel, la pêche, l'ivoire, les fourmis blanches, les scorpions, les serpents, les rats ou les cancrelats… sont décrits sans aucune allusion au texte d'origine.

Mais certains passages, comme le dénonce Jeannest « sont attribués à des voyageurs autres que celui qui en a été le témoin ». Ce qui est décrit à la factorerie française de Banana en 1869 revient à la maison hollandaise en 1879.

Jeannest, p. 10.

Salvador. – Chaque matin, un blanc donne au cuisinier les fournitures pour les repas de la journée, et cela, avec une parcimonie telle que nous nous en étonnions souvent ; il nous fut répondu que les noirs étaient si voleurs que, sans cette précaution, les provisions ne dureraient pas un mois ; pour chaque verre de farine que reçoit le cuisinier, il doit présenter un petit pain dont les dimensions sont fixées.

Puis on donne la ration au personnel, et enfin, le blanc procède aux achats des victuailles qu'on lui apporte.

Des femmes sont accroupies devant des nattes remplies de *chicuangas* ; de jeunes nègres portent des poules extrêmement petites, attachées en grappes par la patte aux deux bouts d'un bâton ; des enfants offrent des

De Martrin-Donos, p. 78.

La maison hollandaise dirigée par M. Bloeme présentait, dès le matin du 20 août 1879, non pas l'animation étrange des jours d'arrivée d'une chimbouck, mais un spectacle qui n'était pas sans attrait pour les estomacs valides et pleins d'appétit des membres européens de l'expédition de Stanley.

Des employés blancs de la factorerie distribuaient aux cuisiniers nègres des fournitures pour les repas de la journée, non pas avec la parcimonie habituelle ou plutôt avec la précaution prise en pareille circonstance contre les majordomes noirs gaspilleurs, mais avec une largesse inusitée.

De grands verres pleins de farine étaient remis aux cuisiniers, pour être transformée en autant de petits pains destinés à satisfaire les exigences des palais

œufs, des oignons, des tomates grosses comme des cerises, du manioc, des aubergines.

Notre nouveau compagnon appelle le marfouk Salvador, c'est un vieux noir fort laid, les cheveux gris, le visage marqué de petite vérole, grand et maigre comme un clou, la peau ridée comme un vieux parchemin. Ce personnage arrive en se frottant les yeux. — Tu dors encore, fainéant ? — Non, signor, répond Salvador, en courbant sa longue échine d'un air plus comique encore que servile. On fait prix pour les chicuangas, petite motte de farine de manioc, pilée et cuite, renfermée dans des feuilles de bananier : on dirait des pains de beurre blanc, mais elles sont moins appétissantes et dégagent surtout une odeur forte, pénétrante et très désagréable.

On les paie à raison de six, pour une bouteille de tafia ; les poules, à raison de deux brasses de cotonnade chacune.

les plus fins.

Dans les cours, des négresses accroupies devant des nattes garnies de *chicuangos* (petites mottes de farine de manioc pilée et cuite, renfermée dans des feuilles de bananier ; on dirait des pains blancs au beurre, mais elles sont moins appétissantes, et dégagent une odeur forte assez désagréable) ; des jeunes nègres porteurs de poules très petites, attachées en grappe par la patte aux deux bouts d'un bâton ; des enfants chargés de tomates grosses comme des cerises, d'oignons, d'œufs, d'aubergines, de manioc, attendaient qu'un des marfouks de la maison, vieux noir fort laid, aux cheveux gris, le visage marqué de la petite vérole, grand et maigre comme un clou, la peau ridée comme un vieux parchemin, arrivât pour leur donner, en échange de leurs denrées alimentaires, des bouteilles de tafia et des brasses de cotonnades.

L'exemple suivant montre la fragilité des sources d'informations. Les lieux, le temps, les mobiles et les témoins peuvent être profondément transformés. La longueur des extraits permet de comprendre le contexte dans lequel nous avons épinglé les truquages.

Jeannest situe l'action à Kingelé, au sud de Banana, dans les environs de Kinsembo au nord d'Ambriz, donc plus près de Saint-Paul de Loanda, dans les possessions portugaises, que de Boma. L'action se passe en 1871.

Charles de Martrin-Donos situe l'action à Msoukou sur la rivière Sufu et près de l'île de Zungachya-Idi, dix ans après l'épisode original de Jeannest

où « la première expédition du Comité d'études, qui était arrivée là en parfait état, devait séjourner plusieurs semaines »[56].

C'est dans *Cinq années au Congo* de Stanley qu'il va puiser ses sources. En effet, Stanley parle de Moussouko, « situé sur la rive méridionale [du Congo] à environ six kilomètres et demi au-dessus de Boma »[57], de la Loufou et de l'îlot de Zunga-chya-Idi[58].

Quant au sujet même de l'anecdote, le témoignage de Charles Jeannest concerne la disparition d'une femme alors que celui de Charles de Martrin-Donos l'attribue à la mort d'un Zanzibarite. Là aussi, c'est dans *Cinq années au Congo* de Stanley qu'il est question de ce probable Zanzibarite[59] avec, malgré tout, certaines variantes et surtout une absence totale de détails puisque l'information est ramenée à trois lignes.

Pourquoi donc Charles de Martrin-Donos déplace-t-il l'action et les lieux ? Plus d'une douzaine d'années se sont écoulées entre les deux récits et dans cet entre-temps ont été jetées les bases de l'État libre du Congo. Donc, l'anecdote placée en possession portugaise n'a plus aucun sens pour l'auteur qui veut narrer les exploits des Belges au Congo.

Jeannest, pp. 108-110.

Quelques jours auparavant, une femme avait été emportée à cent mètres environ du village où nous allions, et ils étaient persuadés que nous tuerions justement le caïman qui avait mangé cette malheureuse.

Nous étions cinq, bien armés, plein de confiance et d'ardeur. Pendant deux heures, nous remontâmes le courant, les Cabyndes pagayaient avec courage ; mais nous ne comptions pas

De Martrin-Donos, pp. 116-118.

Les occupations pénibles et nombreuses des blancs fixés à Msoukou furent entremêlées de scènes non moins fatigantes, d'épisodes de chasse à ces animaux amphibies.

L'un de ces monstrueux caïmans, qui étalaient au soleil leurs impénétrables cuirasses, sommeillant sur les rives d'un îlot, avait osé, chose rare en plein jour, emporter pour son déjeuner un nègre de l'escorte de Stanley.

[56] De Martrin-Donos, op. cit. p. 115.
[57] Stanley, op. cit., p. 64.
[58] Idem, pp. 64 et 67.
[59] « Pendant mon absence, un indigène de la côte avait été dévoré par un crocodile au camp de Makeya Magounba ; et deux autres nègres, dont un Zanzibarite, étaient morts de dyssenterie [*sic*]. » (Idem, p. 136.)

sur ce trajet pour tuer des caïmans ; cependant, nous nous tenions prêts à tout événement. Comme nous l'avions prévu, il était trop tôt encore et nous faisions trop de bruit.

À une heure de l'après-midi, nous étions en vue du village de *Kingelé*. Nous descendîmes à terre pour nous rafraîchir et laisser reposer nos hommes. Les habitants nous accueillirent très bien, moyennant quelques bouteilles de tafia, que nous avions apportées à leur intention. À deux heures, nous remontâmes à bord, la chasse commençait réellement. B***, un Anglais, le meilleur tireur de la bande, était à l'avant, j'étais placé à ses côtés, C*** et D*** venaient ensuite. Enfin, à l'arrière, se tenait l'employé de B***. Six rameurs assis, trois de chaque côté, sur les bordages de l'embarcation, les pagaies à la main, se tenaient prêts à nager au premier signal. Le patron gouvernait et la pirogue entraînée par le courant, dérivait lentement, le long de la rive gauche. Le silence était absolu, à peine osions-nous échanger quelques mots à voix basse. Les blancs, le doigt sur la détente de leur fusil, épiant le rivage, se tenaient prêts à faire feu au premier signal. Depuis une demi-heure environ, nous descendions la rivière, quand tout à coup B***, qui, armé d'une lorgnette, fouillait la rive, poussa une exclamation contenue et, se

Les blancs résolurent de venger la mort de l'infortuné Zanzibarite, et plusieurs d'entre eux s'embarquèrent un beau matin, bien armés, pleins de confiance et d'ardeur, dans une pirogue indigène.

Pendant quelques heures, l'embarcation, vigoureusement pagayée par des noirs, remonta le courant impétueux du fleuve, et, un peu en amont du confluent du Sufu, atteignit le rivage d'une petite île, Zungachya-Idi.

Là les chasseurs descendirent à terre, pour se rafraîchir et laisser reposer leurs hommes. Quelques naturels échoués sur le même rivage accueillirent très bien les blancs, moyennant quelques bouteilles de tafia débouchées à leur intention.

La chaleur était assez forte, et les blancs, désireux d'éviter autant que possible toute fatigue inutile, attendirent que le soleil, monté plus haut à l'horizon, projetât des rayons plus pâles et plus tièdes.

Vers quatre heures, une douce brise, apportant encore les fraîches senteurs de l'Océan, passait sur les eaux du fleuve et invitait les chasseurs à redescendre dans leur pirogue pour commencer réellement à chasser.

L'un d'eux, le plus habile tireur de la bande, fut placé à l'avant du canot, les autres s'assirent à ses côtés ; six rameurs noirs accroupis, trois de chaque côté, sur les bordages de

retournant, nous montra, à quelque 500 mètres en avant, un magnifique caïman qui dormait au soleil ; étendu sur la berge, sa large gueule ouverte, il était magnifique à voir. À mesure que nous approchions, nous distinguions plus parfaitement ses pattes énormes, sa queue formidable ; il mesurait certainement plus de 3 mètres de long. À 100 mètres, B*** ajusta, le coup partit, le monstre fit un bond prodigieux ; mais, réveillé en sursaut, il n'avait pu mesurer son élan, et, blessé sans doute, il tomba à deux pas de la rivière, au milieu des racines d'un gros arbre. Trois coups de nos sniders se firent entendre de nouveau ; le caïman ouvrit la gueule, fit plusieurs sauts sur lui-même, tâchant de regagner l'eau, puis il resta immobile. Les Cabyndes poussèrent des hurrahs formidables, et ramèrent avec vigueur. Quand nous ne fûmes plus qu'à quelques pas, nous fîmes une décharge générale sur le monstre. Il était bien mort, il ne restait plus qu'à le mettre à bord ; mais les noirs refusèrent de descendre à terre. À force de menaces, de promesses et de plaisanteries, deux d'entre eux finirent par se décider. Ils s'approchèrent du reptile avec mille précautions, comme les chats, d'un objet qui excite leur curiosité, et dont ils ont peur. Je crois que si le caïman avait fait un mouvement, nos poltrons seraient morts de

l'embarcation, se tinrent prêts à nager au premier signal. Le patron gouvernait, et la pirogue, entraînée par le courant, dériva lentement le long de la berge du Congo. Le silence était absolu ; les blancs, le doigt sur la détente de leurs fusils, épiant le rivage, se tenaient prêts à faire feu.

Depuis une demi-heure environ, ils descendaient ainsi le fleuve, quand tout à coup le tireur placé à l'avant, et qui, armé d'une lorgnette, fouillait les grandes herbes de la rive, poussa une exclamation contenue et, se retournant, montra à quelques centaines de mètres en avant du canot, un gigantesque caïman étendu sur la rive, la gueule largement ouverte et paraissant plongé dans une somnolente béatitude.

La pirogue s'approcha, glissant sans bruit sur les eaux ; les chasseurs purent distinguer les pattes énormes, la queue formidable de l'animal qui mesurait certainement plus de trois mètres de long.

À cent mètres, le meilleur tireur ajusta ; le coup partit ; le monstre fit un bond prodigieux, mais, réveillé en sursaut, il ne put mesurer son élan, et, blessé sans doute, il tomba à deux pas du fleuve, au milieu des racines d'un palétuvier.

Une détonation nouvelle, partie de la pirogue, envoya plusieurs balles à l'animal amphibie, qui ouvrit entièrement sa

frayeur. Ils parvinrent enfin à l'accrocher et le tirèrent à eux. La pirogue touchait à la rive, et à l'aide d'une corde, nous réussîmes enfin à le hisser dans l'embarcation. À ce moment, nous aussi, nous ne pûmes nous défendre d'un sentiment d'émotion ; si le monstre allait ne pas être mort ! Ces animaux ont la vie si dure. Ce n'est qu'en les frappant dans la gueule ou sous les hanches qu'on parvient à les tuer. Ces parties sont les seules vulnérables ; sur tout le reste du corps, la balle rebondit. Leur dos particulièrement est une cuirasse impénétrable.

Les Cabyndes remontèrent à bord et nous continuâmes à descendre à la dérive, en quête de nouveau gibier ; nous aperçûmes quelques autres caïmans, mais ils nous évitèrent et plongèrent bien avant que nous ne fussions arrivés à portée.

Nous commencions à désespérer de nouveaux succès, lorsque C***, placé derrière moi, s'écria : « Baissez-vous. » À peine avions-nous obéi, qu'un coup de fusil éclata, les Cabyndes aussitôt se dirigèrent à force de rames vers la rive opposée. Je n'avais encore rien pu voir, quand deux autres détonations se firent entendre simultanément. Nous arrivions en même temps en face d'un caïman, qui tâchait de gagner la rivière. Il allait y plonger, quand, faisant feu à mon tour, je le touchai sans large gueule, fit plusieurs sauts sur lui-même, essayant de regagner l'eau, mais retomba complètement immobile.

Les noirs poussèrent des hourras formidables, et ramèrent avec vigueur.

La pirogue rapprochée de l'endroit où gisait le monstre, un feu nourri, une décharge générale de tous les fusils du bord acheva de le tuer.

Restait à emporter le caïman foudroyé. Les noirs refusèrent de débarquer ; il fallut des menaces, des promesses et des plaisanteries pour décider les deux plus courageux d'entre eux à descendre à terre. Ils s'approchèrent du reptile avec mille précautions, comme font les chats lorsqu'ils ont peur d'un objet qui excite cependant leur curiosité.

Oh ! si le caïman avait fait le moindre mouvement, les deux nègres, moins poltrons que le reste de l'équipage noir de la pirogue, seraient morts de frayeur. Mais l'animal ne bougea pas ; les naturels parvinrent à l'accrocher et l'attirèrent à eux. La pirogue touchait à la rive à l'aide d'une corde, les passagers réussirent à hisser dans l'embarcation le monstrueux amphibie qui rebondit en tombant entre les flancs du bateau. Blancs et noirs ne purent se défendre d'un sentiment d'effroi : s'il vivait encore ?

Ces animaux ont la vie si dure ! Ce n'est, en effet, qu'en

doute, car il bondit de désespoir et disparut dans le fleuve. Il était perdu pour nous ; morts ou blessés, ces animaux, une fois dans leur élément, ne reparaissent plus.

les frappant dans la gueule ou sous les hanches qu'on parvient à les tuer ; ces parties sont les seules vulnérables ; sur tout le reste du corps, la balle glisse sans pouvoir pénétrer.

Mais il n'y avait plus rien à craindre de celui-là. Derrière lui les deux noirs remontaient à bord, et la pirogue continua de descendre le fleuve à la dérive, en quête d'un nouveau gibier. D'autres caïmans furent aperçus, mais ils évitaient l'embarcation et plongeaient bien avant qu'elle ne fût arrivée à portée.

Encouragés par ce premier succès, les blancs désiraient, avant de retourner au camp, charger entièrement leur pirogue.

Le jour baissait, le soleil allait bientôt entraîner avec ses derniers rayons l'horizon empourpré, lorsque l'un des chasseurs, debout dans le canot, cria sur un ton de commandement à tous les autres : « Baissez-vous ». Inconsciemment l'équipage obéit. Un coup de fusil retentit, les noirs se dirigèrent à force de rames vers la rive opposée. De brusques détonations simultanées suivirent la première.

Les blancs avaient tiré sur un caïman qui menaçait de toucher l'embarcation ; celui-ci disparut dans le fleuve, il était perdu pour les chasseurs. Les caïmans blessés ou morts, une fois dans leur élément, ne reparaissent plus à la surface.

En conclusion, Charles de Martrin-Donos ne fait pas qu'une compilation. Il ne fait pas que s'inspirer de Jeannest. Outre les similitudes évidentes entre les deux textes, les variantes et les ajouts ne sont pas qu'informatifs.

La recherche de sensationnel – comme le zanzibarite mangé par un caïman, par exemple – ou la touche d'exotisme donnent le ton. Il s'agit d'une « copie augmentée » souvent tendancieuse et condescendante dans laquelle les populations locales n'ont aucune chance d'échapper au caractère primitif dont elles sont affublées.

Propagande et plagiat

Les raisons qui provoquèrent l'évincement d'Adolphe Burdo et son remplacement par Charles de Martrin-Donos jusqu'ici non expliquées permettent d'affirmer que le but éditorial de Pierre Maes pour la publication des *Belges dans l'Afrique centrale* est la propagande et la glorification de l'entreprise belge d'exploration et d'exploitation de l'Afrique centrale, en l'occurrence le Congo. La dénonciation du plagiat de l'ouvrage du Français Charles Jeannest, *Quatre années au Congo*, par Charles de Martrin-Donos autorise les plus grands doutes quant à la fiabilité de son texte.

Ces deux éléments donnent une nouvelle vision de cette œuvre considérée jusqu'à ce jour comme une source de l'histoire de l'Afrique centrale. Une étude approfondie du texte et de son illustration devrait permettre d'affiner ce jugement.

Annales Æquatoria 27(2006)173-217
Honoré Vinck

UN LIVRE SCOLAIRE DU CONGO BELGE
1932 -Deuxième partie-
Mambi ma botangi ndenge na ndenge
Buku ya babale
Introduction, commentaire et traduction

Résumé
Le manuel scolaire congolais présenté ici, appartient à une famille de textes inaugurée en 1903 pour les écoles de la Mission des Pères de Scheut établie à Nouvel Anvers. Il est attribué à Mgr Egide De Boeck et fait partie de sa stratégie pour propager par les écoles et par l'Eglise le lingala 'rebantouïsé'. Comme livre de lecture, du type florilège, il a fonctionné pendant plusieurs dizaines d'années, en tant que complément d'information (et d'exercices de lecture) de plusieurs branches du programme scolaire. Il a été utilisé en premier lieu dans les écoles des Missionnaires scheutistes où le lingala était la langue véhiculaire de l'enseignement. (Il s'agit de trois Vicariats: Lisala, au nord; Inongo, au centre, et Léopoldville, au sud).
Mots-clés : lingala, manuel scolaire congolais, Egide De Boeck, Scheut, Congo Belge, écoles coloniales

Abstract [A schoolbook from the Belgian Congo : 1932 - Second part of *Mambi ma botangi ndenge na ndenge. Buku ya babale.* Introduction, annotation, and translation]
The Congolese schoolbook published here belongs to a family of readers, the first one of which appeared in 1903, to be used in the schools of the Scheut Fathers in Nieuw Antwerpen/Nouvelle Anvers. Its author is believed to be Mgr Egide De Boeck and it has been part of his strategy to propagate 'rebantuised' Lingala by means of the school and the Church networks. During several decades, it was used as a reader in the schools of the Scheutist Fathers, whose mission stations were situated in the west of the colony, i.e. in the Lisala, Inongo, and Léopoldville regions. It was used as an informative complement to a number of branches of the school programme and as a reader as well.
Keywords: lingala, schoolbook, Egide De Boeck, Scheut, Belgian Congo, colonial schools

PRESENTATION

L'étude de la réalité scolaire sous le régime colonial au Congo Belge, n'est pas possible sans une prise en considération des manuels scolaires. Plusieurs publications sur ce sujet ont paru dans divers périodiques et sur le web. Dans *Annales Aequatoria* 23(2002)21-196, j'ai publié et commenté les textes intégraux de deux livres de lecture en lɔmɔ́ngɔ. Dans la présente étude, je reproduis en traduction française un livre de lecture d'une autre provenance. Le *Mambi ma botangi ndenge na ndenge* a été, sous une forme ou sous une autre, aux mains de plusieurs générations d'élèves congolais. Les Missionnaires de Scheut occupaient un très large terrain dans l'ouest du Congo Belge et à Léopoldville et leurs écoles ont vu passer des dizaines de milliers d'écoliers. Notons au passage que le lingala utilisé dans ce livre a connu une large diffusion et a durablement marqué le développement de cette langue artificielle, du fait qu'il fut enseigné dans ces écoles et qu'il y était de langue d'enseignement.

Le but de cette contribution est de mettre à la disposition de l'étudiant ou du chercheur en histoire coloniale africaine, un texte riche d'implications idéologiques. Une étude du contexte global et un commentaire détaillé de ce livre restent encore à faire.

Honoré Vinck, samedi 18 novembre 2006

A survey of the school reality in the Belgian Congo during colonization is not possible without taking into consideration the schoolbooks that were used in the colonial schools. Several publications on this topic have appeared in various magazines and on the web. In Annales Aequatoria 25(2004), I published, in French translation, the third volume of the series *Mambi my botangi ndenge na ndenge.* In the present issue, I reproduce the second volume. In one way or another, both went through the hands of several generations of Congolese pupils. The Missionaries of Scheut occupied a very large sector in the west of the Belgian Congo and were also present in Léopoldville. Tens of thousands of children received their education in their schools. The spread of Lingala as well as the development of this artificial language is to a large extent due to its use as the medium of instructions in these schools. The goal of this contribution is to put at the disposal of the student or the researcher in African colonial history, a text rich of ideological implications. The study of the global context and a detailed commentary of this book remain to be made.

Honoré Vinck, 18 novembre 2006

FICHE TECHNIQUE

Titre

Lingala / *Mambi ma botangi ndenge na ndenge. Emasanginyaki Basango ba Scheut (Vic. de Nouvel Anvers). Buku ya babale ya boekoli botangi. Makanza (Nouvel Anvers)* 1932. 92 pages, 10,5 x 17 cm, Imprimerie: H. Proost, & Cie, Turnhout (Belgique).

Auteur

Anonyme. Selon les indications de la *Bibliographie de Scheut*, l'auteur en est Mgr Egide De Boeck, mais la *Bibliotheca Missionum* l'attribue à Octaaf Van Hullebusch.

Editions

Ce livre de lecture fait partie d'une série de manuels en lingala, composés par les Pères de Scheut à partir de 1903, pour leurs écoles à l'Equateur (les premiers sont de la main de Mgr

Egide de Boeck). Ces manuels (d'apprentissage de la lecture et de lecture) ont été enrichis, augmentés, amendés et renouvelés au fil des années par d'autres auteurs comme Octave Van Hullebusch, Maurice Schrurs, Aloïs Van Houteghem, Antoine Feys[1]. Le prédécesseur immédiat de ce livre de lecture, intitulé *Mambi ma tanga ndenge na ndenge. Buku ya babali ya ekola botangi* (J.51), avait paru en 1920. En 1932, ce livret, augmenté de nouvelles leçons, donnera naissance à deux manuels: *Mambi ma botangi ndenge na ndenge*, *Buku ya babala* (deuxième partie J.27) et *Buku ya basato* (troisième partie J. 26).
Mambi… ya Basata a été publié dans les *Annales Aequatoria* 25(2004) 7-94. Voir le *stemma* des différentes éditions dans cet article, aux pages 91-92.

Localisation
L'édition originale en lingala de J.27, peut être consultée dans les bibliothèques suivantes:
-Centre Aequatoria à Bamanya et sur microfiche ALA 225-226, exemplaire ayant appartenu à Paul Jans et à Gustaaf Hulstaert. Sceau de l'Ecole Professionnelle HCB Flandria et signature de G. Hulstaert sur page intérieure. Annotations du texte de G. Hulstaert.
-KADOC; Katholieke Universiteit Leuven, ARCH-CICM 897
-Bibliothèque Africaine, Ministère des Affaires étrangères, Bruxelles, n. 20484

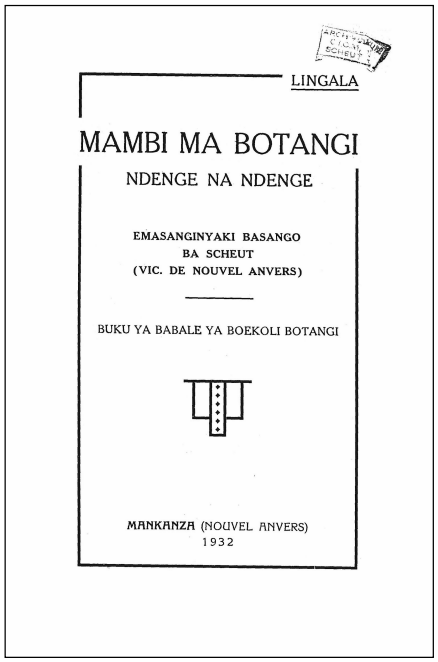
Iconographie
p.8: photo de l'église de Lisala; p. 12: photo de légumes et fruits; p. 24: photo de l'intérieur d'une église,; p. 28: photo d'une statue de la Vierge Marie; p. 34: photo de l'extérieure d'une église; p. 39: photo d'un village; p. 44: photo d'u automobile avec Mgr De Boeck; p. 48: dessin d'un homme grimpant sur une liane vers le ciel; p.74: photo de trois pirogues,; p. 79: photo de l'intérieure d'une école.

Langue
Le lingala selon Mgr Egide De Boeck et vulgarisé par les Pères de Scheut.

Traduction
La traduction intégrale a été réalisée dans le cadre du Projet de traduction de manuels scolaires coloniaux, patronnée par le professeur Bogumil Jewsiewicki de l'Université Laval au Quebec. à Bamanya en 1996 par M. Bofeko Etaka. Les traductions ainsi faites sont libellées *J* avec un numéro de suite. Le texte qui suit porte le sigle: J.27.

Importance : Ce livret est parmi les plus importants utilisé dans les écoles coloniales du Congo Belge. Il a ses racines dans les tout premiers livres issus de la Colonie Scolaire de Nouvel Anvers vers la fin du 19e siècle. Comme livre de lecture, du type florilège, il a fonctionné pendant plusieurs dizaines d'années, en tant que complément d'information (et d'exercices de lecture) de plusieurs branches du programme scolaire. Il a été utilisé en premier lieu dans les écoles des Missionnaires scheutistes où le lingala était la langue véhiculaire de l'enseignement dans le Vicariat de Lisala, au nord, et à partir de 1940 aussi dans deux autres Vicariats: Inongo, au centre, et Léopoldville, au sud).

[1] Pour l'identification de ces auteurs voir H. Vinck, Un livre scolaire au Congo belge. 1932. *Mambi ma botangi ndenge na ndenge. Buku ya basatu.* Introduction, commentaire et traduction, AA 25(2004)7-94 (en collaboration avec Baudouin Bofeko Etaka), p. 92-93



LINGALA

MAMBI MA BOTANGI

NDENGE NA NDENGE

EMASANGINYAKI BASANGO
BA SCHEUT
(VIC. DE NOUVEL ANVERS)

BUKU YA BABALE YA BOEKOLI BOTANGI

MANKANZA (NOUVEL ANVERS)
1932

Cum permissu Superiorum.

IMPRIMATUR.
Lisala, 18 Decembris 1931.
† Eg. De Boeck
Vic. Ap.

TEXTE en traduction française

LECTURES DIVERSES
MISSSIONNAIRES DE SCHEUT.
(Vicariat de Nouvel Anvers).
Deuxième livre d'apprentissage de la lecture. Makanza (Nouvel Anvers)
1932.

[Préface]
Mes enfants, voici le deuxième livre d'apprentissage de lecture. Vous savez tous lire et écrire les lettres, vous savez aussi calculer. Etudiez avec persévérance pendant la première année, comme cela vous lirez clairement les livres. Ce livre vous abordera différents thèmes ayant trait à Dieu, à l'homme, à l'animal et à d'autres choses.
Tous les enfants qui veulent devenir intelligents et polis, doivent apprendre ces enseignements avec assiduité. Ils doivent les lire chaque jour, à haute voix, comme tout le monde parle. Ils doivent respecter les signes de ponctuation. Ils doivent retenir les enseignements importants dans leur cœur pour qu'ils deviennent des chrétiens intelligents, avec un langage correct et un cœur droit.

Thèmes de lecture

1. Dieu
Dieu est notre premier chef. Toutes choses proviennent de Lui. Il a créé l'homme, l'animal, les arbres et les pierres. Toutes les choses que nous voyons sur la terre, Dieu nous les a données pour qu'on puisse s'en servir chaque jour jusqu'à la fin de notre vie. Il y plaça l'homme comme chef et propriétaire des animaux, des oiseaux, des poissons, des fruits, des arbres et des légumes.
Dieu créa l'homme pour son propre bien. L'homme doit le servir ici sur terre, pour pouvoir aller vivre au paradis. Nous tous, nous avons l'intelligence suffisante pour reconnaître Dieu, le recevoir, l'aimer; nous pouvons éviter les péchés et manifester de la bonté à l'endroit de nos amis.
Dieu nous voit tous. Son œil observe nos actes, nos cœurs et nos pensées. Jour après jour, nuit après nuit, notre Créateur nous observe et nous dirige; sereinement il observe nos décisions, nos sentiments et nos pensées, pour

trancher notre sort avec impartialité. Dieu est notre Père: aimons-le; il est notre Seigneur: servons-le; il est notre chef: respectons et aimons-le.

2. Où est Dieu ?
Le maître était en train d'expliquer le catéchisme aux enfants; il sonda un enfant en disant: " Je te déclarerai 'saint' si tu m'indiques l'endroit où Dieu se trouve ". L'enfant réfléchit un peu et dit: " Moi, je vous ferai cadeau d'une pièce d'étoffe, si vous pouvez indiquer où Dieu ne se trouve pas ".

3. Le prix de l'âme
Un chef païen tomba amoureux d'une femme chrétienne; il la tenta en disant: "Moi, qui suis un homme riche, je vous aime; laisse ton époux qui est chrétien et viens chez moi." La femme de dire: "Que me donnerez-vous ?"
Le chef répondit: Cinq pièces d'étoffes.
La femme: C'est peu.
Le chef: Dix pièces.
La femme: C'est peu.
Le chef: Même cent moutons.
La femme: C'est peu.
Le chef: Dis-moi ce que tu veux.
La femme regarda en haut, puis elle dit: " Donne-moi l'argent correspondant au prix de mon âme ".
Le païen cessait, il avait compris qu'un chrétien estime le prix de son âme au-delà de la chose la plus chère sur terre.

4. L'élève Louis
Un jeune païen étudia sérieusement les enseignements de Dieu, fut baptisé et reçut le nom de Louis. Quelques mois après, le prêtre arriva dans le village de Louis et expliqua aux chrétiens que la pénitence accorde le pardon des péchés après le baptême. Louis s'étonna. Après la leçon de catéchisme, Louis va trouver le prêtre et lui dit: " Est-ce que les hommes font encore des péchés après avoir reçu le baptême? ". Chrétiens, imitons Louis.

5. Un jeune du nom de Paul
Il suivait les enseignements du catéchisme, lorsque le prêtre expliqua aux chrétiens la gravité du péché mortel. Paul se dit: " Je ne dormirai aucune nuit avec un péché mortel dans mon cœur ". Un jour, il commit un grand péché. Le soir, il alla se confesser. Le matin, on le trouva mort au lit.

6. Refusez la tentation

Joseph, un jeune, scrutait le jardin des prêtres qui n'était pas fermé. Il entra et ne vit personne. Il vit des oranges qui étaient mûres. Il en eut envie et se dit: "Le Prêtre n'est pas là, ni le Frère, ni les jardiniers…. Si je vole cinq oranges, personne ne le saura." Aussitôt, une voix intérieure le lui reprocha et il se dit: " Dieu interdit le vol, même d'une petite chose ; je ne vais donc pas voler." Il quitta cet endroit. Le prêtre qui était caché derrière un arbre, le vit et appela Joseph en disant: "Viens un peu, mon enfant. Comme tu as résisté à la tentation, je vais t'offrir des oranges." Le prêtre secoua l'oranger et beaucoup d'oranges tombèrent. Joseph ramassa les oranges dans sa chemise. Il remercia le prêtre et alla les distribuer à ses amis.

7. Le bon élève

Pierre est un bon enfant. Il prie comme il a appris. A l'église, Pierre est un modèle pour les autres enfants. Quand il entre dans la maison du Père, il se signe avec l'eau bénite. A l'intérieur de l'église, il ne pense qu'aux enseignements de Dieu. Il prie pour ses parents, pour les prêtres et pour ses sœurs et frères. Il demande à Dieu l'intelligence. Quand tinte la cloche de l'école, il rentre dans sa chambre et prend ses affaires scolaires. Les matières l'intéressent, car il étudie avec intelligence. Il écrit bien, il est fort en calcul. Ses amis l'aiment, car il ne cherche pas querelle, ne taquine personne et il n'a pas de problèmes. Il aide ses parents, obéit à leurs demandes. Pierre est joyeux, car il est l'ami de Dieu et des gens. Imitons Pierre pour connaître la joie.

8. Aimez vos amis

Dans certains pays, la propagation de la lèpre s'amplifia; la lèpre de ce pays était affreuse. Au pays de Catherine de Sienne, un vieillard appelé Tekela souffrait de la lèpre. Les chefs du village l'expulsèrent dans la forêt pour éviter la contagion des autres personnes. Catherine le visitait tous les jours ; le matin et le soir, elle le lavait et préparait de la nourriture pour lui. Mais ce vieux ne lui rendait pas sa bonté. Lorsque Catherine arrivait en retard, le vieux se lamentait; si la nourriture n'était pas bonne, le vieux menaçait Catherine. La sainte lui dit: "Cesse de te fâcher" et elle cherchait tous les moyens pour l'apaiser. Dieu permit à Catherine d'être, elle aussi, contaminée de la lèpre. Mais, Catherine n'arrêta pas de servir son ami. L'ami mourut très

vieux ; Catherine lava son cadavre et l'enterra. Dieu sauva Catherine. La lèpre disparut et ne laissa aucune cicatrice sur son corps.

9. Le miroir

La maman partit pour Kintambo. Son enfant, une jeune fille, lui envoya une lettre lui demandant un miroir. Un jour, une malle arriva de la ville avec une lettre. La maman écrivait: "Mon enfant, je vais t'envoyer trois miroirs: le premier miroir te montrera comment tu es maintenant; le second, comment tu seras plus tard; le troisième montrera comment tu dois être. L'enfant ouvrit la malle, car elle était curieuse. L'enfant sortit le premier paquet: un petit miroir la montra jeune. Elle fut contente et remercia sa mère. Elle prit un autre paquet et vit une figure de femme âgée, car le miroir la montra vieille: le miroir la montrait comment elle sera. La jeune fille réfléchit et chercha la raison. Elle ouvrit l'autre paquet et fut rempli de joie: elle vit l'image de la Vierge. Elle disait: Que je sois comme celle-ci, avec la grâce de Dieu, je deviendrai ainsi. Elle partit à l'église, pria devant Marie en disant: "Ma mère du ciel, accordez-moi ton coeur".

10. La vérité

Un jour, les chasseurs traversèrent le champ d'Yvon. Le propriétaire du champ partit chez le chef et dit: "Les gens qui sont allés à la chasse ont marché sur une citrouille. Le chef lui répondit: " Dites le prix du fruit abîmé et je vais payer". Yvon de dire: "Six francs". Le chef paya et oublia l'affaire.
Quelques mois après, le propriétaire de la citrouille revint chez le chef et dit: "Le champ qui a été endommagé par les chasseurs et pour lequel vous avez payé, a repris sa croissance. Je viens vous restituer votre argent". Il sortit dix francs et les déposa sur la table. Le chef, tout joyeux, s'exclama : "C'est bien, Yvon, il serait bon que tout le monde fasse ainsi." Le chef ouvrit l'armoire et sortit dix francs et les ajouta aux dix francs sur la table et les remit à Yvon en disant: "Je vous donne cet argent pour le faire fructifier." Quand votre enfant grandira, vous irez à l'école remettre cet argent et vous expliquerez à votre enfant le but de cet argent."

11. La décision

Rufon, le chef des soldats, était un chrétien fervent. Mais, en fréquentant tous les jours ses amis qui maltraitaient les gens, il finit par les maltraiter lui aussi. Après, il essaya de changer de conduite, mais en vain. Il alla demander conseil au prêtre. Celui-ci lui demanda: "Si tu es sûr que tu veux abandonner

cette conduite, tu feras ce que je vais te demander". Rufon accepta. Le prêtre lui dit: " Regarde, mon enfant, quand tu maltraites les gens, coupe le lacet de ton soulier, et, le deuxième fois, coupe le deuxième lacet et ainsi de suite." Le chef rentra et décida de ne plus maltraiter les gens, en se disant: "Quand mes lacets seront coupés pour avoir maltraité les gens, comment vais-je me montrer à mes amis?" Il arriva au champ et trouva un soldat sans travail. Il s'irrita et le maltraita. Après, il réfléchit sur ce qu'il venait de faire. Il prit son couteau et coupa le lacet du haut. Après, très humilié, il se dit: "Si je continue comme ça, je vais perdre tous mes lacets. Il se retint et ne dut plus couper de lacet. L'homme fait toujours ce qu'il aime: l'amour est la base de nos actes.

12. La barre de fer

Alima est un enfant très turbulent. Quand il trouve quelque chose sur la route, il le ramasse et ne cherche pas le propriétaire. Un jour, il passa devant la parcelle d'un forgeron. Il vit une barre de fer par terre et pensa: " Cette barre convient pour faire deux harpons". Il regarda de tous côtés et ne vit personne. Il saisit la barre, mais la lâcha tout aussitôt en pleurant. La barre l'avait blessé à la main. Le forgeron avait laissé cette barre à l'extérieur pour qu'elle refroidisse. En entendant les pleurs d'Alima, le forgeron accourut et dit: "Tu t'es blessé à la main, c'est bien fait! Tu as eu ta leçon. Si tu veux éviter le mal, il faut laisser les objets des autres et tu ne seras pas brûlé." Le voleur n'échappe pas la punition.

13. La paix

Un jour, saint François blâma un homme très réputé. Depuis ce jour-là, l'homme réputé garda une haine envers François et décida de lui jouer un mauvais tour. Il entra dans la véranda de la maison du Saint accompagné de ses travailleurs et beaucoup de chiens pour le déranger. Les chiens aboyèrent, les travailleurs crièrent, mais saint François ne sortit pas. L'homme célèbre, pris de colère, entra dans la maison. Les chiens et les travailleurs le suivirent. L'homme réputé maltraita saint François et ce dernier n'ouvrit pas la bouche. L'homme en colère maltraita encore le Saint et le frappa. Puis, sentant sa colère s'apaiser, il s'en alla. Les Frères du Saint accoururent et lui demandèrent: "Pourquoi as-tu gardé la bouche fermée ? Tu ne lui as pas fait de reproches?" Le Saint répondit avec bonté: "Nous nous sommes entendus avec ma langue de rester immobile et elle n'a pas bougé." Ne traitez pas votre voisin avec colère.

14. La prudence

Simon était aveugle. Un jour pendant la nuit, il traversa lentement, lentement le village avec de l'eau sur le tête et une lampe à la main. Il rencontra un jeune homme nommé Mirou. Le jeune homme, en courant, heurta l'aveugle qui manqua de tomber. Quand Mirou vit la lampe que Simon tenait en main, il lui dit: "Idiot, à quoi te sert cette lampe? Pour un aveugle, le jour et la nuit se ressemblent, non? ". Simon lui répondit : "La lampe n'est pas pour moi. C'est pour les étourdis qui heurtent les personnes, détruisent des objets, pour qu'ils voient et respectent les autres sur la route.

15. La miséricorde

Monsieur Molanga avait dix enfants. Il travaillait chez un chef, mais le salaire ne suffisait pas pour assurer l'alimentation de la famille. Il alla auprès de son patron pour l'informer de sa pauvreté. Le patron douta des dires de Molanga et demanda aux autres qui lui répondirent que Molanga avait onze enfants. Le patron demanda à Molanga: "Vous avez vraiment onze enfants?" Molanga répondit: "Oui, chef, mes propres enfants sont dix, plus un enfant orphelin; il est resté seul après la mort de ses parents. Je l'ai pris pour l'élever dans ma maison avec mes enfants." En entendant cela, le chef remit mille francs au père et à chaque enfant cent francs. Les chrétiens miséricordieux et charitables sont alimentés par Dieu.

16. Le respect

Léon respectait ses parents. Quand maman l'envoyait puiser de l'eau, couper du bois, chercher des légumes et ainsi de suite, Léon disait: "Oui, maman". Il accueillait les paroles de maman avec plaisir. Léon aidait son père dans la forêt, portait sa pagaie, fabriquait des nasses avec des feuilles pour son père. Le matin, durant le jour et le soir, il allait à la prière avec ses parents. Quand les parents se déplaçaient, Léon gardait la maison comme les parents le demandaient. Ce jour-là, il ne quittait pas la maison pour aller jouer avec ses amis, il restait à la maison en lisant ses livres, en écrivant au tableau, gardant les petits à qui il donnait les explications sur la classe. Les parents aimaient Léon, car il les respectait avec bonté. Imitons Léon. Dieu dit: "Honore ton père et ta mère."

17. Ne mens pas

Un petit garçon pleurait tristement. Il prit un objet dans la maison de son père, puis il craignait que si son père le saurait, ne le frapperait pas. Un groupe de jeunes lui demanda: "Pourquoi pleures-tu?" Il leur dit la cause de ses pleurs. Les jeunes de dire: " Si ton père te demande la raison, il faut mentir". Mais le petit garçon répliqua avec colère, disant: "Comment! Que je mente? Entre le mensonge et la punition, je préfère la punition".

18. Il faut savoir

Un Blanc attrapa un léopard et l'éleva. Quand le léopard grandit et devint fort, il fut enfermé dans une cage avec des barres de fer. Un jeune vint observer le léopard. On le mit en garde: " Sois prudent avec ce léopard. Il est très méchant. Ne t'approche pas de lui. " Ce garçon stupide l'approcha ; tout à coup, le léopard l'attrapa au bras au travers des barres de fer et le griffa fortement. Le petit fut sérieusement blessé au bras. Pourquoi le petit fut-il blessé? Parce qu'il ne connaissait pas la férocité du léopard. Pourquoi le petit fut-il grièvement blessé au bras? Parce qu'il s'est approché du léopard. Les hommes, qui commettent de gros péchés, ne font-ils pas souffrir leurs âmes? Parce qu'ils ne connaissent pas la laideur du péché, ils s'exposent souvent aux tentations. Il est important de le savoir. Protège-toi contre certaines tentations et certains dangers.

19. Le fou

Le fou abîmait tous les objets qui étaient dans la maison. Il cassait les pots, les assiettes, la malle, les chaises, la table, tout fut détruit. Après, il brûla la maison et jeta son argent dans la rivière. Les gens de village se dirent: " Il a perdu son intelligence, il devient fou ". Les hommes le ligotèrent avec des lianes et l'enfermèrent dans une maison de fous.

Toi, pécheur, ne commets-tu pas volontairement de grands péchés ? Avec de tels péchés, tu détruis ton esprit, tu perds le ciel et toutes ses richesses. Tous tes biens se perdent pour rien.

De ce fait, tu es comme atteint de folie. Tu seras enfermé en enfer, l'endroit où l'on enferme ceux qui sont assez fous pour perdre le ciel et toutes les richesses de l'âme.

20. Les deux soldats

Dans un village, deux soldats se disputaient chaque jour. Ces disputes n'avaient pas de bien-fondé.

Leur commandant chercha à mettre fin à cette situation de disputes insensées. Il appela les deux soldats et leur dit: " Vous deux, vous allez nettoyer toutes les fenêtres du village. Jean nettoiera l'intérieur et Pierre l'extérieur. Que personne ne parle durant le travail. Vous devez nettoyer chaque fenêtre en même temps pour vous voir.
Ils exécutèrent le travail, l'un à l'intérieur et l'autre à l'extérieur. Ils se regardaient rapidement. Ils nettoyèrent les fenêtres et se regardèrent ainsi plusieurs fois. A la fin du travail, ils se regardèrent et rirent aux éclats.
A partir de ce rire, ils cessèrent de se disputer et devinrent de bons amis.

21. Le temps

Le temps sert à compter les années, les mois, les semaines et les jours. Dans une année, on compte les périodes suivantes: la saison sèche, la saison des pluies et la période de fort ensoleillement.
La saison sèche, c'est la période de la baisse des eaux; les hommes attrapent des poissons en quantité extraordinaire. La saison des pluies est la période de la montée des eaux. Les terres sont inondées. A la période de fort ensoleillement, les pluies cessent et les hommes défrichent les forêts pour avoir des champs. Une année a 12 mois ou 52 semaines ou 365 jours.
Voici les noms de ces mois:

1. Janvier 31 jours	7. Juillet 31 jours
2. Février 28 jours	8. Août 31 jours
3. Mars 31 jours	9. Septembre 30 jours
4. Avril 30 jours	10. Octobre 31 jours
5. Mai 31 jours	11. Novembre 30 jours
6. Juin 30 jours	12. Décembre 31 jours

Les jours de la semaine sont les suivants
1. Le dimanche ou le jour du Seigneur
2. Le premier jour (lundi)
3. Le deuxième jour (mardi)
4. Le troisième jour (mercredi)
5. Le quatrième jour (jeudi)
6. Le cinquième jour (vendredi)
7. Le sixième jour (samedi)

Un jour compte 24 heures
Une heure a 60 minutes

Une minute a 60 secondes
Les heures, les minutes et les secondes indiquent aux hommes le temps.

22. Le dimanche
Dieu disait aux Hébreux: "Sanctifiez un jour parmi les sept. Et la loi de Moïse exige : travaillez jusqu'au sixième jour et réalisez tous vos travaux; mais le septième jour est le jour de sabbat (de repos), le jour de votre Dieu; il ne faut pas travailler ; même votre enfant, votre domestique, vos animaux, votre visiteur ne peuvent rien faire. Dieu ordonna à l'homme de faire ainsi ; faute de quoi, il sera lapidé à coups de pierre.
Le jour de sabbat, les Hébreux se rendent à l'église pour prier. Ils chantent ensemble avec joie des chants, lisent les livres de la Loi et des Prophètes.
Au début, les chrétiens priaient Dieu le jour du sabbat ensemble avec les Hébreux ; après, ils ont choisi un autre jour pour se réunir, car les Hébreux ne reconnaissaient pas Jésus-Christ. Les autorités de l'Eglise recommandent aux chrétiens de sanctifier le premier jour de la semaine comme le jour du Seigneur (dimanche). Ils ont fait ainsi, car c'est ce jour-là que Jésus-Christ est ressuscité et que l'Esprit Saint est descendu sur les Apôtres. Le jour de sabbat est devenu un jour de travail.
Pour les premiers chrétiens, les choses devaient se passer ainsi: les gens de différents villages se rassemblaient en un lieu le dimanche et lisaient les Evangiles et les Actes des Apôtres. Le maître expliquait ces lectures; après ils chantaient des hymnes, priaient et chaque personne donnait des offrandes en argent pour les malades et malheureux des villages.
Tous les chrétiens doivent sanctifier le jour du Seigneur. Ce jour-là, ils ne doivent pas travailler, mais laisser leur corps se reposer, méditer les commandements de Dieu et les enseignements de Jésus-christ. Les chrétiens qui sont proches des prêtres doivent entendre la messe tous les dimanches, les bons chrétiens suivent le catéchisme dans la salle. Les chrétiens qui sont éloignés des prêtres, se regroupent en un lieu comme faisaient les anciens chrétiens pour prier, chanter et lire les livres saints.
Les personnes qui sont en voyage, dans un camp ou la forêt, doivent sanctifier les dimanches de grandes fêtes s'ils ont un catéchiste. Cela permet au chrétien de se souvenir de la parole de Dieu pour ne pas l'oublier. Les chrétiens qui n'ont pas de catéchiste doivent étudier la parole de Dieu dans les livres.

L'Ascension, l'Assomption de Marie, la Toussaint et la Naissance de Jésus sont les quatre fêtes recommandées par l'Eglise. Les chrétiens doivent sanctifier ces fêtes.

23. Ne travaille pas le dimanche

Un chrétien de Yomluka, tireur de vin de palme, était habitué à travailler les dimanches. A l'occasion de la fête de Toussaint, il alla couper des noix de palme pour en avoir 20 régimes; c'était son nombre journalier de régimes. Arrivé sous le palmier, il monta rapidement. Arrivé à 3 m. du sol, il glissa jusqu'au bas. Il remonta rapidement jusqu'au niveau des régimes et coupa deux régimes.

Quand il voulut descendre, la ceinture qui sert à monter ou à descendre se coupa et 1'homme tomba par terre, lui et ses régimes !

Les gens qui passaient près de là attendirent ses pleurs: ma mère, je suis mort. Ces gens arrivèrent et le trouvèrent avec le ventre et le dos sérieusement blessés par les épines et une jambe fracturée. Il dit: " Mes frères, ce n'est pas sans raison que je suis tombé, mais parce que je travaille les dimanches. Ils répondirent: " C'est vrai, tu as dérangé notre Dieu. "

Laissons le travail les jours de fêtes et aux dimanches recommandés par l'Eglise. Ce sont les jours du Seigneur.

24. Sainte Marie, sauve-moi!

Un jeune homme commettait souvent des péchés et allait se confesser. Le prêtre eut pitié de lui et dit: " Mon enfant, je vais t'indiquer la voie pour éviter les tentations; si tu exécutes ce que je vous dis, tu ne commettras plus de péchés ". Le jeune homme lui répondit: " Père, indique-moi cette voie, je veux cesser tous mes actes mauvais ".

Le prêtre dit: " Abandonne-toi à la Sainte Vierge, demande-lui de te protéger; chaque jour, matin et soir, prie : " Je vous salue Marie " trois fois; en cas de tentation, tu diras: " Marie, aide-moi, je suis ton enfant ".

Le jeune fit ainsi. Après une courte période, il cessa de pécher.

25. Le jeûne du vendredi

Les hommes du village partirent à la chasse, tuèrent des animaux et en mangèrent autant.

Le cinquième jour de la semaine arriva, ils préparèrent encore de la viande et tout le monde voulut en manger. Tous étaient chrétiens. L'un d'eux était un fervent chrétien et dit: " Je ne mangerai pas de viande ". Ses amis se

moquèrent de lui en disant : " Tu es stupide! ". Le fervent chrétien répondit: " Donne-moi ma part ". Les amis pensèrent que le chrétien avait accepté de la viande et se dirent qu'ils avaient réussi! Le chrétien fit appel au chien et lui donna la viande en disant: " Mange ça! Toi, tu n'as pas d'intelligence ".
Certains chrétiens eurent honte et refusèrent la viande.

26. Les chrétiens dévoués
L'Empereur Constantin était païen, mais ses sujets et les commandants des soldats étaient chrétiens. Un jour, Constantin sonda ses sujets. Il fit appeler tous ses sujets, il s'emporta contre les chrétiens et les menaça de sanctions sévères. Après quoi, il demanda à chacun sa religion. Certains chrétiens eurent peur et dirent qu'ils n'étaient pas chrétiens, mais beaucoup d'entre eux déclarèrent leur religion avec courage et joie.
L'Empereur Constantin fut joyeux, félicita ceux qui s'étaient déclarés chrétiens et s'emporta contre ceux qui avaient renié Jésus Christ. Il dit: " Comme vous n'avez pas proclamé votre Dieu, comment allez-vous m'accepter comme votre chef? Il les dispersa. Il félicita certains d'entre eux disant: " Ceux qui ont reconnu leur Dieu, reconnaîtront aussi leur chef ".

27. Pardonne ton ennemi
Un jeune homme vivait avec un enfant. Un jour, un homme tua l'enfant loin du village. Le tueur prit fuite et alla se cacher dans une maison. C'était la maison de la mère du défunt qui reçut l'étranger. Après un instant, la mère fut informée du meurtre et se jeta par terre.
Quand la mère quitta la maison, elle se disait que la Sainte Vierge avait pardonné au tueur de son enfant. Elle décida: je vais pardonner au tueur de mon enfant, je vais imiter la Mère de souffrance. Elle garda le tueur dans sa maison, lui remit de l'argent et lui ordonna de fuir.
L'enfant qui était mort, apparut à sa maman muni de la gloire de la vie, en disant: " Dieu a remis beaucoup de mes fautes, il a diminué de beaucoup mes années au purgatoire, car tu as pardonné à mon assassin, tu ne l'as livré aux juges ".

28. Les grandes fêtes
Ce sont : Noël, Pâques, Pentecôte et Toussaint.
Et voici le sens de toutes ces fêtes:

La naissance de Jésus Christ, le 25 décembre. L'enfant de Dieu est dans l'étable à Bethléem. Les anges le glorifièrent, les bergers se prosternèrent devant lui et trois notables lui apportèrent des cadeaux.
A l'occasion de cette journée, les prêtres disent trois saintes messes pour commémorer dans les coeurs des chrétiens la triple naissance de Dieu-homme. A la première messe, la naissance du Fils de Dieu ; à la deuxième messe, la naissance de Dieu-homme à Bethléem ; à la troisième messe, la naissance de Jésus dans les coeurs de chrétiens par la grâce.

29. La Semaine sainte
La semaine qui s'achève par de grandes cérémonies, s'appelle la Semaine sainte. C'est la semaine par excellence, ou la grande semaine, car, au cours de ces journées, nous commémorons les grands faits de notre religion, qui montrent la bonté infinie de Dieu.
Le jeudi avant, nous commémorons le dernier repas où Jésus a donné la preuve de son amour. Le vendredi, nous célébrons la mort de Jésus sur la croix; le samedi, son inhumation et le dimanche, la Résurrection du Dieu-homme.

30. Le cierge pascal
Samedi avant Pâques, on bénit le cierge qui possède cinq trous en souvenir de cinq plaies de notre Seigneur. Dans ces trous, on met des clous d'encens comme des pointes fabriquées à partir du coprah. Il représente pour les chrétiens la dépouille sainte de Jésus dans la tombe.
Après, on dresse le cierge pour dire que Jésus est ressuscité. Ensuite, on va déposer ce cierge pascal sur le grand chandelier jusqu'à la fête de l'Ascension, pour rappeler que le Sauveur s'est montré plusieurs fois à ses apôtres durant ces jours. A la messe de l'Ascension, on éteint le cierge pour dire que Jésus est monté au ciel.

31. La descente de l'Esprit Saint
Au cours de ce dimanche, le cinquantième jour après la Pâque, les Hébreux commémoraient la descente des tables de la Loi sur le Mont Sinaï. Et c'est toujours ce jour-là que Dieu fit descendre l'Esprit Saint sur les apôtres. L'Esprit descendit sous forme de langues de feu et accorda aux apôtres divers dons célestes. Après la descente de l'Esprit, les apôtres commencèrent à propager la nouvelle Loi et la Bonne Nouvelle.

Au cours de ce dimanche, nous méditons la descente de l'Esprit et la propagation de Loi. Louons Dieu, car il nous a apporté la Bonne Nouvelle. Prions-le pour qu'il fortifie en nous avec la grâce de l'Esprit Saint tout ce que l'évangile recommande.

32. Les journées de rogations

Les rogations ont pour but de se réunir pour prier durant certaines journées. C'est l'Evêque Mamert qui les inaugura en 470 pour mettre fin à une épidémie qui sévit dans son pays; après, la pratique se propagea dans tous les pays.

Durant trois jours, proches de l'Ascension de Jésus, les chrétiens et les prêtres parcourent en procession les routes et les rues, en priant, en récitant la litanie des Saints, pour que Dieu bénisse les hommes et les champs, qu'il nous sauve face aux accident spirituels ou corporels.

On fait cela entre autre le 25 avril, à la fête de Saint Marc.

33. L'habit de Martin

L'Evêque saint Martin était d'abord un soldat païen. En écoutant la parole de Dieu, il trouva la joie et devint un chrétien; il était généreux à l'endroit des pauvres. Un jour, alors qu'il faisait froid, il rencontra un pauvre qui n'avait pas d'habit. Il avait froid et faim et demanda à Martin un peu d'argent.

Martin qui n'avait pas d'argent, mais portait un manteau au-dessus de sa tenue de soldat, coupa l'habit en deux avec son couteau et remit une partie au pauvre. Dieu se réjouit de ce geste de générosité. La nuit, Jésus se présenta à Martin, vêtu de la partie de l'habit que Martin avait remise au pauvre.

Il entendit la voix de Jésus qui disait aux anges : “Martin, qui n'est qu'un catéchumène, m'a fait porté cet habit”.

34. Le mauvais ami.

Un jeune garçon très vertueux rencontra un ami très mauvais. Il se mit à fréquenter ce mauvais ami au lieu de l'abandonner. Les mauvaises causeries de son ami changèrent sa conduite. Il finit par commettre des péchés et à devenir également mauvais.

Ses parents et ses frères le lui reprochèrent, mais en vain. Il se trouvait sur le chemin de l'enfer. Ses parents, préoccupés de changer sa conduite avant sa mort, firent appel au prêtre. Ce dernier arriva, parla au jeune et lui promit des sanctions. Tout cela ne produisit aucun effet. Le pécheur persista dans sa

mauvaise conduite, se disant: " Mes péchés sont trop nombreux, Dieu ne peut pas me pardonner, je vois la porte de l'enfer ouverte ".
Il devint fou et abruti ; il tourna le dos au prêtre et mourut.

35. De l'eau forte
Une femme se présenta chez le prêtre et dit: " Mon Père! Mon mari ne m'aime pas; à tout moment, il me querelle et me maltraite. Il me répond toujours avec colère, casse mes objets et me frappe. J'en ai assez. Veuillez m'aider, Mon Père! "
Le prêtre était un homme sage, il répondit: " Je vais vous aider, je vais essayer de faire revenir la paix dans votre maison. Va chercher une cruche.
La femme alla chercher une cruche. Le prêtre entra dans la maison, en sortit et dit: " Voici que j'ai rempli la cruche de l'eau, rentre chez toi; si ton mari se fâche, prends cette eau dans ta bouche sans la boire. Vous verrez que la colère de ton époux va diminuer ". La femme fit ainsi.
Quelques jours après, la femme se présenta chez le prêtre et dit: " Mon Père, c'est vrai! L'eau que vous m'avez remise est forte. Dès qu'elle est dans ma bouche, la colère de mon mari cesse et il se calme ".
Le prêtre répondit: " Ce n'est pas l'eau qui est efficace; mais, quand tu gardes l'eau en bouche, ton mari n'a plus personne pour continuer la dispute. Prochainement, ne prends plus d'eau, garde seulement la bouche fermée ".

36. Le féticheur voyant
On l'a appelé pour empêcher les moustiques de piquer. Il a mis des vers de terre et appelé son esprit pour venir appuyer son action. Quand il a terminé, les moustiques ont de nouveau piqué. Le féticheur voyant est allé cette fois empêcher la pluie. Quand il a terminé, il de nouveau plu. Il a travaillé pour empêcher la promenade du léopard au village. Quand il a terminé, le léopard a immédiatement emporté un chien. Ensuite, les gens ont dit: on est en train de nous tromper pour avoir notre argent. On l'a hué. Il était honteux quand on a découvert son mensonge. Il était déçu. Il est ensuite aller tromper d'autres personnes qui ne connaissaient pas encore son mensonge.

37. Les trois voleurs
Trois bandits se retrouvèrent dans la forêt pour jouer un mauvais tour aux passants. Un marchand qui était de passage les vit surgir de la forêt; ils prirent de force ses biens et son argent. Ils déléguèrent l'un d'eux au village pour acheter une grande bouteille de boisson.

Après son départ, les deux se dirent : " Pourquoi devons-nous partager cet argent entre trois personnes? Tuons notre ami et nous allons partager cet argent en deux ". Celui qui était parti au village, se dit en cours de route: " Il vaut mieux que mes amis meurent pour que j'aie seul cet argent ". Il introduit du poison dans la boisson.
A son retour, ses amis le tuèrent avec des lances. Après, ils burent de la boisson et eux aussi moururent.

38. Le village
Chaque personne a son village qu'il aime bien. Nous aimons les personnes qui l'habitent et nous nous réjouissons de tout ce qui s'y trouve. Nous y sommes nés, nous y avons grandi aux mains de notre mère; nous y avons joué avec nos frères. Nous en connaissons toutes les huttes, ainsi que ses habitants et ses champs. Nous puisions de l'eau de la source, nous pêchions des crevettes et du poisson durant nos vacances; nous tendions des pièges dans la forêt, et ramassions des termites et des chenilles.
Tout ce qui se trouve chez nous, nous le connaissons, nous nous y complaisons. Cela montre notre amour pour notre village.
Chaque village a son chef. Petit à petit, plusieurs villages se rassemblent sous l'autorité d'un grand chef. Le chef-lieu est appelé ville.
Tous les villages belges ont un seul chef; son nom est le Roi Albert. Son épouse, la reine Elisabeth ; ses trois enfants: Léopold, Caroline et Marie Josée. La capitale des Belges, c'est Bruxelles. Aimons notre chef et prions Dieu de le protéger.

39. Le soleil, la lune et les étoiles
Dieu créa le soleil, la lune et les étoiles pour nous. Le soleil nous éclaire le jour; la lune nous éclaire la nuit. Les étoiles brillent dans le ciel.
La lune est une boule ronde comme la terre, mais plus petite. Elle tourne autour de la terre en 28 jours. La partie visible de la lune reçoit la lumière du soleil; l'autre partie reste non éclairée. Pour cette raison, nous disons que la lune est éteinte.
La nuit, si nous regardons le ciel, nous observons des milliers d'étoiles. Ces étoiles semblent petites ; or, ce sont de grandes boules dépassant en grandeur la terre et le soleil. Certaines étoiles brillent fort. Elles sont comparables au soleil. D'autres ne brillent pas; elles sont comme la lune ou comme la terre, notre planète. Elles nous donnent de la lumière reçue des astres lumineux.

Nous observons des milliers des milliers d'étoiles; on ne les voit pas le jour, car elles sont très éloignées. Chaque traînée d'étoiles se déplace sur sa voie, elles ne se rattrapent jamais.
Le soleil, la lune et les étoiles montrent la gloire de Dieu: c'est lui qui les a fait exister, les a placés sur leur chemin. Nous sommes contents de les voir; mais quand nous rencontrerons au ciel leur Créateur qui fait se déplacer ces corps célestes, nous serons très joyeux.

40. Le vent violent
Depuis longtemps, on ne voyait plus dans le ciel des nuages sombres. Le soleil était ardent, les feuilles et les herbes étaient sèches. Elles restaient courbées comme des gens fatigués.
Au loin, nous avons observé des nuages blancs ; puis, les rayons solaires ont petit à petit cessé de briller et enfin de sombres nuages ont couvert le ciel.
Au loin, nous entendons des grondements, le bruit du tonnerre; des éclairs apparaissent, le vent devient violent. Le vent violent passe sur les arbres et sa force se conjugue avec celle de la foudre incessante et la pluie tombe. Après deux ou trois heures, le vent cesse, le soleil réapparaît, les plantes se redressent et s'immobilisent et l'homme n'a qu'à remercier Dieu. Dieu alterne le soleil et les pluies pour que la terre produise des vivres.
Le vent et la pluie glorifient Dieu.

41. Pour les animaux
Certains animaux sont domestiques, ils restent près des hommes. L'âne, le boeuf, le chien, la chèvre, les poules sont des animaux domestiques.
D'autres animaux sont sauvages; ils vivent dans les forêts, n'aiment pas les hommes, prennent fuite en face de ces derniers ou bien s'attaquent à eux.
Dieu créa les animaux pour servir l'homme. L'âne, le cheval, le chameau transportent les hommes, tirent les chariots; le chien nous garde; les poules et les canes pondent des oeufs pour nous; les vaches, les moutons et les chèvres nous donnent du lait et avec ce lait nous obtenons du beurre et du fromage.
Certains animaux servent à la nourriture des hommes: nous mangeons la viande du buffle, de l'hippopotame, du sanglier, de l'antilope, de la chèvre, des poules et de beaucoup d'autres animaux.
Avec les peaux des animaux, nous fabriquons des souliers et des ceintures. Avec les peaux, on fabrique des habits et des couvertures. Avec des os et des cornes, on fabrique plusieurs objets.

Louons notre Dieu qui fait exister les animaux pour nous aider. Ne maltraitons pas les animaux; quand nous les tuons, ne les faisons pas souffrir plus qu'il ne faut.

42. L'abeille
- Ma mère! une abeille m'a piqué!
- Tu l'avais dérangée?
- L'abeille marchait sur le papier, je l'ai frappée et elle m'a piquée.
- Mon enfant, Dieu a équipé l'abeille d'un dard pour se défendre. Si tu ne la déranges pas, elle ne peut pas te piquer. Les abeilles sont de bons insectes, car elles fabriquent du miel dans les trous d'arbre.
Depuis longtemps, nous consommons du miel et nous jetons la cire comme déchets. Il est utile de conserver ces déchets, car on en fait les chandelles qu'on trouve dans l'église.

43. Le cheval
Dans certains pays, les chevaux sont nombreux; chez nous, ils se sont familiarisés depuis longtemps avec les hommes. Le cheval aide l'homme avec sa force. Le cheval transporte l'homme sur de longues distances, court et ne se fatigue pas si vite. Il tire de grandes charrettes remplies de charges; il sert aussi pour labourer les champs. Certains soldats s'attachent à leurs chevaux, chaque soldat combat avec son cheval.
Ici au Congo, les chevaux ne s'adaptent pas comme il faut à cause de la chaleur, des moustiques, des mouches tsé-tsé et ils deviennent maigres. Notre pays n'est pas favorable aux chevaux. Ils y attrapent la maladie du sommeil et finissent par mourir.

44. Les poules
Les poules sont des oiseaux domestiques. La poule a une tête, un long cou, deux ailes et deux pattes.
A la tête, nous voyons un collier des petites plumes et un bec. La poule ne vole pas souvent, elle marche sur le sol. Chaque patte a quatre doigts.
La poule nous donne des oeufs et des plumes. A l'aide des plumes, nous fabriquons des besaces.
La poule gratte le sol; à l'aide de son bec, elle picore les grains de maïs, de riz, les restes des carottes de manioc. Elle se nourrit aussi de vers de terre et d'autres petits insectes. Quand la poule a pondu un oeuf, elle lance des cris

caractéristiques. Quand elle se promène avec ses poussins, elle les protège sérieusement contre les dangers et les prend sous ses ailes.
Les poules de notre pays ne sont pas grosses, comme celles de l'Europe. Au pays des Bangala, la coutume prévoit la remise de poules aux prêtres de passage.

45. L'homme se cache
Un homme alla dans la forêt pour chasser ; il trouva un groupe des chimpanzés en train de récolter du miel. Quand il vit cela, il se cacha et demeura inaperçu. Les chimpanzés récoltèrent du miel, le chef de la troupe se tint sur l'arbre. Après la récolte du miel, ils étalèrent chacun une feuille; en voyant cela, l'homme étala aussi sa feuille.
Le chef de la troupe descendit et partagea tout le miel; chaque chimpanzé prit sa feuille et l'homme ne prit pas la sienne. Quand les chimpanzés virent une feuille restante, ils se parlèrent : “Chacun de nous a une feuille, d'où vient cette feuille ?”.
Le chimpanzé en chef dit: “Nous tous, nous avons chacun une feuille, mais cette feuille, d'où vient elle? Laissez tout le miel, continuons notre chemin”.
Ils laissèrent le miel et s'enfuirent ensemble. Alors l'homme sortit, rassembla tout le miel, le mit dans un récipient et rentra au village. C'est la fin du conte.

46. Le pigeon et le nsombe [dorylus wilverthi]
Le pigeon s'abreuvait dans une rivière et proche de lui le nsombe tomba dans l'eau. Le pigeon vit le nsombe nageant, mais il ne pouvait arriver jusqu'à l'autre rive sans mourir. Le pigeon eut pitié, coupa de l'herbe et l'apporta au nsombe qui eut la vie sauve.
Le pigeon vola et se posa sur un arbre. Un chasseur s'approcha du pigeon pour l'abattre. Voyant ce danger, le nsombe piqua l'homme au talon. Le chasseur bougea son pied ; ce qui permit au pigeon de s'enfuir. Mes enfants, l'aide doit être réciproque.

47. Nkengo
Nkengo habitait dans son village. Il réfléchit sur la mort précoce des hommes et un jour il s'écria: “Que les gens du ciel, m'envoient un ascenseur! Que je monte au ciel" ! Les gens du ciel l'entendirent et lui envoyèrent une longue corde. Nkengo s'attacha à cette corde; ils le tirèrent jusqu'au ciel.
Un jour plus tard, le matin du deuxième jour, Nkengo reçut l'interdit suivant: "Comme tu es ici au ciel, tu dois faire sept jours sans dormir; si tu dors, tu

meurs". Nkengo consentit. Durant six jours, Nkengo ne dormit pas. Le septième jour, il sentit le sommeil et s'endormit.
Les gens du ciel vinrent l'accuser et s'en prirent à lui en disant: " Pourquoi ça? Durant six jour, tu as observé l'interdit ; maintenant que tu es presque au terme, tu perds la vie". Pris de colère, ils l'attrapèrent et le firent descendre sur la terre. Ceux qui étaient restés sur terre lui demandèrent: "Nkengo, d'où viens-tu?" Nkengo de répondre: " J'étais parti au ciel". Après, ils lui demandèrent aussi: "Pourquoi es-tu rentré"? Il répondit: ”Les gens du ciel me donnèrent comme interdit de ne pas dormir pendant sept jours. J'ai pu supporter durant six jours ; le septième jour, j'ai été pris par le sommeil. Ils m'ont chasé en disant: " Pars d'ici! tu n'auras pas la vie. Tous les jours, vous les gens d'en bas, vous trouverez la mort". Les amis de Nkengo se moquèrent de lui. Retenez-le bien, vous autres: L'homme persévérant réussit dans ses affaires.

48. Le daman
Un jour, le daman fit appel à tous les animaux pour un rassemblement. Il leur dit: "C'est vrai que nous mourons à cause des plantes manniophyten africanum. Coupons ces plantes. Tous les animaux restèrent silencieux et ne le crurent pas. Le daman dit une seconde fois: "Vous ne le voulez pas ?" Ils répondirent tous: ”Nous ne voulons pas". Le daman s'en alla et monta sur un arbre ; les autres animaux se dispersèrent. Les chasseurs placèrent leurs filets et lâchèrent les chiens. Ngandi se déplaça rapidement, puis se jeta dans le filet et fut saisi. Il lança des cris : " Daman, Daman ". Mais Daman répondit: "Cesse de pleurer; je vous ai dit de couper tous les “Nkosa " et vous avez refusé. Tu vas mourir à cause de ça. 'Ebela', lui, s'introduisit dans un trou d'arbre. Applique un bon conseil.

49. Les deux antilopes
Deux antilopes se rencontrèrent près d'un cours d'eau, l'une d'un côté et l'autre de l'autre côté. Un arbre traversait la rivière.
L'une dit: "Mon amie, recule pour que je puisse passer". L'autre répondit: "C'est à toi de reculer pour que je puisse passer la première ". Elles se querellèrent sur place, se poussèrent et s'affrontèrent avec leurs cornes. Les deux antilopes tombèrent dans l'eau, luttèrent contre le “mwembe" et furent bloquées par la forêt touffue.
Un chasseur les entendit, s'approcha d'elles, les frappa et les transperça de sa lance. Les deux antilopes moururent.

50. Bikoko le menteur

Kole était venu. Les gens du villages aiment défricher le forêt, brûler les champs et cultiver les “ntembe". De tous côtés, il y a du monde. Bikoko, le jeune menteur décida de tromper les gens du village. Il s'enfonça très loin dans la forêt et se mit à crier à haute voix: "Chers camarades, venez, il y a un léopard ici, un léopard ici"!

Les gens du village saisirent des houes, des machettes, des armes et prirent la piste vers Bikoko. Ils le trouvèrent en train de rire. Les gens retournèrent dans leurs champs en colère suite à la fourberie de Bikoko.

Un autre jour, Bikoko se rendit en forêt à la recherche de “Nkosa" et vit un léopard penché sur un “lindonge". Bikoko appela les gens qui étaient proches de lui: ”Chers camarades, venez vite, il y a un léopard! un léopard!". Ils l'entendirent et se dirent: " Bikoko est en train de nous tromper" et personne n'y alla. Quand Bikoko voulut prendre la fuite, le léopard le vit, se jeta sur lui et le tua. Que c'est bête de tromper les gens !

51. La tortue, l'éléphant et l'hippopotame

La tortue se moqua de l'éléphant et de l'hippopotame en les mettant en compétition. La tortue dit à l'hippopotame: " Nous allons nous affronter nous deux, je vais te faire sortir de l'eau ". L'hippopotame répliqua: " Comment, toi, un petit animal, vas-tu m'affronter? " Ils fixèrent la rencontre pour dans sept jours.

La tortue se rendit auprès de l'éléphant et lui dit : " Serais-tu prêt à m'affronter au tir à la corde ?". L'éléphant se moqua de la petite tortue et lui dit: " Comment veux-tu me tenir tête ? ". La tortue répondit: " Nous allons nous rencontrer dans sept jours. Nous nous lierons une corde “o lilengoa" ; puis nous tirerons et nous saurons celui qui est fort. "

Le septième jour, la tortue se rendit auprès de l'hippopotame dans l'eau avec la corde. Puis, elle repartit, trouva l'éléphant et lui tendit la corde; enfin, elle se cacha. Les deux se tirèrent longtemps à égalité.

La tortue alla auprès d'hippopotame et lui dit: " As-tu résisté? " L'hippopotame répondit: " Tu es forte ". Et elles se saluèrent.

La tortue se rendit aussi auprès de l'éléphant et dit la même chose. L'éléphant lui dit : " Tu es forte ". Et ils se saluèrent, puis c'est la fin.

52. Pourquoi?

Mes enfants, connaissez-vous “Nyampeke"? Avez-vous vu ses longues ailes et son très grand gouvernail ? Pourquoi Dieu l'a-t-il créé ainsi?

Ecoutez un peu. “Nyampeke mange des insectes : les moustiques, les “Nkangi" et d'autres insectes. Il attrape ces insectes en volant. Si Nyampeke n'avait pas un vol rapide, il ne pourrait attraper ces insectes. C'est pour cette raison que Dieu le dota de longues ailes et d'un grand gouvernail.
Sais-tu pourquoi le hibou a des ailes faibles? Pourquoi ces ailes faibles? C'est pour qu'il puisse voler silencieusement et que les insectes ne prennent pas fuite. Si le hibou avait des ailes bruyantes, il n'aurait pas de nourriture et devrait mourir de faim. Dieu a donné à chaque animal ce qu'il lui convient pour avoir des aliments. Dieu est très intelligent et très bon.

53. Le voleur d'oiseaux
Désiré était un mauvais enfant. Il ne voulait pas laisser les animaux en paix. Il était très courageux vis-à-vis des oiseaux. Il volait les oeufs, les oiselets et enlevait les nids.
Un jour, il vit un nid sur un manguier et entreprit de monter sur cet arbre. Il monta et enleva le nid. Tout à coup, il fut piqué par les "Nkambalaka". Désiré trembla, hurla et tomba par terre. Il se fractura le pied. Il resta deux mois au lit à la maison et souffrit sérieusement.
Sa mère lui demanda: " Vas-tu encore monter sur les arbres pour attraper les oiseaux? " Désiré répondit: " J'y renonce, maman ".

54. Respecte ta mère
" Léon, Léon, Léon! ". La maman appela Léon quatre fois, mais il ne vint pas du tout. Tous les jours, il répondait à sa mère : " Je viens, je vais venir ". C'était seulement pour la tromper, car il ne se présentait pas.
La maman arriva à bout de la patience, alla dans la cuisine pour l'attraper. Elle le trouva à genoux. Quand il vit sa maman, il fît semblant de ne l'avoir pas entendu parler le premier et il dit: " Maman, regarde le "nsombe" ici, regarde ses traces; il marche tout droit, pourquoi maman? " La maman répondit: " Parce qu'il est respectueux, il connaît bien le travail que Dieu lui a confié et il l'exécute correctement. Mais toi, tu es un mauvais enfant, tu n'en fais pas autant ". Léon fut honteux. Et la maman d'ajouter: " Les petits animaux obéissent comme il faut, mais toi, tu n'es pas en mesure d'observer les règles? Pourquoi Dieu nous a-t-il accordé l'intelligence? ". Léon fut très honteux. Dorénavant, quand sa mère l'appelait, il ne désobéit plus aux paroles de sa mère.

55. La sanction de la gourmandise

Un chien répondant au nom de Mbuli vola un gros morceau de viande et se dirigea vers la forêt. Il arriva sur un pont et vit son image dans l'eau. Il crut que c'était un autre chien qui se trouvait là avec un gros morceau de viande. Il préféra cette viande et la sienne tomba dans l'eau. Le chien resta sans viande. En voulant trop gagner, on perd le tout.

56. Le conseil de la mère

- Marthe, il n'y a plus d'eau, prends la dame-jeanne et va puiser de l'eau à la source.
- Maman, je suis fatiguée, envoie Berthe.

La maman ne dit rien. Elle envoya Berthe puiser de l'eau. Berthe accepta en disant: " Je vais partir maman, où se trouve la bouteille? "

Elle alla rapidement et rentra en très peu de temps.

Après le repas, la maman dit: " Berthe, prends le plat, on va chez le grand-père, il a tué beaucoup de poissons ".

Quand Marthe entendant cela, accourut vers sa mère : " Maman, moi aussi je peux venir? " La maman répondit: " Pas toi, Marthe, tu ne dois pas nous accompagner ". Marthe répliqua: " Pourquoi maman? " La mère la blâma en disant : " Quand je t'ai envoyée puiser de l'eau, tu as refusé, tu étais fatiguée, n'est-ce pas? Ce service-ci, tu ne vas pas le supporter ".

Marthe pleura, pleura sans être abattue. La maman lui dit: " J'ai pitié de toi, mon enfant, mais tu as été punie avec raison. La première des choses, c'est le respect. " Marthe retint ce conseil.

57. Le corbeau et le renard

Un corbeau s'empara d'un poussin et s'en alla dans la forêt. Il se posa sur un arbre géant. Quand le renard passa par là, il sentit l'odeur du poussin, regarda en haut et vit le corbeau avec un poussin. Il aurait voulu manger le poussin, mais il n'avait pas la capacité de monter sur l'arbre.

Il utilisa la ruse en disant: " Cher ami, vraiment tu surpasses tous les oiseaux. Dieu t'a donné des plumes si élégantes. Si ta voix est aussi belle que tes plumes, vraiment, tu es le roi des oiseaux ".

En entendant ces paroles, le corbeau fut fier. Il ouvrit son large bec et laisse tomber le poussin. Le renard prit le poussin et dit: " C'est bien, écoute le conseil que je te prodigue: n'écoute pas les paroles d'un flatteur ".

Mes enfants, vous aussi, n'oubliez pas ce conseil.

58. L'enfant menteur

Thomas, un jeune garçon affirmait toutes sortes de choses avec assurance. Un jour, il trompa tous ses frères en disant: " Ecoutez, je suis à même de provoquer l'éclosion d'un caneton à partir d'un œuf ".

Tous ses frères dirent: " Menteur, tu ne peux pas ". Joseph, l'aîné, prit un œuf, le lui donna et dit: " Prends cet œuf et provoque l'éclosion d'un caneton ". Thomas répondit: " Non, cet oeuf donnera un poussin et non un caneton ". Je vais vous montrer l'oeuf qui donnera le caneton.

Après Thomas prit 'ekoma', puis il fabriqua un oeuf. Voici l'oeuf en question. Thomas ajouta le cou et la tête et dit: " C'est comestible et peut pousser des cris. Il ajouta des ailes et deux pattes, puis il dit: " Il est en mesure de marcher et de voler ". Enfin, il ajouta la queue et le petit canard était complet. Tout le monde félicita Thomas et admit qu'il avait bien fait. Joseph persévéra dans sa demande et dit : " Fais sortir un oeuf fécondé ".

Mais Thomas n'en fut pas capable.

59. Notre chat

Mes camarades, hier nous avons ri aux éclats. Nous avons un chat, un animal très amusant pour jouer avec. Hier dimanche, en revenant de la messe matinale, nous nous demandions: " Où est le chat? Est-ce qu'il aurait pris fuite? Voilà son assiette ". Nous l'avons beaucoup cherché, mais en vain. La maman, puis la fille Elisée l'appelèrent, mais en vain. Moi aussi, je l'ai appelé, car le chat est habitué à ma voix. Et le chat répondit: " Miaou, miaou ". " D'où viennent ces miaulements? Est-ce que ça provient du lit? " Je regarde, mais je ne le vois pas. Je prête encore l'oreille, puis j'entends: " Miaou, miaou! " " Ca vient d'où? " J'ouvre la malle contenant les habits qui se trouvait près du lit...et voilà que le chat en sort. Cela provoqua pour moi une querelle avec la maman. La maman disait que j'avais ouvert la malle pour prendre les habits de dimanche et que le chat s'y était introduit. J'ai fermé la malle à nouveau et je ne l'ai pas vu. C'est pour cette raison qu'on a ri aux éclats.

60. L'argent

Un homme avait une poule qui pondait de l'argent au lieu de pondre des oeufs. Il avait beaucoup d'argent. Il épargna cet argent, puis devint le plus estimé. Il ne distribua rien de tout son argent. Il se dit: " Je vais égorger cette poule et prendre l'argent qui s'y trouve. Il la tua et ne vit pas d'argent à l'intérieur. Il perdit la poule qui lui donnait de l'argent.

En voulant trop gagner, on perd le tout.

61. A la porte du paradis
Après sa mort, Joseph arriva à la porte du paradis avec son ange protecteur. Saint Pierre vint calmement entrouvrir la porte. Il salua l'ange et demanda: " C'est qui, cet enfant? " L'enfant répondit : " C'est moi, Joseph, je viens de Mpovabo et j'ai envie d'entrer au ciel ". Saint Pierre répondit: " C'est bien, mais as-tu fait la première communion? " Joseph lui dit: " J'ai fait ma communion, c'est ce qui m'a donné l'espérance d'entrer au paradis ". Saint Pierre ajouta: " Tu es bon, tu as su rester pur, c'est bien, continue à agir avec bonté ". Et saint Pierre ouvrit la porte du paradis. Joseph se réveilla, ce n'était qu'un rêve. Il resta vertueux jusqu'au ciel, le royaume de Jésus.

62. L'enfant Jésus
A la sortie de l'école, Léon rentra rapidement à la maison. A peine arrivé, il dit à sa mère: " Maman, ne pourrions-nous pas aller un jour à Nazareth? Le prêtre nous a beaucoup parlé de ce lieu. Qu'est-ce qui est vrai de tout cela? "
" C'est vrai, Léon, mais avant tout, explique-moi ce qu'il a dit ".
" Regarde, maman, il y a une belle maison; Marie, la mère de Jésus épluche des patates douces. Dans la petite maison, tous les jours, Joseph exécute des travaux de charpentier. Deux anges préparent de la nourriture, l'un balaye la maison et l'autre donne des patates à Marie. Puis, l'enfant Jésus, si beau, entre dans la maison. Il jouait à l'extérieur avec de nombreux petits anges. Vraiment, maman, le père curé nous a bien montré tout ça. Je l'ai vu de mes propres yeux. Maman, irons-nous à Nazareth? "
" Mon enfant, tu n'as pas bien suivi. Tout ce que tu me dis est déjà passé. Maintenant, Jésus, Marie et Joseph se trouvent au ciel. Si tu restes un enfant très bon, tu les verras au ciel, de même que l'endroit où se situait la maison.
" J'aimerais que les anges viennent jouer ici ".
" Est-ce que tu es Jésus? "
Léon ria, regarda sa mère avec joie et dit: " C'est vrai, maman, je suis l'enfant Jésus ; toi, Marie et papa, saint Joseph ". La maman rit à son tour et répondit: " Léon, Léon, tu ne seras pas comme l'enfant Jésus, mais plutôt son ami de coeur. Si tu es très bon, tu iras jouer au ciel avec l'enfant Jésus et les anges. "

63. Je vais changer

Hubert était un enfant très méchant. Il maltraitait les petits enfants, les chats et les chiens. Il leur lançait les pierres, les faisait souffrir. On le lui reprochait et quand on le frappait, il pleurait en disant: " Je vais changer, je vais changer, laissez-moi ".

Il ne changea pas sa conduite, ne cessa de maltraiter les autres.

Un jour, Hubert ligota le chat par les pattes et l'attacha au poteau de la maison. Le chat ne pouvait se déplacer et Hubert apporta des petits cailloux. Il lapida cet animal sans pitié. Etant de passage, le maître d'Hubert vit la scène et gifla l'enfant. Après, le maître alla l'accuser auprès de son père qui fut informé de la scène. Le père approuva le maître en disant: " Vous avez bien agi. " Hubert dit en pleurant: " Ayez pitié de moi, je vais changer ". Le père répondit: " Si tu changes, moi aussi je renoncerai aux punitions ".

64. Le père de Camille

Les enfants entrent en classe en rangées selon le désir du père Curé. Le maître appelle chaque élève. Camille Molako ne répondit pas. Le maître demanda: " Qui sait où se trouve Camille? " Joseph Nguala répondit: " Maître, le père de Camille est souffrant et Camille le garde à la maison ". Le maître dit: " C'est un motif pou s'absenter. Nous verrons demain si c'est vrai. " Un autre jour, Molako s'absenta encore. Le Maître demanda à Nguala: " Pourquoi Camille est-il absent ? " Joseph répondit: " Son père est mort ce matin ". Le maître fut stupéfait, ainsi que tous les élèves. Camille était un bon écolier et son maître eut pitié de sa mère. Elle est encore jeune avec six enfants; qui va les supporter? "

Avant la classe, le maître dit à ses élèves: " Vous êtes tous informés que le père de Camille est mort. Prions pour que Dieu le reçoive avec bonté dans son royaume. Songeons aussi à Camille, à sa mère, aux enfants, ses frères et soeur. Prions car ils sont tristes. " Tous prièrent avec respect, car ils eurent pitié de Camille. Ils prièrent durant trois jours. Dieu écouta la prière des élèves. Les gens du village furent très miséricordieux à l'endroit de la veuve et des enfants. Ils aidèrent la maman avec bonté.

65. Un enfant méchant

Adolphe était un petit garçon très méchant. Il ne plaisait à personne. Son coeur était sans bonté. Il était aussi très jaloux vis-à-vis de ses amis. Avant hier en revenant du voyage, le papa remit à Adolphe deux oranges. Il fut joyeux, mais d'une joie éphémère.

Léon, son petit frère, reçut trois bananes. Adolphe manifesta de la jalousie et ne mangea pas les oranges. Il préféra les bananes de Léon et s'en empara.
Le petit lui réclama les bananes, mais Adolphe refusa avec arrogance. Léon alla auprès de sa mère pour lui faire part de la situation. La mère arriva et reprit les bananes et les oranges à Adolphe, lui fit des reproches et le punit. C'est bien, car Adolphe ne change pas son comportement; c'est un enfant méchant.

66. Le chapelet rouge
Joseph, Jules et Ignace aidèrent le Père Curé dans l'arrangement de la clôture. A la fin du travail, le Curé leur demanda : " Dois-je vous payer? " Ils refusèrent et dirent: " Non, père, nous l'avons fait bénévolement ". Le Père accepta et les appela dans sa maison ; puis, il prit trois chapelets, deux de couleur noire et un de couleur rouge. Le Père Curé dit: " Ecoutez, je vais vous poser une question ; celui qui réussira à répondre aura le chapelet rouge. " Qui a créé le ciel et la terre, les anges ou les hommes? " Tous répondirent d'un coup en disant: " C'est Dieu qui a fait exister toutes les créatures ". Ils savaient tous.
Le Curé de se dire: vraiment la question n'était pas assez difficile. Ils savaient tous la réponse. Ecoutez une autre question: " Qui a fait exister le démon? " Hé! une question difficile! Ce n'est pas Dieu, car lui est si miséricordieux: il ne peut créer de mauvaises créatures comme telles.
Joseph ne sait pas; Ignace n'a pas fait longtemps la catéchèse, il ne sait pas non plus. Mais Jules réfléchit et finit par répondre: " Père Curé, Dieu créa avant tout les anges ; puis certains d'entre eux se transformèrent en démons ". " C'est ça? C'est bien ". Jules reçut le chapelet rouge, car il avait bien répondu.

67. Le catéchisme
Dès le bas âge, Albert voulait devenir prêtre. Maintenant, il est enfant de choeur. Le dimanche, son papa lui remit un habit rouge. Albert porta cet habit comme une soutane et mit aussi la croix. Il apprit le catéchisme, de sorte que, devenu grand, il puisse l'enseigner aux gens. Il termina l'apprentissage à l'école et porta sa soutane et sa croix. Il essaya d'enseigner le catéchisme. Joseph, Louis et Félicien 1'écoutèrent. Ecoutons un peu le catéchisme de ce petit prêtre :
" Mes enfants, soyez bons. Vous devez prier avec respect le matin et le soir. Il ne faut pas oublier " Je vous salue Marie ". Vous devez obéir aux paroles

de vos pères et mères. Joseph ne doit pas jouer à l'école. Louis doit respecter le maître. Il ne faut pas commettre de péché; les pécheurs iront à l'enfer. "
A la fin du catéchisme, il dit "Au nom… ", inclina la tête, puis ce fut la fin.

68. Le voleur
Arrêtez le voleur! Arrêtez le voleur! Voilà le voleur!
Un petit animal sortit du poulailler avec un oeuf. Ils crièrent sans intervenir et l'animal prit fuite. Egide lança des cris: arrêtez le voleur, arrêtez le voleur. L'animal continua à voler et à prendre la fuite. L'animal devançait Egide, puis entrait dans un trou. L'enfant ne pouvait y entrer.
Qui sait le nom de ce petit animal qui vole souvent les oeufs?
Je connais son nom: c'est le renard.

69. Notre mère
Aujourd'hui, tout le monde transporte le petit enfant de notre Mère. Notre Mère transporte son enfant Jésus. A ses côtés, plusieurs anges louent Marie et l'enfant Jésus. Cet enfant, n'est-il pas beau?
Mes enfants, faites ainsi au mois de mai. Il faut mettre l'image de Marie entourée de fleurs. Le soir, au moment de la prière, allumez la bougie. Agenouillez-vous devant l'image en récitant le chapelet. C'est ainsi que font les chrétiens d'Europe. Vous les bons enfants, soyez des petits anges qui glorifient Marie.

70. Les feuilles de manioc
Dimanche, maman remit à ses enfants de la nourriture. D'abord de la chikwangue, puis du poisson et des feuilles de manioc préparées. Jacob mangea la chikwangue au poisson et refusa les feuilles de manioc préparées. Il dit: " Je n'en veux pas, je n'aime pas ". Il devint furieux avec des regards de colère. Les autres enfants le regardèrent. Ils mangèrent les feuilles de manioc avec empressement, car ce sont de bons légumes.
Ensuite, maman apporta des beignets, donna à chaque enfant sa part, sauf à Jacob. Jacob dit: " Maman, vous m'avez oublié! " La maman répondit: " Je ne t'ai pas oublié, mais tu n'auras pas de beignets aujourd'hui. Si tu ne manges pas de feuilles de manioc, tu ne mangeras pas de beignets. Quand Jacob entendit ces paroles, il pleura ; mais la maman maintint sa position sans lui remettre de beignets.

La semaine suivante, Jacob mangea des feuilles de manioc et dit: " Regarde, maman, j'en ai mangé trois fois. Lorsque la maman apporta de nouveau les beignets, Jacob reçut une grande part et fut content.

71. Nos poules

Nous avons six poules et un coq. Le coq est un bon chef. Le soir, il rentre à temps pour se coucher et se réveille de grand matin. Il se réveille aussi la nuit et chante coquerico, coquerico. N'est-ce pas un bon coq?

Quand les autres poules entendent ce chant, elles se réveillent rapidement. Sinon, le coq leur aurait appris à respecter le temps. Les poules sortent à l'extérieur et cherchent des aliments.

Après avoir picoré, les poules rentrent dans le poulailler pour pondre les oeufs. Après la ponte, elles sortent encore, puis chantent: co co co, pour signifier qu'elles ont pondu.

Toutes nos poules sont bonnes, sauf la blanche qui est trop méchante et gourmande. Tous les jours, elle picore tous les aliments. Quand une autre poule picore, la blanche s'irrite. Elle la pique sur la tête. Il serait bon que notre père tue cette poule méchante.

La meilleure de toutes nos poules, c'est la noire. Elle ne s'irrite pas et n'est pas gourmande. Elle ne mange pas trop et pond de gros oeufs. Regardez, je donne à cette poule un peu de chikwangue et les autres poules picorent rapidement les poussières. La poule blanche n'aura rien.

Voilà tout ce qui concerne nos poules. C'est la fin.

72. Ne sois pas jaloux de ton prochain

Un chien Fokisi vola un os dans la cuisine et s'en alla derrière la maison. Un deuxième chien, Butu mabe, l'observa et l'appela. Il voulut lui ravir l'os. Mais Fokisi tenait solidement l'os et ils se battirent. Pendant que les deux chiens se battaient, un troisième chien Ngiri s'approcha lentement, prit l'os et s'enfuit. Lorsque Fokisi et Butu mabe constatèrent la disparition de l'os, ils cessèrent le combat et rentrèrent à la maison déçus. Mes enfants, c'est une évidence : quand deux personnes se battent, toutes deux seront sanctionnées.

73. La mort du renard.

Un renard avait vieilli et devint méchant: il volait des bananes et des poules, cassait des oeufs et se battait avec ses amis. Se sentant mourir, il s'inquiéta beaucoup. Cette inquiétude ne venait de ses vols ni de ses bagarres, mais parce qu'il n'était plus à même de voler et n'avait plus de force comme

d'autrefois. Il sentait le froid, souffrait et restait calme. Il ne sortait plus. Il souffrait de cécité. Il tomba et mourut sur place, pattes allongées. Ce fut la fin des méchancetés du renard.
Attention mes enfants, il ne faut pas commettre de méchancetés comme le renard.

74. La chanson du léopard

1. oi ! oi ! oi ! Chantons pour le léopard
Les hommes, n'ayez pas peur
Le grand léopard est arrêté
Oi ! oi ! oi !

2. A ! a ! a ! c'est pitié
Le léopard dévora tous les moutons
Même les poules et les canards
A ! a ! a! c'est pitié.

3. E ! e ! e ! Il ne peut pas nous accuser
Le léopard entre souvent dans la maison
Mes enfants, applaudissez
E ! e ! e ! Il ne peut pas nous accuser

4. I ! i! i! Mes frères, venez,
Les enfants, dupez-le
Les femmes, chantez pour lui
I! i! i! Mes frères, venez

5. O !o !o ! Ecoutez un peu la raison
C'est lui le plus fort
Il est fusillé
0 ! o! o ! Ecoutez la raison !

6. U ! u ! u ! On lui a coupé la tête
Cette personne gourmande,
on l'a dépecée
U ! u ! u ! On lui a coupé la tête

7. Ai ! ai ! ai ! Tout le monde est satisfait
il est préparé avec de l'huile
Il est mangé “badjwi lituya"
Ai ! ai ! ai ! Tout le monde est satisfait

8. Ei! ei ! ei ! Voici la fin
A la sortie et en chantant
Ei ! ei ! ei ! Voici la fin.

75. Le chant des chenilles
(Aria: De trommel slaat)

1. Un seul: venez, mes frères et soeurs
Qu'on aille tous dans la forêt!
Mes frères et soeurs, venez
Nous allons chercher des chenilles

Tous: Eh les chenilles
Elles sortent nombreuses
Elles montent sur les arbres
Montez sur les arbres
Trop de chenilles

2. Attrapez beaucoup de paquets
Qu'on rentre ensemble au village
Réjouissons-nous, mes frères et soeurs
Chantons pour les chenilles:
Tous : Eh, chenilles!...etc.

3. Nettoyez-les, fumez-les
Préparez avec de l'huile
Partagez, mes frères et soeurs
Distribuez les chenilles!
Tous : Eh les chenilles!...etc.

4. Louons Dieu, lui seul
Il nous aime tous

Louons Dieu, lui seul
Il nous a donné les chenilles
Tous: Eh les chenilles!...etc.

76. La saison sèche
Un seul: La saison sèche arrive, beaucoup de choses
Tra la la la! Ne restons pas ici au village Tra la la la!
Soyez joyeux, prenons les pagaies
Nageons, abreuvons-nous
Pendant les vacances, il y a de bonnes choses.
Les poissons, les noix et les limaçons.
Nous allons bien manger pendant les vacances
Coupez les pagaies. Tra lala

77. Les maisons brûlées
Les femmes laissèrent du feu à l'extérieur pendant la nuit.
Lorsqu'elles s'endormirent, le vent violent mit le feu à la maison et elle brûla. Le feu passa au poulailler et brûla cinq canards, plusieurs poules et vingt oeufs. Après le feu passa dans l'autre maison et la brûla. Après l'incendie de ces maisons, la pluie tomba et éteignit le feu. N'eût été la pluie, toutes les maisons du village auraient brûlé.
Eteignons le feu chaque soir pour la nuit.

78. La forêt
Toutes les choses de la forêt nous rendent de bons services.
Dieu remplit la forêt d'arbres de différentes sortes, d'animaux et d'oiseaux. Toutes ces choses ont été créées avec raison. Plusieurs arbres servent de planches, de piliers de maison et pour sa charpente; les lianes, les chaumes, tous proviennent de la forêt. Les palmiers et certains arbres produisent des fruits comestibles. Certains arbres et herbes produisent différentes sortes de médicaments. Dans la forêt, le chasseur trouve des sangliers, des antilopes, des buffles, des éléphants et des singes. Sur les branches d'arbres chantent différents oiseaux; les pintades, les hiboux et d'autres oiseaux aux viandes délicieuses abondent.
Les animaux et les oiseaux ont leurs abris dans la forêt, y trouvent des fruits et des choses qui conviennent pour leur alimentation. Ils s'abreuvent à l'aide des cours d'eau qui traversent la forêt dans tous les sens. Ils poussent des cris

et chantent à l'honneur de Dieu du matin au soir. Dieu créa la forêt avec bonté et plusieurs choses qui sont au service de l'homme.

79. La rivière
La rivière est très utile. Les cours d'eau constituent des voies faciles. Les pirogues et les bateaux montent et descendent le fleuve. Partout les ruisseaux et les rivières sortent de la terre et se jettent dans le fleuve; ce sont des voies pour le commerce.
Dans ce pays chaud, les éléphants poussent beaucoup de cris et se baignent chaque jour pour être en bonne santé.
Les eaux du fleuve regorgent de plusieurs merveilleuses sortes de poisson; le Distichodus, le labeo, le poisson électrique, le Crysichthys, le clarias, le Citharinus, le Tetredon mbu, l'A1estes, le Protopteurs, le Tylochromis. Les riverains y pêchent avec des claies, des nasses pour avoir des gros et des petits poissons.
La vente de ces poissons permet aux hommes d'acheter des aliments, des habits et de payer les impôts. Lorsqu'on tue un crocodile, tout le monde se réjouit. Lorsqu'on tue un hippopotame, tous les villages sont contents comme pour une fête. Louez le Créateur pour toutes ces choses.

80. Le soleil fait pousser et rend fécond les créatures.
Les herbes servent à nourrir les animaux. Le sol, les plantes et les animaux servent de nourriture, de matériaux ou pour plaire à l'homme. Mais lorsque l'homme utilise les biens qui lui conviennent, son coeur n'en dépend pas. L'homme est doté d'esprit qui ne peut être satisfait par des biens terrestres. Ces créatures doivent pousser l'homme à glorifier, à aimer sans cesse Dieu, le créateur de tous ces biens. C'est lui la source de l'être humain.
Le cœur de l'homme a besoin de Dieu et ce besoin sera satisfait lorsque l'homme retournera auprès de Dieu. C'est comme s'Il l'aimait et l'avait placé au paradis. Dieu est bon d'éternité en éternité.

81. Les carnivores
Certains animaux comme le chat, le chien le loup et le léopard sont des carnivores. Observez le chat et vous saurez sa manière d'attraper et de manger les souris. Ouvrez sa gueule et voyez ses dents. Sa mâchoire compte six dents tranchantes et fortes: deux incisives et quatre canines. Malheur aux souris qui rencontrent un chat. Sa langue est très rêche.

Le centre de l'oeil est comme une fissure; elle se rétrécit en présence des rayons solaires et devient large la nuit. La nuit, le chat voit très bien partout. Prenez la patte du chat, elle est souple et terminée par des griffes, n'est-ce pas ? Les griffes sont cachées par la patte; le chat peut les sortir. Faites attention à ces griffes, c'est pour se défendre.

82. La force ou bien l'intelligence.

Il y avait un homme très fort et peu intelligent. Il se vantait de sa force auprès de tout le monde, mais ne parlait pas de son ignorance. Tout le monde le qualifiait de très orgueilleux. Dans le même village de cet homme fort vivait un homme moins fort mais intelligent.

Ils prirent de la boisson, ils étaient nombreux. L'orgueilleux parlait toujours de sa force. L'homme intelligent se mit debout et dit: “Ce que je peux casser, tu ne le peux pas”. L'orgueilleux riposta :"Vraiment ????, tu mens! Ma mère! Parions! " Ils engagèrent un pari. L'homme intelligent prit quelques graines et les remit à l'orgueilleux en disant: ”Prends ça, casse-les”.

Il essaya de les casser, mais en vain. Il restitua les graines et dit: "Toi-même, tu ne peux pas ! " L'autre dit: " Tu n'es pas fort, regarde". Il prit ces graines et les cassa une par une jusqu'à la dernière, le tout sans se fatiguer. L'orgueilleux en colère dit: "Est-ce ça la force?” Personne ne le soutint. Tout le monde se moqua de lui. Il fut déçu. Quelqu'un ajouta: " Mon ami, écoute, la force, c'est bien ; l'intelligence, c'est mieux. "

83. L'enseignement de grand-père

Certains enfants trompent si vite. Ecoute un peu. Un jour, un grand-père rendit visite à ses enfants. Le grand-père était un fervent chrétien. Il savait que la petite Emma mentait sans cesse.

Le grand-père lui parla clairement: " Est-ce que Dieu t'a donné une langue pour mentir? Non, mais pour faire le bien ". Et il n'ajouta rien.

Ces paroles pénétrèrent dans le coeur d'Emma. Elle médita et la voix intérieure lui dit: " C'est mieux de faire le bien ", et elle ne trompa plus.

Emma grandit, se maria et eut cinq enfants. Les enfants élevés auprès de leur mère disaient la vérité, ne trompaient pas.

Pourquoi? C'est à partir du bon catéchisme reçu auprès du grand-père.

84. Le distributeur

Distribuez rapidement les aliments aux pauvres. Si vous faites ainsi, vous serez comparable à Joseph qui distribuait des aliments aux malades et aux

pauvres. Le jour de Noël, Joseph alla chez son grand-père en compagnie de Marie, de Théophile et d'Elysée. Le grand-père remit à chacun d'eux cinq bananes, des oranges et des cacahuètes grillées. Marie et Elysée les couvrirent d'étoffes ; Joseph et Théophile les mirent dans un plat.
Ils marchaient avec le plat sur la tête pour rentrer chez eux. Ils rencontrèrent un petit enfant qui pleurait. Joseph lui demanda: " Pourquoi pleures-tu ? " L'enfant répondit: " J'ai faim! ". Joseph lui remit toutes les cacahuètes et les bananes. N'est-ce pas bien? Dieu rétribuera le don de Joseph.

85. L'irrégularité à l'école
Victor était un bon écolier, il ne s'absentait jamais de l'école. A l'heure de la rentrée arrivait, il courait vite à l'école. Un jour, il fut interpellé par Maurice qui lui dit: " Victor, viens ! ". Victor s'arrêta. Maurice ajouta: " J'ai vu beaucoup de Syrsepalum dulcificum, je t'assure! Allons les cueillir! " Victor répondit: " Pas moi, je vais à l'école". Il se dirigea vers l'école, laissant Maurice. Maurice s'absenta de l'école à cause des Syrsepalum dulcificum. Il alla cueillir beaucoup de fruits, les mangea et fut rassasié. Après il fut puni de mal au ventre. Tous les écoliers allèrent à la rivière sauf lui qui resta au village. En apprenant cet acte, son père le sanctionna encore. Maurice se corrigea et ne s'absenta plus.

86. La première tâche "le premier travail "
Les enfants entrèrent dans les classes, prièrent et commencèrent les apprentissages. La soeur Thérèse leur montra une belle statue de l'enfant Jésus et dit aux enfants: " Mes enfants, quelle a été, ce matin, votre première tâche? Je le demande à chacune de vous . Celle qui a réalisé le meilleur travail aura la statue de l'enfant Jésus. " La soeur demanda premièrement à Elisabeth quel avait été son premier travail ce matin.
- Ma soeur, j'ai salué ma mère?
- Et toi, Sofia?
- Ma soeur, je me suis lavé les pieds, les mains et le visage.
- Et toi, Anne?
- Je suis allé puiser de l'eau pour ma mère.
Et des vingt enfants, chacune répondit à sa manière. Deux petits enfants Bakadja, Berthe et Marie. Elles étaient sur un même banc. La soeur leur demanda: " Et vous, qu'avez-vous fait? " Les deux répondirent ensemble: " Nous avions dit : Au nom…. et prié ".

Les autres approuvèrent: " C'est bien, les deux ont fait un bon travail ". Et la soeur leur remit la statue. Les deux rapportèrent la nouvelle à la maison et leur maman prit la statue et 1'accrocha au-dessus du lit de ces enfants.

87. La fête de mon père

André se trouvait dans la cour de l'école et salua le maître.

Le maître vit qu'André était très joyeux et lui demanda:"Pourquoi es-tu si content "? André lui répondit: " Maître, aujourd'hui c'est la fête de mon père". "Eh! qu'est-ce que tu lui as offert ?"

- "J'étais chez lui de grand matin et je lui ai dit: " Père, je vous souhaite une bonne fête ". Le maître dit: "C'est bien, vous allez vous réjouir tous? " "Certainement, Maître, nous allons tous nous réjouir; maman tuera la grosse poule".
- "Tout ça c'est bien, mais as-tu prié pour ton père"?
- "Maître, nous prions chaque jour. Le soir, l'un pour le père et l'autre pour la mère".
- "C'est vraiment bien: pour la fête, priez beaucoup pour votre père. Que voulez-vous que Dieu donne à votre père"?
- "Je veux que Dieu lui accorde beaucoup d'années sur le terre, qu'il le bénisse ". "Allez, priez Dieu pour tout cela. "

88. Saint Pancrace

Il est né à Sindale. Son père était le plus estimé du village. A la mort de sa mère et de son père, il resta avec les frères et soeurs de papa Denis. Ils partirent pour Rome au moment où l'on persécutait les chrétiens. Pancrace et son père admirèrent la persévérance des chrétiens, prièrent et furent baptisés dans une grande joie.

Denis trouva la mort et Pancrace fut transféré au chef-lieu. Il fut arrêté et accusé sous Dioclétien. Le chef s'étonna en voyant un si beau jeune homme âgé de 14 ans et dit: " Mon enfant, on t'accuse faussement, écoute mes conseils et ne cherche pas la mort en si bas âge. J'aimais ton père, il t'a laissé un grand héritage. Je vais t'en donner une partie. Abandonne la foi chrétienne. Mais, si tu refuses ces paroles, je vais te ravir ta richesse et la brûler. Pancrace répondit: " Vous me priez pour rien, chef, je ne peux abandonner ma foi et vous me proposez la mort. C'est vrai, je suis jeune et mon corps est faible, mais Jésus m'a donné un courage ardent". Il fut décapité.

89. La mort

Une femme du nom de Nyandonge était vieille. Jour après jour, elle allait travailler dans son champ de manioc doux et de maïs. Elle restait seule dans sa maison, sans aide. Elle souffrait beaucoup pour trouver des aliments. Elle s'inquiétait et se dit dans son cœur : “Il serait bon de mourir, pour mettre fin à ces souffrances”. Un jour, elle alla au champ sous un soleil ardent. Elle coupa du bois et remplit son panier. Elle transpirait et, fatiguée, se reposa le long de la route. De nouveau, elle pensa à la mort et l'appela.

Voici que la mort arriva: un homme comparable à un squelette avec une machette à la main se présenta devant la femme et dit: “Pourquoi m'avez-vous appelée ?” Lorsque la femme vit la mort, elle fut épouvantée et dit: “Mon frère, soulève-moi le panier, il est pesant”.

Mieux vaut les souffrances que la mort.

90. L'habit de Marie

La Sainte Vierge a promis à ceux qui porteront son scapulaire qu'ils seront sauvés et elle a dit: " Celui qui mourra avec cet habit, ne sentira pas le feu”.

Les gens glorifièrent notre Mère du ciel et portèrent son habit dans l'espoir de mourir dans de bonnes conditions et d'être sauvés de leurs péchés.

Ecoutez:

Tout près de Weis, on aperçoit au milieu du fleuve la croix d'un tombeau.

La personne en question ignorait cette promesse. Elle arriva au niveau des rapides, enleva ses habits et se jeta à 1'eau. Le courant la conduisit dans un autre bras de la rivière. Elle se jeta encore à l'eau,… et ainsi de suite. Enfin, elle réfléchit. Elle se souvint qu'elle portait le scapulaire. Elle ouvrit la chemise, arracha le scapulaire qui disparut dans l'eau. Elle se jeta de nouveau dans l'eau. Maman Marie la protégeait lorsqu'elle portait son habit. Mais, comme elle avait enlevé l'habit de Marie, cette dernière cessa de la protéger et elle trouva la mort.

91. Ste. Rose de Lima

Depuis sa jeunesse, elle jura à Dieu d'avoir une vie pieuse. Sa vie était basée sur la prière. Au travail, au milieu des personnes, sur la route, partout, elle parlait à Dieu par de petites prières.

Les hommes l'aimaient, car elle disait de bonnes paroles, cherchait à se montrer courtoise. Depuis son bas âge, elle soumettait son corps aux mortifications. Au cou, elle porta une chaînette en fer et sur la tête une couronne d'épines en mémoire de son Sauveur.

Tous les jours, elle fit le jeûne et à quinze ans elle refusa de la viande et se nourrit de la Communion. Ses parents ne savaient rien du tout et compte tenu de cette situation ils s'interrogeaient beaucoup. Elle souffrit au coeur avec patience avec joie. Elle pria Dieu en disant: " Mon chef, agrandissez les souffrances et l'amour dans mon coeur".
Dieu ne l'abandonna plus ; sainte Marie se présenta à elle, la pria et Jésus l'entoura de son amour. Quand elle sentit venir la mort, elle dit à son père: “Je suis appelée au repas céleste, le temps est venu, les portes sont ouvertes”. Elle ajouta: " Jésus est mien " ; puis elle rendit le dernier soupir à l'âge de 31 ans.

92. Marguerite
Son père était féticheur. A la mort de sa mère, une femme l'éleva et lui apprit la parole de Dieu. Marguerite communia et promit à Jésus la piété. Lorsqu'elle devint grande, elle rentra chez son père. Son père l'aimait, car Marguerite était bonne. Lorsque le père apprit que Marguerite était baptisée, il la pria d'abandonner la parole de Dieu. L'enfant ne voulait pas et son père l'expulsa de la maison.
Elle fut arrêtée par le chef et, comme elle était si jolie, le chef demanda sa main. Mais Marguerite lui répondit: " J'ai épousé Jésus-christ, je ne veux pas d'autre époux, je ne veux pas mélanger la gloire céleste aux plaisir terrestres.
Le juge la mit au cachot sans manger et cela sans motif valable. Quand il l'interrogea: " Choisis-tu la vie ou la mort, le plaisir ou les souffrances ? ", elle répondit : " La vie et le plaisir sont dans mon coeur, je ne peux pas fuir les souffrances”. Le chef ordonna de l'arrêter de la frapper à la tête, de lui transpercer les côtes avec de grandes fourchettes.
Les spectateurs furent horrifiés et ne regardèrent pas. Elle fut jetée au cachot. Les plaies furent guéries par la puissance de Dieu.
Le matin, le juge ordonna de la brûler aux côtes et de la jeter dans l'eau bouillante. Elle fut ligotée aux pieds et aux bras, mais les cordes furent coupées et elle se redressa. Plusieurs païens se convertirent en voyant cela; le juge très furieux, ordonna de la décapiter.

93. Thomas Morus
Thomas est né en Angleterre. Il étudiait avec courage. Le jeune homme jeûnait tous les jours, revêtit la tenue des prêtres et étudia les livres Saints. Son père lui ordonna de faire le droit et il se montra plus intelligent que ses

amis. Il devint juge et ambassadeur du roi. Il se maria et eut quatre enfants qui furent élevés chrétiennement. Ils priaient matin et soir avec leurs parents. Thomas aidait, soignait et guérissait les malades.
Le Roi Henri répudiât sa femme et prenait une autre. Il voulait que le pape prononce le divorce. Le pape refusa. Il s'adressa à Thomas, mais ce dernier refusa. Il le supplia et le menaça. Il fut emprisonné par le Roi. Ce dernier envoya un de ses enfants qui lui dit en pleurant: " Accepte, mon père, l'Evêque est d'accord ". Thomas répondit: " Tais-toi, tu te trompes". L'enfant lui répondit: "Ce sont les paroles du Roi". Thomas riposta: " Sors, mon enfant, sors, tu t'égares ". Sa femme le pria d'accepter les paroles du roi. Thomas lui répondit: " Nous restons combien d'années sur la terre? Environ 20 ans. C'est vrai, je ne peux donner ma vie pour 20 ans ou pour 100 ans."
Il fut condamné à mort. Il prit son enfant dans ses bras: " Mon enfant, je te bénis, je meurs sans raison valable, que l'amour divin soit manifesté. Je meurs pour l'Eglise et surtout pour la sainte Eglise catholique. " Il s'agenouilla et pria. On lui trancha la tête; il mourut pour protester contre le divorce.

94. Les martyrs noirs
En Ouganda, aux frontières du Congo, habitait un chef du nom de Mwanga. Les prêtres étaient arrivés dans sa contrée pour évangéliser les gens et certains devinrent chrétiens. Mwanga était contre les enseignements de Dieu et contre les chrétiens. Un jour, un groupe de gens l'incita à tuer les chrétiens et il le fit. Il fit battre le tam-tam et tous ses sujets arrivèrent auprès de lui.
Il leur dit: " Ceux qui prient, passent à droite". Les chrétiens y vont tous ensemble. Les jeunes forment un groupe et les plus âgés un groupe.
Le chef fit appel à Buzubalio, le prédicateur des chrétiens et lui demanda: "C'est toi le chef des chrétiens? " Buzubalio répondit:"Je suis chrétien, mais je ne suis pas le chef. Mwanga dit:"Si c'est comme ça, on va te tuer le premier". Il fut brûlé à petits feux. Puis, on fit des tas de bois pour brûler les autres. Parmi eux, il y avait un petit garçon. Son père était païen et priait son enfant d'abandonner la foi chrétienne en ses termes: "Mon enfant, viens, je vais te garder et tu seras à l'abri des tueries. " L'enfant sur le bûcher répondit: " Mon père, malgré ce que tu as dit, je ne puis me dérober; je ne puis abandonner la prière; d'ailleurs, toi, comme sujet de Mwanga, si tu me cachais, il te tuerait aussi. Les souffrances du feu, je ne peux les fuir, tue-moi le premier". Le père s'inclina et se retira. Une autre personne s'approcha et égorgea l'enfant. Les païens se moquèrent des chrétiens en disant:"On vous a

dit que si vous ne priez plus, Mwanga va vous pardonner". Les chrétiens refusèrent en disant: " Nous n'arrêterons pas de prier notre Dieu! "
Les juges de Mwanga augmentèrent l'intensité du feu. Aucun des chrétiens ne pleura et ne prit fuite: tous prièrent. Trente-trois personnes moururent le premier jour. Ce fut le 22 mai 1886. Ils moururent pour la foi, mais Dieu leur réservait la gloire au ciel.
De tout temps, beaucoup de personnes sont mortes en Europe pour la même cause: ce sont des martyrs; ils sont des modèles de foi.
Il y a aussi des martyrs dans les pays des Noirs: le pape Benedictus XV les éleva à la dignité de saints en 1929.
Vous, martyrs noirs, qui êtes saints, priez pour nous.

Table des matières	**Liyebisa dja nkasa**	**page**
1. Dieu	1. Nzambe	8
2. Où se trouve Dieu ?	2. Nzambe adjali wapi?	9
3. Le prix de l'esprit	3. Motuya mwa molimu	10
4. Imitez Louis	4. Mekola Lowi	10
5. Un jeune homme appelé Paul	5. Elenge nkombo te Paulo	11
6. Refusez la tentation	6. Boya lisenginya	11
7. Le bon élève	7. Moyekoli molamu	12
8. Aimez vos amis	8. Bolinga baninga	13
9. Le miroir	9. Talatala	14
10. La vérité	10. Bosembo	15
11. La décision	11. Mokano	16
12. La barre de fer	12. Ebende	16
13. La paix	13. Boboto	17
14. La prudence	14. Bokengi	18
15. La miséricorde	15. Ngolu	18
16. Le respect	16. Botosi	19
17. Ne mens pas	17. Obuka lokuta te	20
18. Il faut savoir	18. Oebakal	20
19. Le feu	19. Motu wa ligboma	21
20. Les deux soldats	20. Basoda babale	21
21. Le temps	21. Eleko	22
22. Le dimanche	22. Domingo	23
23. Ne travaille pas le dimanche	23. Sala mosala o eyenga te	26
24. Sainte Marie, sauve-moi	24. Maria, onsalisa !.	27
25. Le jeûne de vendredi	25. Ekila ya mwa mitanu	29

26. Les chrétiens dévoués	26. Bakristu ba mpiko	29
27. Pardonne ton ennemi	27. Libisa minguna	30
28. Les grandes journées	28. Bioko biyenga binene	31
29. La véritable fête	29. Eyenga elamu	31
30. Le cierge pascal	30. Nkandela ya Paska	32
31. La descente de l'Esprit saint	31. Nkitela y a Elimu Santu	32
32. Les journées de prière	32. Mabondela	33
33. L'habit de Martin	33. Elamba ya Martino	35
34. Le mauvais ami	34. Moninga mobe	35
35. Le l'eau forte	35. Mai makasi	36
36. Le féticheur voyant	36. Nganga'moeta	37
37. Les trois voleurs	37. Baibi basatu	37
38. Le village	38. Mboka	38
39. Le soleil, la lune et les étoiles	39. Mwese, sanja na minjoto	40
40. Le vent violent	40. Ekumbaki	41
41. Pour les animaux	41. Mpo y a nyama	42
42. L'abeille	42. Monjoi	43
43. Le cheval	43. Farasa	43
44. Les poules	44. Nsoso	45
45. L'homme se cache	45. Motu okomibomba	46
46. Le pigeon et le dorylus wilverthi	46. Ebenga na nsombe	47
47. Nkengo	47. Nkengo	47
48. Le daman	48. Ebela	49
49. Les deux antilopes	49. Mpanïbi ibale	50
50. Bikoko le menteur	50. Bikoko wa lokuta	50
51. La tortue, l'éléphant et l'hippopotame	51. Nkumba na Njoku na Ngubu	51
52. Pourquoi ?	52. Djambi nde ?	52
53. Le voleur d'oiseau	53. Moibi wa ndeke	53
54. Respecte ta mère	54. Tosaka marna	53
55. La sanction de la gourmandise	55. Etumbu y a Lokoso	54
56. Le conseil de la mère	56. Liteya dja marna	55
57. L'épervier et le chat sauvage	57. Nkombe lia monsole	55
58. L'enfant voleur	58. Mwana mokotni	56
59. Notre chat	59. Nkondoko ya bisu	57
60. L'argent	60. Mosolo	58
61. A la porte du paradis	61. O monoko mwa paradiso	58
62. L'enfant Jésus	62. Mwana Yezti	59

63. Je vais laisser	63. Ndenatiki	60
64. Le père de Camille	64. Tata wa Kamile1	61
65. Un enfant mauvais	65. Mwatia mobe	62
66. Le chapelet rouge	66. Sapele etane	62
67. Le catéchisme	67. Katekisimu	63
68. Le voleur	68. Moibi	64
69. Notre mère	69. Mama wa biso	65
70. Les feuilles de manioc	70. Mpondu	65
71. Nos poules	71. Nsoso ya bisu	66
72. Ne manifeste pas la jalousie	72. Okelamoningadju-wa te	67
73. La mort du renard	73. Monsole mowei	68
74. La chanson de léopard	74. Loembo la Nkoi	68
75. Le chant des chenilles	75. Loyembo lambinzu	70
76. La saison sèche	76. Elanga	71
77. Les maisons brûlées	77. Ndako edjiki	71
78. Oh forêt !	78. O djamba	72
79. Les vacances	79. Loi	73
80. L'utilité des choses terrestres	80. Ntina ya bidjali bia nse	75
81. Les carnivores	81. Banyama bakolia nsuni	75
82. La force ou bien l'intelligence	82. Makasi to mayele	76
83. L'enseignement de grand-père	83. Liteya dja nkoko	77
84. Le distributeur	84. Mokabi	78
85. L'irrégularité à l'école	85. Bokmi eteyelo	78
86. La première tâche	86. Mosala mwayambo	80
87. Le fête de mon père	87. Byenga ya tata	81
88. Saint Pancrace	88. S. Pankrase	82
89. La mort	89. Liwa	83
90. L'habit de Marie	90. Elamba ya Maria	84
91. Ste. Rose de Lima	91. S. Roza wa Lima	84
92. Ste. Margarita	92. S. Margerita 85'	85
93. Thomas Morus	93. Toma Morus	87
94. Les martyrs noirs	94. Bamartirvi baindu	88

Annales Æquatoria 27(2006)219-364
Christiaan Derolez

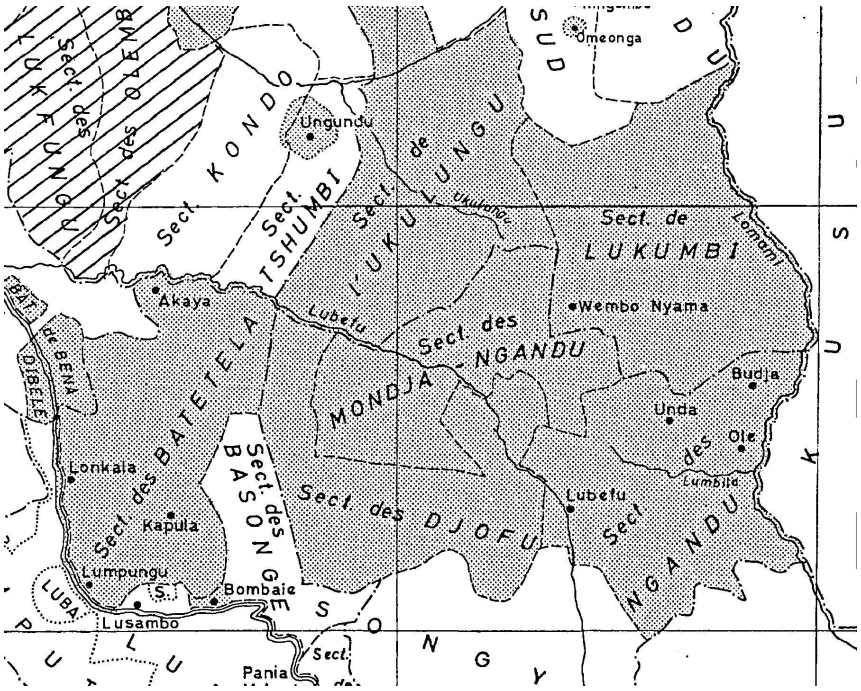
LES LOLE
Une tribu Tetela (R. D. Congo)

Résumé
Comme, dans les années 1950, une réforme du régime foncier congolais s'imposait, un groupe de travail fut constitué pour une étude multidisciplinaire impliquant des ethnologues, des administrateurs et des géographes. L'auteur fut chargé d'une enquête socio-foncière dans un groupe du secteur Mondja-Ngandu en territoire de Lubefu. Les notices ci-après sont basées en majeure partie sur les données recueillies lors d'une pareille enquête dans la tribu Lole pendant les mois d'avril et de mai 1960. Suite aux événements politiques, cette étude n'a pas été achevée. Comme la littérature ethnographique se rapportant aux Tetela est assez pauvre, la publication des données recueillies n'est pas inopportune. Un premier rapport plus complet concernant l'enquête chez les Lole a été rédigé dans les années 1960 – 1962 et déposé aux archives du Musée royal d'Afrique centrale à Tervuren.
Mots-clés: Tetela, Lole, droits fonciers, Congo belge, Mondja-Ngandu, Lubefu

Abstract [The Lole: A Atetela tribe (DRCongo)]
When in the 1950s a reform of the tenure regime was prepared in the Congo, a task force was put in place for an interdisciplinary survey, involving ethnologists, administrators and geographers. The author was put in charge of an ethno-sociological investigation in the Mondja-Ngandu sector in the territory of Lubefu. The notes below are based on data collected at the time of a similar investigation among the Lole tribe during the months of April and May 1960. Following the political events in the Congo, this survey was never finished. As the ethnographic literature relating to the Tetela people is very limited, the publication of these data is now opportune. A first more complete report concerning this investigation has been written in the years 1960-1962 and was deposited in the archives of the Royal Museum for Central Africa at Tervuren.
Keywords: Tetela, Lole, land tenure, Belgian Congo, Mondja-Ngandu, Lubefu

TABLE DES MATIERES

I Introduction.
II Renseignements généraux
A Les Atɛtɛla.
B Mondja et Lole: aperçu historique.
C Les voisins de la tribu Lole.
D Situation démographique.
E Environnement et climat.
F Economie
(1) Professions et métiers
(2) Agriculture
(3) Elevage
(4) Chasse
(5) Pêche
(6) Cueillette
(7) Commerce
(8) Revenu annuel
III Le groupe Mondja. Organisation sociale
A Le mariage
B Les époux
C La parenté.
D Groupes de descendance.
E Entités territoriales.
F Autorité et organisation politique.
IV La tribu Lole
A Structure généalogique de la tribu.
B Représentation politique.
C Domaine foncier
(1) Histoire du domaine
(2) Usage et tenure des terres
(3) Conclusions.
V Bibliographie
VI Annexes: Abréviations, croquis et cartes



Extrait de la carte de O. Boone, *Carte du Congo. Quart Sud-Est*, Tervuren 1961, p. 226

I. Introduction[1]

Dans les années 1950 une réforme du régime foncier congolais s'imposait de plus en plus. Depuis des années on avait pu constater que la législation concernant la tenure des terres ne correspondait pas aux conceptions traditionnelles des autochtones; le droit écrit tenait insuffisamment compte des principes essentiels du droit coutumier.

En vue d'une étude approfondie du problème foncier au Congo, un groupe de travail avait été constitué. Cette 'commission pour l'étude du problème foncier' réunissait des représentants de deux disciplines complémentaires: l'ethnologie africaine et le droit foncier. Il importait en effet de formuler le problème foncier dans toute son ampleur en le situant non seulement sur le plan juridique, économique et technique, mais également dans son contexte social et politique (Biebuyck et Dufour1958 ; Dufour 1963 ; Biebuyck 1958).

Parmi les sources ethnologiques, rares étaient celles qui situaient les différents aspects du problème foncier dans leur contexte culturel. En outre beaucoup de sources présentaient de graves lacunes, une grave confusion dans la terminologie et des erreurs d'interprétation.

En vue de la réforme projetée du régime foncier le Gouvernement Général estimait opportun de spécialiser quelques fonctionnaires en les familiarisant avec les notions élémentaires de l'ethnologie congolaise. Pendant le premier semestre de l'année académique 1959-1960 ces agents du service des terres et du service territorial suivirent à l'université Lovanium à Léopoldville (Kinshasa) des cours d'anthropologie culturelle et prirent connaissance des principes majeurs déterminant dans les sociétés autochtones les divers aspects de la tenure du sol.[2] A la clôture de cette

---

[1] Je tiens à remercier spécialement Mme Lies Strijker qui a travaillé avec tant de soin et de patience à la reproduction de ce long manuscrit.

Note sur l'orthographe des noms et mots en tetela

Les noms des personnes, ainsi que des villages, tribus et circonscriptions, mentionnés dans des documents administratifs et sur les fiches de recensement ont été repris tels quels dans cet essai. L'orthographe de ces noms n'a donc pas été adaptée aux principes généraux de la nouvelle orthographe Otetela-Kikusu (Jacobs, 1959b, 145-169). Ainsi rencontrera-t-on dans le texte des graphies et noms paralleles, comme par exemple Utshudi Onopese, Wetshi Ndoka ou Wetshimungu; ces noms se référént respectivement aux professions de forgeron (ocudi) et de guérisseur-devin (weeci).

[2] Aux fonctionnaires ayant réussi les épreuves clôturant le cycle, un 'certificat d'anthropologie culturelle' était conféré.

session je fus chargé d'une enquête socio-foncière dans un groupe du secteur Mondja-Ngandu en territoire de Lubefu.[3]

Deux arpenteurs du service provincial du cadastre furent désignés pour m'assister dans ma tâche chez les Tetela des savanes.[4] Ils devaient recueillir sur place les indications toponymiques et les éléments d'intérêt topographique qui permettaient d'illustrer les résultats de l'enquête. Des photos aériennes de la région mondja étaient mises à la disposition des arpenteurs.

La région désignée pour l'enquête en question ne m'était nullement inconnue. Déjà en 1953 j'avais fait connaissance avec les tribus tetela des savanes, notamment dans les secteurs Ukulungu et Lukumbi du territoire de Katako Kombe, région limitrophe du pays mondja. Début 1955 je quittai le territoire susdit et fus nommé administrateur assistant (A.T.A.P.) du territoire de Lubefu. En outre, début 1958, le gouvernement provincial du Kasai me chargea de l'étude du droit coutumier tetela dans une grande partie du district du Sankuru, ceci en vue d'une codification éventuelle des règles de ce droit coutumier (Derolez 2001-2005).

Les notices ci-après sont basées en majeure partie sur les données recueillies lors de l'enquête socio-foncière effectuée dans la tribu Lole pendant les mois d'avril et mai 1960. Ces recherches ont eu lieu pendant une période peu propice pour ce travail. L'effervescence causée par l'annonce de l'índépendance du pays perturbait en quelque sorte la vie quotidienne même dans les villages les plus reculés.[5]

Suite aux événements politiques au Congo cette étude n'a pas été achevée; ce rapport contient probablement des lacunes et aussi des erreurs d'interprétation. Comme la littérature ethnographique se rapportant aux Tetela est assez pauvre, je crois que la publication des données recueillies n'est pas inopportune. J'espère en même temps que tout lecteur intéressé se montrera indulgent pour les imperfections de ce travail.

Un premier rapport concernant l'enquête chez les Lole a été rédigé dans les années 1960 – 1962 et déposé dans les archives du Musée royal d'Afrique centrale à Tervuren. Tout renseignement recueilli ultérieurement

[3] Lettre du 18.03.1960 du Gouvernement général (Direction Terres) au Gouverneur de la province du Kasai. Parmi les collègues qui avaient suivi le cycle en question, étais-je le seul à qui une telle mission fut confiée?

[4] Notamment messieurs Laurent Mulenda et Michel Lukamba, arpenteurs auxiliaires.

[5] Parmi les cinq villages Lole, le village Kalema ne se montrait nullement disposé à collaborer à l'enquête en question.

sera mentionné explicitement comme tel.

II. Renseignements genéraux

A. Les Tetela

Les Lole, la tribu étudiée, ne forment qu'une tribu tetela des moins importantes. Le mot tetela, sensu lato, s'applique aux populations des districts du Sankuru et du Maniéma, qui parlent l'Otetela aussi appelé Kikusu (Jacobs 1959c, 9 et 1959b; 1964). Il s'agit donc des populations:
- du territoire de Lodja;
- du territoire de Katako Kombe sauf le nord-est, habité par les Mbole-Langa;
- du territoire de Lubefu, sauf le sud, habité par les Songyé;
- de la région septentrionale du territoire de Lusambo, le long de la rive droite du Sankuru;
- de la partie centrale du territoire de Lomela;
- du territoire de Kibombo;
- du sud-ouest du territoire de Kindu.

Les territoires de Kibombo et Kindu font partie du district du Maniéma, les autres territoires susmentionnés appartiennent au district du Sankuru.

L'Otetela est encore parlé dans cinq chefferies, notamment dans les chefferies Mbiadi et Ahina, du territoire de Sentery, district Kabinda, les chefferies Mweho et Nsamba, du territoire de Kasongo, district du Maniéma la chefferie Lubunda, du territoire de Kongolo, district du Tanganika.[6]

Les districts précités sont dispersés sur trois provinces:
- Kasai: les districts du Sankuru et de Kabinda
- Kivu: le district du Maniéma
- Katanga: le district du Tanganika.

Ces populations ou des fragments de celles-ci sont parfois désignés par d'autres termes: Hamba, Ngengele, Kusu ou Nkutshu. Il est à remarquer que dans les villes, les personnes originaires de ces régions sont appelées

[6] Chefferie Mweho: ± 6200 habitants; Nsamba: ± 7.400 habitants; Lubunda: ± 1.100 habitants; (Boone 1961, 94).

indistinctivement Tetela.[7]

L'Otetela appartient à l'aire linguistique Mongo; les langues Mongo sont parlées dans la cuvette centrale du Congo (Zaire).[8] L'aire linguistique tetela s'étend dans le sud-est de la zone Mongo. A l'est du Lomami l'Otetela est aussi appelé Kikusu. Malgré sa grande étendue, le complexe tetela apparaît assez uniforme; les différences dialectales n'y seraient pas très grandes (Jacobs 1961 ; Labaere et Shango Waato 1989). L'Otetela est parlé par ± 340.000 personnes. Pendant quelques années l'Otetela était aussi employé comme langue d'enseignement dans les territoires de Kole et de Dekese (Kasai). Comme langue de contact le Kituba était employé à l'ouest du Lomami. Cette lingua franca est dérivée du Tshiluba.[9] A l'est de cette rivière le Kingwana est répandu comme langue de contact (Th. Turner 1969, 40).[10]

Dans les chapitres suivants il ne s'agira que de la population des savanes de la région méridionale du pays tetela et plus spécialement des quatre tribus mondja du nord-ouest du territoire de Lubefu et en particulier de la tribu[11] Lole, entité que nous estimons suffisamment représentative pour la dite région méridionale soit pour une population de ± 70.000 âmes.

Il ne sera donc plus question des Hamba de la zone forestière, ni des Kusu habitant à l'est de la rivière Lomami. Les Hamba qui habitent e.a. les environs des sources des rivières Tshuapa, Lukenie et Lomela occupent un

---

[7] "Though the unity of the tribe is asserted by all most emphatically, the name Batetela is not in general use. The tribes on the right bank of the Lubefu speak of themselves as Akuchu, those on the left as Sungu," those on the Lomami as Udya, some northern tribes as Bahamba." (Torday 1921, 372). "Cependant ceux qui au Maniéma et au Katanga parlent le Tetela sont, en général appelés Kusu (et leur langue est le Kikusu). Parfois la dénomination Kusu couvre aussi les populations avoisinantes particulièrement les Ngengele, voisins du nord des Tetela-Kusu du Maniéma. " (Turner 1969, 37).

[8] A la fin des années 1930 le père E. Boelaert publiait déjà un article intitulé 'Batetela-Zuid-Mongo'.

[9] Après 1960 le Kituba tombait doucement en désuétude. Vers 1980 seuls quelques vieillards comprenaient encore le Kituba dans la région de Bena Dibele (communication de Mgr. Victor Wandja.)

[10] Le Swahili devint la lingua franca, non seulement du Maniéma, mais aussi d'une grande partie du Congo oriental. "La division des quatre provinces en six plus petites (vers 1933) a désavantagé à la fois les Tetela et les Songye qui ont ainsi été répartis sur trois provinces: le Katanga, le Kivu et le Kasai; chacune de ces provinces utilisant une langue véhiculaire autre que l'Otetela et le Songye" (Th. Turner 2000, 119).

[11] Tribu: groupe à base territoriale constituant un système politique et économique et ayant conscience de sa différence par rapport à d'autres groupes.

tout autre habitat que leurs frères tetela des savanes. Ils ne connaissent pas de grandes entités politiques comme les Yenge, Nkoi, Sungu et Ehunga du sud. La confrérie des seigneurs de la forêt (Nkumi Okonda) joue un rôle essentiel dans la vie sociale et politique du village hamba (de Heusch 1955c et 1987).

Dès le début de l'occupation coloniale l'Ukuso, la région des Kusu située entre la rive gauche du Lualaba et la rive droite du Lomami (Boone 1961, 91-95) a été séparée administrativement de ses voisines occidentales. Lors de la conquête du Maniéma le commissaire de district, F.M. Dhanis, érigea une zone arabe, comprenant une partie du district des Stanley-Falls ainsi que la partie orientale du district du Lualaba depuis le Lomami. Cette zone se sépara de plus en plus administrativement de Lusambo et devint quasi autonome; ainsi la frontière orientale du district du Lualaba fut en fait ramenée à la rivière Lomami (Storme 1970, 8). Plus tard cette scission administrative a été maintenue; jusqu'à ce jour [1960] la limite entre la province du Kasai et la province du Kivu est fixée au cours du Lomami, bien que des deux côtés de cette frontière habitent des gens appartenant au même peuple.

Aussi sur le plan de l'évangélisation le pays tetela-kusu n'est pas pris en considération comme une unité. A l'ouest du Lomami les pères de la Congrégation du Coeur Immaculé de Marie fondent leur première mission à Tshumbe en 1910. Pour l'instruction religieuse et l'enseignement les pères se voient obligés d'abandonner le Tshiluba pour l'Otetela (Van den Hove 1911 et Handekijn, 1927).

Aussi les missionnaires protestants, qui s'installent à Wembo-Nyama vers 1914 emploient l'Otetela pour leurs oeuvres missionnaires. A l'est du Lomami les pères du Saint-Esprit fondent des postes de mission à Kindu et à Kongolo.[12] Dans leurs écoles ces missionnaires emploient le Kiswahili. Ainsi dans le grand pays tetela-kusu l'enseignement primaire s'effectue en trois langues différentes:

- l'Otetela à l'ouest du Lomami, soit dans les territoires de Lodja, Lomela, Lubefu, Katako Kombe ainsi que dans le sud du territoire de Kole (région de

[12] Les pères du Saint-Esprit établirent leurs premiers postes à Kindu (1907) et à Kongolo (1909), points terminaux de la seconde section du Chemin de fer des Grands Lacs. D'autres postes furent fondés à Lubunda (1911), Malela (1922) et Kibombo (1931), tous situés le long de la voie ferrée. Tous ces postes sont situés dans des régions à ethnies différentes dont les Tetela-Kusu ne constituaient qu'un seul élément. C'est le Swahili qui fut utilisé dans l'enseignement (Turner 1969).

Bena Dibele):
- le Kiswahili chez les Kusu à l'est du Lomami dans les territoires de Kindu et de Kibombo, ainsi que chez les minorités tetela dans les territoires de Kongolo, Kasongo et Sentery,
- le Tshiluba chez les Tetela de Lusambo[13]
Seul pour les missionnaires protestants le pays tetela-kusu constitue une entité des deux côtés du Lomami; la M.M.C.C.[14] utilise aussi en territoire de Kibombo l'Otetela comme langue d'enseignement dans les écoles dépendant de leur poste de Tunda, fondé en 1921.

Le réseau de moyens de transport modernes n'a pas établi de contacts plus étroits entre Tetela et Kusu; au contraire il a séparé davantage les gens de l'est du Lomami de ceux de la rive gauche. Entre le district du Sankuru et le district du Maniéma aucun service de transport régulier ne fut établi; les lignes de la M.A.S.[15] n'effectuaient qu'une liaison hebdomadaire entre les postes d'Etat du district du Sankuru et le chemin de fer B.C.K.[16] Le port de Kindu ne joue aucun rôle pour la région située à l'ouest du Lomami. La voie navigable Kinshasa-Bena Dibele-Lusambo est bien plus courte que le trajet Kinshasa-Kindu qui comporte en plus deux transbordements, notamment à Kisangani (Stanleyville) et Bubundu (Ponthierville).[17]

Ce n'est que trois mois avant la déclaration d'indépendance du Congo que Tetela, Kusu et Hamba se trouvent unis lors d'un congrès à Lodja (9 au 12 mars 1960); ils s'y mettent d'accord pour fonder un 'Mouvement Akutshu Anamongo' (Turner 2000).

B. Mondja et Lole: aperçu historique

D'après la tradition mondja, les Tetela sont originaires du nord, d'une région située dans l'actuelle province de l'Equateur. Dans un passé fort reculé leurs ancêtres sont descendus vers le sud, vers les contrées que les Tetela occupent

[13] Seule l'école officielle de Lodja, fondée vers 1955, utilisait le Français pour son enseignement primaire.
[14] M.M.C.C.: Mission Méthodiste du Congo Central.
[15] M.A.S. Messagerie automobile du Sankuru.
[16] B.C.K. Chemin de fer du Bas-Congo au Katanga.
[17] L'avant-projet du second plan décennal 1960-1969 comportait e.a. un plan pour rendre la section du Lualaba entre Kisangani et Bubundu accessible à la navigation en construisant trois écluses et en creusant un canal latéral de 23 km. de longueur. La réalisation de ce projet aurait permis une navigation directe entre Kinshasa et Kindu. Ce projet qui présentait un intérêt très réel est probablement tombé dans l'oubli (Lederer 1987, 129).

de nos jours. S'agissait-il d'un vrai déplacement de population qui s'est accompli en quelques dizaines d'années ou d'un lent processus n'impliquant que quelques villages à la fois, hameaux s'installant chaque fois à cinq ou dix kilomètres de leurs terres originelles? (J. Vansina 1973, 236-237 et de Heusch 1975). Concernant ces migrations vers le sud, il nous manque trop de données précises pour pouvoir élaborer à ce sujet une hypothèse fondée.[18]

En outre il semble difficile de déterminer la période durant laquelle ces migrations se sont effectuées. La thèse selon laquelle le domaine contemporain mondja est occupé depuis longtemps par ses habitants actuels semble fort plausible.[19]

Les Tetela prétendent qu'ils descendent tous de l'ancêtre éponyme Onkutshu wa Membele. Celui-ci aurait eu trois fils: Ngando, Watambolo et Djovu. Lors de leur migration vers le sud les descendants des trois fils d'Onkutshu se seraient brouillés et se sont séparés poursuivant leur chemin par des trajets différents.[20] Les trois familles issues respectivement de Ngando, Watambolo et Djovu se sont divisées en plusieurs branches et de nombreux rameaux. Ainsi de nos jours une mosaïque d'une centaine de tribus autonomes occupent le pays tetela-hamba-kusu. Ils y constituent des unités territoriales assez fermées et indépendantes les unes des autres. Aucune tribu n'accepte l'ingérence d'une tribu avoisinante dans ses affaires même quand elle reconnaît qu'íl existe des liens de parenté avec ces voisins.[21]

Selon la même tradition Ngando, fils d'Onkutshu wa Membele, aurait engendré plusieurs enfants, e.a. un fils appelé Mondja. Celui-ci à son tour aurait procréé quatre fils: Lole, Penge, Watambolo et Okandjo.[22] Leurs descendants se sont établis dans les vastes savanes près de la ligne de faîte

---

[18] Pour pareilles hypothèses voir Pycke 1972, 64 et Delcourt & Dallons1949, 166.

[19] "It is difficult to say when those migrations took place and controversial to fix an approximate date; there can be, however, little doubt that at least a century had passed between the periods of the migrations and the time when I visited the tribes (± 1907-1908) probably much more" (Torday 1921, 372). Selon la légende la tombe de l'ancêtre Mondja se trouve dans le domaine actuel de la tribu Lole (Idem, 112).

[20] La légende selon laquelle les ancêtres mythiques des Tetela ne se seraient séparés qu'à Enyamba-la-Wadi, ne me semble guère fondée. De ce site, situé à ± 15 km. au sud de Katako Kombe, les ancêtres seraient partis pour émigrer vers leur habitat actuel. (Yungu 1975).

[21] Ceci paraîtra plus clairement quand il s'agira des relations de la tribu Lole avec les entités avoisinantes.

[22] Mondja avait-il un cinquième fils, un nommé Ngila? Les descendants de ce dernier auraient été absorbés dans la tribu Penge.

séparant les affluents des Sankuru et Lubefu des affluents du Lomami. Mes interlocuteurs m'ont fait remarquer que jadis les Mondja ne connaissaient pas la culture du paddy mais cultivaient surtout du millet. Ainsi lors de leur immigration leurs ancêtres ne se sont guère intéressés à la zone forestière à l'ouest du domaine actuel. Les mêmes informateurs déclarent que les immigrants n'ont trouvé sur les terres actuelles que quelques pygmées (*ase Eto* (sing *oto*), des gens qu'on rencontre encore de nos jours de l'autre côté de la rivière Lubefu, notamment chez les Saka et les Niakulu ainsi que chez les Songye. Ces Ase Eto n'ont pas de résidence fixe mais se déplacent d'un endroit à un autre, dès qu'ils ne trouvent plus assez de gibier dans les forêts avoisinantes. Ils n'établissent pas de cultures mais vont se ravitailler de temps en temps dans les champs de leurs voisins tetela ou songye.

D'après mes interlocuteurs mondja leurs ancêtres sont arrivés dans la région des rivières Lotembo et Eduwa en même temps que leurs voisins actuels, les tribus Okolo et Lombo, qu'ils ont chassées des savanes vers l'ouest, dans la zone forestière du Lubefu. Les Lombo et Okolo par contre prétendent que leurs ancêtres n'avaient aucun lien avec les aïeuls des Mondja et qu'ils occupaient déjà la région avant leurs voisins de l'est.
Trouve-t-on ici dans le nord-ouest du territoire de Lubefu deux couches de population; les Okolo et les Lombo appartiendraient à un strate plus ancien et les Mondja à une couche plus récente? Cette hypothèse est en tout cas fort contestée par les Mondja.

Dans un paragraphe suivant il sera fait mention des différents conflits dans un passé lointain entre les Lole/Mondja d'une part et leurs voisins d'autre part. Ce n'est qu'après 1880 que la vie traditionnelle des Tetela est profondément perturbée par des évenements bien plus graves que les escarmouches et guérillas frontalières de jadis. Venant de la rive droite du Lomami les bandes de Ngongo Leteta[23] entament leurs incursions, pillant le pays tetela et y capturant des esclaves. Ces razzias causent des pertes importantes de vies humaines, désintègrent les communautés locales et désorganisent la vie sociale (Young 1967, 19).

Vers la même époque la partie septentrionale du domaine Lole est

[23] Aussi connu sous le nom de Ngongo Lutete. Selon Wembolua et Oyangandji, Kasongo Mwanza serait le propre nom de Ngongo Leteta. Les noms Ngongo et Leteta ne seraient que des surnoms que l'intéressé prit ou qui lui furent attribués plus tard (Wembolua 1990, 103, n.8). Selon mes informateurs Lole, Ngongo Leteta qu'ils haïssent jusqu'à ce jour pour ses nombreux méfaits, n'était nullement un Tetela. Il aurait été originaire du village Dive Elongo dans la région à l'est du Lomami.

envahie par les bandes de Yemema, lieutenant de l'arabisé Mohara (Delcourt et A. Dallons 1949, 154). En 1890 l'Etat indépendant du Congo établit un poste important à Lusambo, sur la rive droite du Sankuru, à ± 130 km. à vol d'oiseau du sud-ouest du pays mondja. Quand Ngongo Leteta s'aventure trop près du dit camp retranché, il y subit une première défaite en août 1890. Ses bandes sont une seconde fois mises en déroute dans les environs du village de Mukundji près de la rivière Lubefu en avril 1892; la tribu Sungu avait appelé les forces de l'E.I.C. à la rescousse contre les guerriers de Ngongo. Suite à cette double défaite Ngongo Leteta abandonne ses maîtres arabes de l'est et se soumet à l'autorité de l'E.I.C.; il devient ainsi un allié important du jeune Etat du Congo dans sa lutte contre les Arabisés du Maniéma. Les pouvoirs de Ngongo seront cependant limités à la région à l'est de la rivière Lubefu, soit à mi-chemin de Pania Mutombo sur le Sankuru et de Gandu, le lieu de résidence de Ngongo sur le Lomami (Maréchal 1992).

Même après la mort tragique de Ngongo Leteta –Ngongo est condamné à mort et passé par les armes le 14 septembre 1893 (Verbeken 1956 et 1958b) –les Tetela à l'est de la rivière Lubefu restent soumis à l'autorité des anciens compères de Ngongo. Ces anciens lieutenants de Ngongo 'surveilleront' au nom de l'E.I.C. e.a. les tribus mondja et leurs voisins, notamment:

- Omasumbu qui s'installe à Okongolo près de la rivière Lubefu, à ± 7 kilomètres du village actuel d'Okit 'Okunda (Kitenge I); plus tard il y sera remplacé par Molosa, qui est chargé de la surveillance de la région ouest: des Djundu, des (Bena) Nkoi, des Nkoi a Mpungu, des Luwila et des Odjangi;
- Mulenda, qui se voit attribuer les Mondja ainsi que toute la zône près du poste de Lubefu;
- Wembo-Nyama, un homme originaire du village de Senga (secteur Ngandu/Lubefu) qui reçoit la surveillance de la région est (Delcourt & Dallons1949, 153).[24]

Quand les Sambala[25], les anciens guerriers de Ngongo Leteta vont

[24] Le capitaine Augustin (Kisu Makari) joue un rôle assez important lors de la soumission et l'organisation du pays de Lubefu. Augustin Guillaume, né à Vianden le 14 juin 1860, mort près de Ngandu, village Boboi le 18 août 1895 lors d'une attaque de soldats rebelles du garnison de Luluabourg (Kananga), Biographie Coloniale Belge, I, Bruxelles, 1948, 45.

[25] Les Sambala n'ont pas une origine commune, me font remarquer les Lole: il s'agit la plus part du temps de Kusu, de Tetela ou de Songye qui ont eté incorporés ci et là dans les bandes

conquérir au nom de l'Etat indépendant du Congo, les territoires du nord, soit la région de Lodja et de Kole, des jeunes Tetela déracinés rejoignent les auxiliaires de l'E.I.C., parmi eux pas mal de jeunes gens des villages Djamba, Dungu, Kalema et Yuka. Ils s'installent ensuite dans les environs des deux postes de l'Etat précités. Certains de ces aventuriers rejoindront leur village natal vers 1915. Des descendants des émigrés qui étaient restés dans les régions conquises reviendront dans les années 1963-1964 dans le pays de leurs aïeuls après des querelles avec la population autochtone de Kole et de Lodja.[26] Que les chefs sambala n'étaient nullement des gens cléments et doux, ressort e.a. des mésaventures du nommé Enga Kalombo, originaire du village de Djamba.

Vers 1900 le dit village est infesté par les bandes de Mulenda Mudioko; lors de cette attaque le chef Okandjaloka de la tribu Lole est tué ainsi que les parents et le frère cadet d'Enga Kalombo. Sa soeur est déportée par les envahisseurs; sa famille ne saura jamais quel a été son sort. Aussi Enga est fait prisonnier et vendu comme esclave à des gens du village songye de Kabila, situé entre Kabinda et Lubefu. Après la première guerre mondiale seulement Enga retrouve sa liberté et est engagé par un colon européen de Pania Mutombo, comme capita d'une équipe d'ouvriers. Il ne rejoindra la région de Lubefu que vers 1920. Ce n'est qu'après la fondation du poste d'Etat de Lubefu en 1902, qu'est mis fin au comportement brutal et arbitraire de Mulenda et consorts.[27]

Bien que la récolte du caoutchouc sauvage ne pouvait être imposée aux Tetela des savanes[28], les autochtones de cette région y ont probablement dû travailler comme porteurs pour le transport du caoutchouc récolté de Katako Kombe vers Lusambo et Bena Dibele sur le Sankuru.

A cette époque Lubefu fonctionnait en effet comme centre de transit entre Katako Kombe et Lusambo. Le chef de poste y était en outre chargé de

---

de Ngongo Leteta et de ses lieutenants et qui les ont aidés à soumettre des groupes apparentés. Jusqu'à ce jour les Sambala sont méprisés par les Mondja.

[26] Concernant le conflit entre les Ase Okonda (les gens de la forêt ou la population autochtone) et les Ase Oswee (les gens de la savane, in casu les immigrants sambala), voir Manya 1996, 272.

[27] Existait-il déjà un poste d'Etat à Lubefu avant 1902? En juillet 1895 le commissaire de district C. Gillain écrit au père Cambier: "...on a reçu de bien tristes nouvelles; elles m'ont été communiquées lorsque j'étais à Lubefu". Pour copie de cette lettre voir Verbeken 1958a, 15.

[28] La production de caoutchouc de la région de Lubefu était peu importante: en 1909 80 T, 1910 ± 8,8 T, 1911 (6 mois) 0,3 T contre en 1909 729 T, 1910 432 T, 1911 (6 mois) 146 T pour la région de Katako Kombe; Dimandja Luhaka 1974, p 140.

l'évacuation des produits locaux e.a. l'huile de palme et de noyaux de noix de palme (Dimandja 1974, 59). En 1904 le Gantois Pierre Van Haute, capitaine du steamer 'La Lys' écrit que les gens de Lubefu doivent fournir environ deux mille porteurs par mois pour transporter à Lusambo le caoutchouc du Domaine de la Couronne et de la Compagnie du Kasai.[29]

Vers 1909 les tribus des savanes septentrionales sont soustraites à l'autorité de Mulenda; chef Okitongombe Otete se voit octroyer la direction des tribus mondja, unies dans une chefferie organisée en vertu d'un décret du 3 juin 1906 reconnaissant les chefferies comme des subdivisions administratives de l'Etat du Congo (Turner 1973, 17). Auparavant le prénommé Okitongombe avait secondé les chefs Wembo-Nyama et Mulenda pour la perception de la taxe du caoutchouc chez les Mondja a Ngele (les Mondja en aval) et se voyait maintenant reconnu comme chef unique de tous les Mondja. Fudiokongo Longonya, alias Okandjaloka, successeur du chef de la tribu Lole assassiné, résidait à ce moment à Lodja, où il s'était enfui pour échapper aux méfaits de Mulenda Mudioko. Il revient dans son pays natal quand il apprend que Mulenda y a perdu tout pouvoir.[30] Il refuse cependant de reconnaître Otete comme chef unique des Mondja, alléguant que lui et non Otete appartient au lignage aîné des Mondja. Cette querelle entre Okandjaloka et Otete continue jusqu'au jour du décès de ce dernier le 19 novembre 1911 (Dimandja 1974, 92). L'inimitié entre le chef de la tribu Lole et celui de la tribu Penge réapparaîtra encore vingt-cinq ans plus tard.

Les différents stades de l'ancienne organisation du pays mondja ne me sont pas connus en détails. Dans un rapport trimestriel de septembre 1922 un seul chef est mentionné pour le pays mondja, notamment Otete (Dimandja 1974, 106). D'une note de l'administrateur de territoire Lemborelle[31] concernant la création d'une seule chefferie Mondja, par contre, il appert que dans les années 1934-1937 quatre chefferies autonomes

---

[29] Bulletin de la Société royale de géographie d'Anvers 1910, 206. Le domaine de la Couronne s'étendait jusqu'à la rive droite de la rivière Lubefu; à partir de la rive gauche le caoutchouc était recolté pour la Compagnie du Kasai.

[30] Aussi chef Wembo-Nyama fut privé d'une grande partie de son autorité et de ses (anciens) sujets; son autorité se limite dorénavant à un petit nombre d'anciens sujets, résidant au village Mibango, situé au milieu de la chefferie Ewango. Wembo-Nyama n'accepta que difficilement l'émiettement de son ancien domaine et entra en conflit avec l'autorité coloniale. En 1919 il fut relégué à Lusambo. Il y demeura trois ans. Il resta jusqu'à son décès en 1940 un collaborateur loyal de l'Etat. (Wembolua 1990).

[31] Lemborelle Antoine, né le 25.10.1905; au Congo de 1929 à 1958; administrateur territorial à Katako Kombe 1933-1934. Devint gouverneur de la province du Kasai en 1955.

étaient reconnues soit:
la chefferie Mondja d'Otete (Penge)
la chefferie Mondja d'Okandjaloka (Lole)
la chefferie Mondja de Lufukula (Watambolo)
la chefferie Mondja d'Onadikondo (Okandjo) (Dimandja 1974, 113).

Quand en 1937 une grande chefferie Mondja est constituée sous la conduite du chef Okandjaloka, Okundji, chef des Penge refuse d'accepter ces mesures. Dans ce conflit Okandjaloka est soutenu par les Watambolo (Mondja) et par les Djundu. Suite à son opposition Okundji est relégué pour quelque temps à Lusambo (Turner 1973, 32-33)[32]. Vers 1938 la chefferie des Mondja est encore élargie en incorporant la chefferie Djundu; la nouvelle circonscription porte le nom 'chefferie Mondja-Djundu'. Après la scission du territoire des Bahamba en 1945 en territoire de Katako Kombe et territoire de Lubefu, la chefferie Mondja-Djundu est incorporée en 1946 dans le secteur Ngandu.[33]

Un an plus tard cette circonscription est scindée en deux: la partie orientale constitue le secteur Ngandu avec Wuma comme chef-lieu: la partie occidentale constitue le secteur Mondja-Ngandu, avec comme chef-lieu Longombe. Pour la direction de ce dernier secteur on fait appel à un outsider, un ancien moniteur (instituteur) et commis, un parent éloigné du chef Okandjaloka. Celui-ci est décédé en 1948. En ne faisant pas appel à un chef coutumier pour diriger la nouvelle circonscription, on voulait éviter toute querelle entre les chefs des anciennes circonscriptions, qui se sentiraient injustement évincés de la fonction de chef de secteur au profit d'un collègue.

C. Voisins de la tribu Lole. Contacts avec le monde non-africain

Pour la bonne compréhension de l'énumération ci-dessous, il ne peut être perdu de vue que le domaine Lole est scindé en deux parties, séparées l'une de l'autre par le domaine de la tribu Penge. Dans le domaine septentrional ou le domaine des 'Lole d'en bas' ('Ngel'a Lole' ou les 'Lole inférieurs' ou les 'Lole en aval') se trouvent les villages de Kalema et de Yuka; ces terres confinent: au nord au domaine des Yenge, descendants de l'ancêtre

[32] Pour la généalogie des chefs Penge voir Turner 2000, 67/68.
[33] Secteur: circonscription administrative, formée par la réunion de groupements traditionnels, organisés sur la base de la coutume mais numériquement trop faibles pour se développer harmonieusement dans tous les domaines.

Watambolo; à l'est aux terres des Ewango, qui ont également Watambolo comme ancêtre; au sud aux terres des Penge (Mondja) et à l'ouest aux terres des Odjangi, descendants selon les uns de l'ancêtre Djovu (Pycke, 1972 36) ou de Ngando [34], selon d'autres informateurs d'un certain Mbapa, fils de Membele, ainsi qu'aux terres des Okolo, descendants de Watambolo ou selon leurs propres déclarations descendants d'un certain Tsheko Yungu.

Le domaine sud ou le domaine des Dik'a Lole, les Lole d'en haut (ou en amont), qui comprend les villages de Diembo, Djamba et Dungu, est entouré au nord par les terres des Penge, susmentionnés; à l'est par les terres des Oduku, descendants de l'ancêtre Watambolo; au sud par les terres des Watambolo/Mondja, ainsi que par le domaine de l'importante tribu des Nkoi, descendants de l'ancêtre Djovu; à l'ouest par les Lombo[35], descendants d'un certain Yoongo, petit-fils d'Onkutshu a Membele ou d'après leurs propres dires descendants de l'ancêtre légendaire Tsheko Yungu[36], ainsi que par les Yanga, descendants issus d'Odjangi, fils de Mbapa, et petit-fils de Membele, et par les Djundu, descendants de l'ancêtre Ngando, et plus particulièrement issus d'un neveu maternel de Mondja.

Dans le territoire de Lubefu le cas des Yanga semble assez spécial; ils sont en effet les seuls représentants des Odjangi dans ce territoire. Auparavant ils dépendaient de la tribu Odjangi, qui fait actuellement [1960] partie du secteur Ukulungu en territoire de Katako Kombe, bien que Longonia, chef des Odjangi devait chaque fois traverser les terres des Okolo, quand il voulait visiter les Yanga. Quand en 1945 le territoire des Bahamba est scindé en deux, la région méridionale de cette circonscription devient le territoire de Lubefu; les Yanga sont incorporés initialement dans le secteur Djovu, mais trois ans plus tard rattachés au secteur Mondja-Ngandu.

Ces trois petites tribus: Lombo, Okolo et Yanga sont-elles bien considérées comme 'des gens du millet', *ase nsenge*? Je ne le crois pas. Un lecteur un peu attentif aura déjà remarqué que les Mondja ont peu d'estime pour leurs voisins occidentaux à qui ils osent même infliger le nom de 'mangeurs de manioc' *ase oyoko*[37], une vraie insulte. Jadis les Lole auraient

---

[34] Turner 2000, 143 et Delcourt & Dallons 1949,147.157. Ces auteurs reconnaissent cependant qu'il y a eu un conflit sanglant entre les Odjangi et les Mondja.

[35] Dans certains documents administratifs les Lombo sont appelés 'les Bena Nkoi du Nord'.

[36] Bien vingt ans plus tard les Lombo affirment à M. Th. Turner "descendre d'un frère aîné de Ngandu, Djovu et Watambulu,... mais peu de non Lombo en seront impressionés...c'est la volonté d'un petit groupe, entouré de plus grands", Turner 2000, 66.

[37] Oyoko: pain de manioc rapé; ase oyoko: mangeurs de oyoko, injure à l'adresse des Tetela

même élargi leur domaine en incorporant les lieux suivants:
- Lotoko Angolo conquis sur les Lombo
- Omaluhusu conquis sur les Yanga
- Omandjundu conquis sur les Okolo

A toute fin utile il est encore fait mention de trois tribus issues de l'ancêtre Watambolo bien que leurs terres ne soient pas limitrophes au domaine Lole, soit au sud les Adungu et à l'est les Ohambe et les Shenga. Le nom de ces trois tribus sera encore mentionné incidemment dans l'aperçu ci dessous.

Quelles étaient jadis les relations entre les Lole et les tribus avoisinantes? Beaucoup dépendait de l'existence ou de l'absence de quelque lien de parenté entre les tribus concernées. Deux tribus prétendant descendre d'un même ancêtre sont en relation étroite l'une de l'autre; les membres de ces communautés ont certaines obligations d'aide mutuelle et d'hospitalité. Un sentiment de solidarité intertribale unit par exemple les tribus issues de l'ancêtre Ngando.

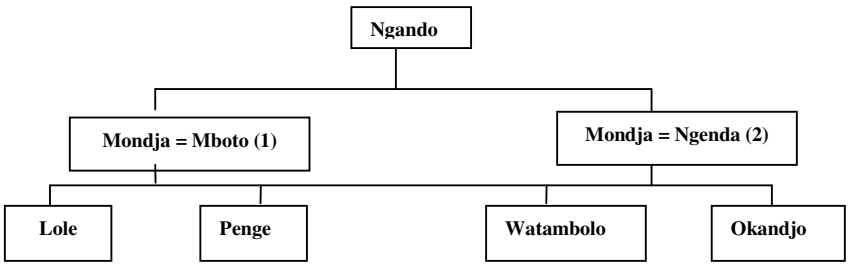
Ainsi les Lolo vivaient toujours en paix avec la tribu Watambolo/Mondja et la tribu Djundu (Ngando)[38] ainsi qu'avec les Penge, bien qu'une certaine rivalité existait longtemps entre les chefs Okandjaloka et Otete. D'après la tradition Lole, les ancêtres des Ngel'a Mondja, c.à.d. des Lole et Penge, seraient issus de mêmes père et mère, notamment de Mondja et de sa première épouse Mboto; Okandjo et Watambolo, ancêtres des Dik'a Mondja seraient issus de Mondja et sa seconde épouse Ngenda. Malgré leur antagonisme les Lole et les Penge ne se sont jamais guerroyés; les enfants de même père ne se battent pas[39].

---

de l'ouest, Hagendorens 1975.

[38] Yuhe Okandjaloka, chef des Lole et Yuhe Esamangwa, chef des Djundu étaient tous deux chasseurs et grands amis; ils avaient conclu un pacte de sang.

[39] N'empêche qu'íls (les Penge) soutinrent (comme quelques-uns l'avaient soutenu en 1938) que Lole n'était pas du tout un fils de Mondja, mais plutôt un ami non apparenté, ayant accompagné Mondja dans sa migration jusqu'à leur foyer actuel (notes de terrain ± 1975 dans Turner 2000, 68).



Ngel'a Mondja
(les Mondja inférieurs)

Dik'a Mondja
(les Mondja d'en haut)

Les rapports de voisinage deviennent plus âpres quand il s'agit de tribus qui n'ont pas Ngando comme ancêtre. Ainsi à plusieurs reprises des combats eurent lieu avec les Yenge (Watambolo). Dans ces engagements les Opombo[40] étaient les alliés fidèles des Mondja. De ces hostilités témoignent encore de nos jours sur le terrain deux longs remparts peu élevés et les fossés peu profonds (*longele wommbe*) qui s'étendent quasi parallèlement de l'ouest à l'est dans la savane Hyoka Dedi sur une distance de plus de 5 km., notamment entre les rivières Okolongo Wema et Lokombe. Près du rempart méridional est situé e.a. Wumbe, autrefois le *dihata*, le village fortifié des guerriers (*ahuka*-sing. *dihuka*) penge.

Aussi avec les Ewango (Watambolo) les Lole entretenaient autrefois des rapports peu amicaux; des escarmouches eurent e.a. lieu près du hameau Songo. On retrouve encore des vestiges d'un *longele* entre Tshumbe et Okita Wongo.

Contre les Oduku Lombelelo (Watambolo), les voisins de l'est, une bataille a été livrée près de Tshok' Onyumbe, un *dihata* où résidaient les guerriers des quatre tribus mondja. Près de cet ancien village fortifié s'étend

[40] Opombo, descendants de Ngando. Cette tribu a été incorporée dans le secteur Lukumbi, territoire de Katako Kombe. "Les Mondja de Lubefu et les Opombo de Katako Kombe, tous deux 'enfant de Ngandu' ne peuvent voir le sang de l'autre, c.à.d. qu'ils ne peuvent se battre l'un contre l'autre. Si l'un des deux se retrouve mêlé à une querelle avec un autre groupe descendant d'un autre ancêtre intermédiaire il peut appeler à l'aide 'ses frères' qui accourront sans hésitation" (Turner 2000, 153).

dans la savane du nord-ouest vers le sud-est un longele long de ± 3 km., rempart qui relie les ruisseaux Landu et Kalanga à la source de la rivière Koye.

L'adversaire le plus redoutable des Mondja était sans doute la tribu des Nkoi (Djovu). Quand cet ennemi met les Djundu de Samangwa en grave difficulté, les Nkoi ne peuvent être rejetés de l'autre côté de la rivière Eduwa qu'avec l'aide de tous les guerriers mondja après un combat près d'Oloka Dembo. Même le village Kutu sur la rive gauche de la rivière Lubefu est alors reconquis sur les Nkoi. Les dernières hostilités entre les Mondja et les Nkoi auraient eu lieu vers 1880, donc avant les invasions des bandes de Ngongo Leteta. Près d'Oloka Dembo, dihata des Lole au nord de la rivière Eduwa, un longele avait été construit contre les Nkoi.

Il va de soi que les guerriers Lole participaient aussi aux combats lors de conflits auxquels d'autres tribus mondja étaient impliqueés. Ainsi des échauffourées eurent lieu contre trois tribus, descendants de l'ancêtre Watambolo:

-contre les Adungu (actuellement englobés dans le secteur Ngandu) près d'Opaka;

-contre les Shenga (actuellement incorporés dans le secteur Lukumbi) à Akondomoyo, un hameau situé entre Wembo-Nyama et Ndju. Près de la limite orientale du domaine Watambolo/Mondja un longele avait été construit contre les Shenga.

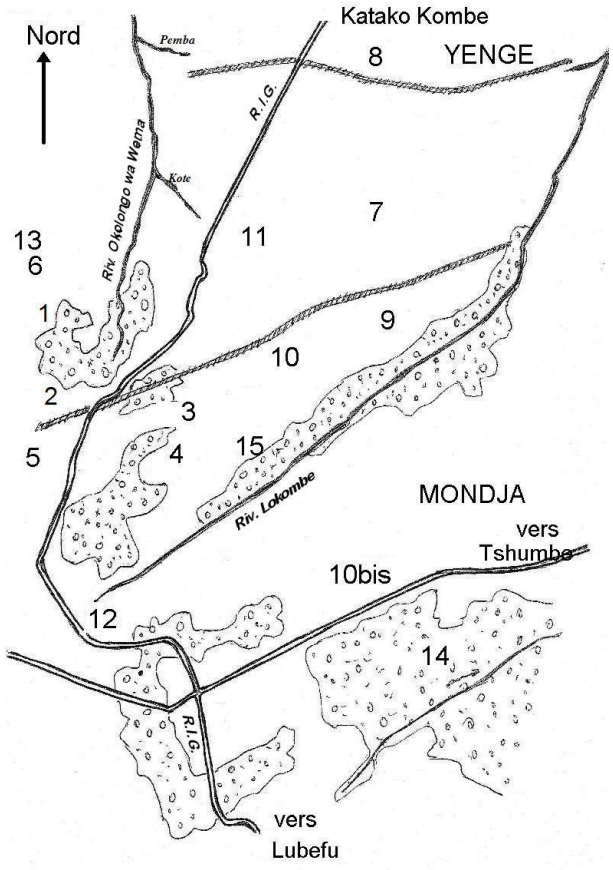
-contre les Ohambe (secteur Lukumbi). Pour se protéger contre cet adversaire un rempart avait été établi près de la limite orientale du domaine des Okandjo (Mondja) dans les environs du village Emongo-Onadikondo. Le dihata Okokodedi se trouvait entre Emongo et le village actuel d'Engote.

Les renseignements fournis concernant le nombre de guerriers participant à ces escarmouches ainsi que concernant le nombre de tués et de blessés lors de ces combats, divergent beaucoup. Parfois ces données donnent l'impression que le nombre de tués était peu élevé.[41] Mes interlocuteurs prétendent néanmoins que plus de mille guerriers participaient aux grands combats contre les Nkoi et que plus de cent morts sont tombés lors de ces batailles.

De ce qui reste de nos jours des anciens remparts on peut déduire avec une certaine certitude que la région en question était jadis bien plus

[41] "Mes amis tetela, dont l'esprit guerrier semble avoir été assez vif, s'effrayent d'avoir tué plus d'un homme au combat et concluaient aussitôt un armistice' (de Heusch 1971, 150).

peuplée. Elever des talus et creuser des fossés sur des kilomètres avec des houes primitives[42] en bois suppose en effet la présence d'une nombreuse main-d'oeuvre.



Croquis 2. ***Longele-wommbe*** **des Yenge et des Mondja (Yuka)**

[42] "Loongo la lokoho: houe à lame de bois" aussi "Lokongo: nom de la vieille houe en bois" (Jacobs 1955, 285 n. 3) Voir aussi Torday1921, 378: "A primitive form of hoe, with a wooden blad was freely found among the Sungu while it was not even known among the more primitive northern Batetela".

Légende d'après les données recueillies par M. Mulenda, arpenteur du cadastre.

1. Lukume	bosquet
2. Edinda	bosquet
3. Lotetsha	bosquet et savane
4. Numasomba	bosquet et ancien lohanga
5. Lokotongolo	bosquet et ancien *dihata* près de la savane Djalo
6. Djalo	savane
7. Hyoka Dedi	savane
8. Lomami laki Kumakoko	village Yenge
9. Kama	bosquet et ancien *dihata* de l'ancètre Wumbe
10. Yuka	palmeraie et hameau ancien emplacement du village Yuka
10bis. Yuka	actuel village dans la savane Lola Kombe près de la fôret Vu (14)
11. Wemalemala	hameau des Penge (Otete Minga) ancien dihata
12. Koko Alokombe	vallée près de la source de la rivière Lokombe
13. Momba	ancien hameau dans la savane Djalo (6)
14. Vu	forêt
15. Tshongapese	savane entre Numasomba (4) et la rivière Lokombe
//////////////////////	rempart

En outre le fait que le longele établi jadis contre les Odjangi, se trouve actuellement à l'intérieur des terres des Ngel'a Lole, notamment près de la forêt Afumba-Saka, laisse présumer que les villages de Yuka et de Kalema ont élargi leur domaine vers l'ouest au détriment des Odjangi (9).

Bien que les chiffres cités par les professeurs G. Vanderkerken et Dimandja Luhaka concernant la population globale des différentes chefferies vers 1937, semblent peu fiables, nous reproduisons quand-même ci-dessous ces données pour ce qui concerne les tribus avoisinantes des Mondja (Van Der Kerken 1944, 745-747). Ces chiffres reflètent en effet l'importance numérique de ces voisins par rapport à l'entité Mondja.

Adungu 529
Engu (Engo) 1.010
Ewango 2.976
Nkoi 4.168
Odjangi 3.012
Oduku 1.148
Ohambe 1.619
Opombo 5.587
Owandji 1.498
Shenga 839
Yenge 9.655
Mondja 9.412

Dans les années cinquante les Lole ont-ils dans la vie quotidienne des contacts avec des missionnaires, des fonctionnaires ou des commerçants non africains? Si oui, quels sont ces rapports?

A une dizaine de kilomètres au sud du village de Djamba se trouve en pays Watambolo/Mondja, le petit poste détaché de Ndju. Ici réside de temps en temps l'agent territorial chargé de la région septentrionale du territoire de Lubefu. Une ou deux fois par an il visite les cinq villages Lole, e.a. pour la révision annuelle du recensement, la perception de certains impôts et taxes ou pour le contrôle des cultures éducatives. En outre cet agent doit surveiller les travaux d'entretien aux routes locales.

Aussi l'employé Cotonco (Compagnie cotonnière congolaise) de Wembo-Nyama se présente de temps à autre dans les villages pour la propagande cotonnière, soit pour la distribution des semences, pour visiter les champs ou pour l'achat de la récolte de coton. La Cotonco avait construit près des villages de Djamba et de Kalema un hangar pour y entreposer temporairement le coton avant de le transporter à l'usine d'égrenage.

Une fois par an l'agent sanitaire de Lubefu se rend dans les villages Lole pour le dépistage de maladies contagieuses. Lors du recensement médical il attache beaucoup d'importance aux personnes atteintes de la lèpre ou de la maladie de sommeil (trypanosomiase).

Trois ou quatre fois par an l'administrateur de territoire ou son adjoint réside pendant quelques jours dans la maison de passage de Longombe, chef-lieu du secteur Mondja-Ngandu, hameau situé entre les villages de Djamba et de Dungu. Il y vérifie la comptabilité du secteur et contrôle les registres du tribunal de secteur. Il y reçoit aussi les doléances

des autochtones des environs.

De même des missionnaires de Wembo-Nyama ou le père de route de Tshumbe apparaissent de temps à autres dans les villages Lole où la mission avait ouvert quelques classes d'une école primaire. Aussi les autres villages Lole sont parfois visités pour l'oeuvre de l'évangélisation.

Bien plus que tous ces contacts passagers et de courte durée, la présence de deux établissements missionnaires dans les environs du domaine Lole a exercé une influence importante sur la population Lole et plus particulièrement sur une partie considérable de la jeunesse masculine.

Déjà en 1910 les pères de Scheut établissent une mission près du village de Kondjo (Penge/Mondja) soit à ± 25 km. à vol d'oiseau du village de Djamba. Les pères venant de Lusambo avaient prospecté la région via Lubefu. Au début ces missionnaires se servaient du Tshiluba pour l'instruction et l'enseignement. Ce choix ne semblait nullement heureux pour l'oeuvre missionnaire; bientôt l'Otetela, le parler local, remplacera le Tshiluba, la langue des gens du Kasai occidental. La mission de Tshumbe devient assez vite un important centre d'enseignement, comprenant e.a. une école pour instituteurs ruraux.

En 1928 des soeurs Pénitentes de St. François d'Assise d'Opbrakel s'installent à Tshumbe. L'année suivante un médecin vient rejoindre la dite mission.[43] Ainsi Tshumbe devient aussi un centre médical comprenant un dispensaire ainsi qu'un petit hôpital. En 1935 les pères de Scheut quittent la mission de Tshumbe et y sont remplacés par les pères Passionistes.

En 1914 des Méthodistes américains fondent près de Wembo-Nyama, situé à ± 16 km. à vol d'oiseau au nord-est de Djamba, une mission importante qui dès le début entame une action médicale remarquable. Quasi sans interruption un médecin y travaillera assisté d'une ou deux 'misses', des missionnaires-infirmières. Tout comme à Tshumbe une école normale y soigne pour la formation d'instituteurs ruraux tandis qu'une imprimerie y reproduit e.a. des manuels scolaires. L'enseignement post-primaire organisé dans ces deux missions a, hélas, contribué dans une large mesure à l'émigration vers les grandes villes de la jeunesse mondja à la recherche d'emplois mieux rémunérés que celui d'instituteur de campagne.

Si la proximité de Samangwa, le petit port sur la rivière Lubefu, situé à ± 25 km. du village de Djamba a exercé une influence quelconque sur

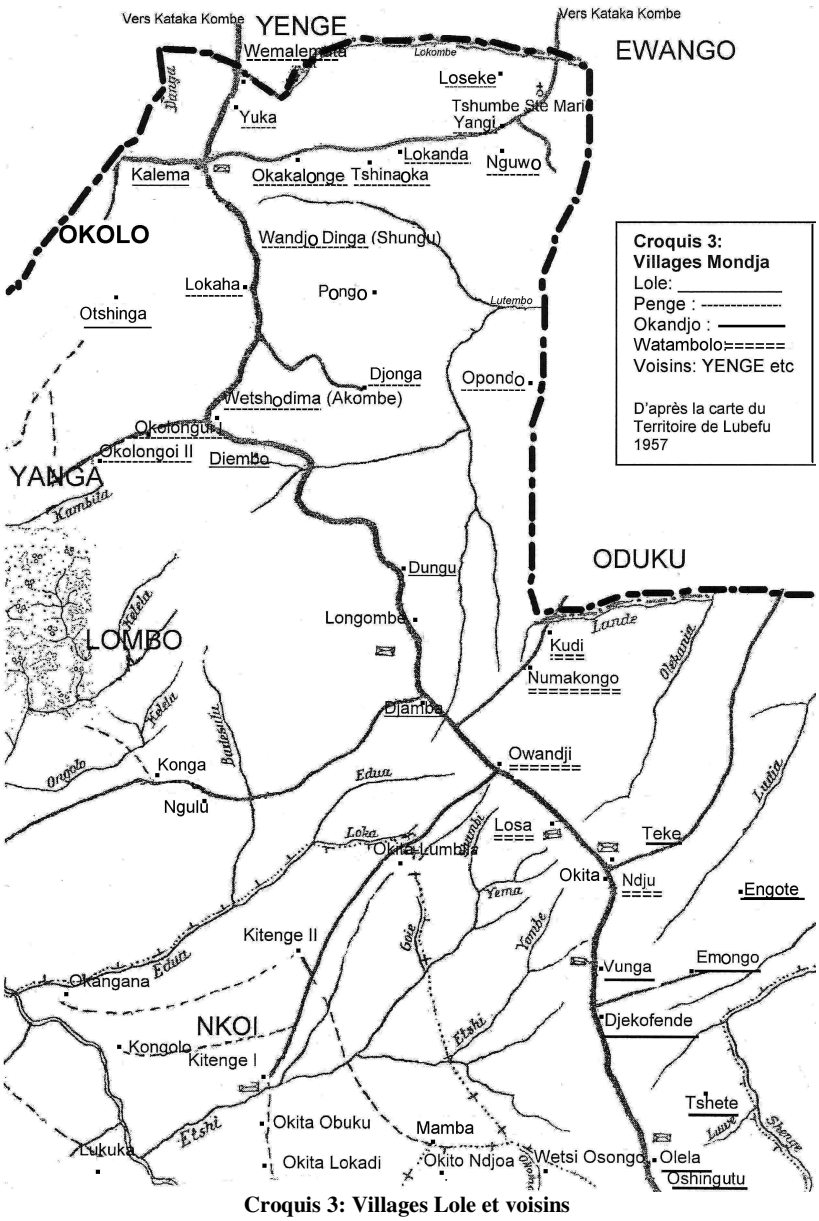
[43] Auparavant le père Bouvez qui avait acquis une certaine formation médicale, s'était intéressé pendant des années à la lutte contre la maladie de sommeil.

la communauté Lole, est difficile à établir. Depuis des années une societé portugaise de transport et de commerce y est établie. Elle dispose d'une trentaine de camions ainsi que d'un 'bateau à moteur' c.à.d.de trois baleinières métalliques liées côte à côte avec des lianes et couvertes d'un toit à deux pentes de feuilles de palmier pour protéger le moteur à mazout ainsi que la charge. Les camions amènent à Samangwa e.a. les ballots de coton égrené de l'usine de Wembo-Nyama, qui y seront chargés sur les baleinières à destination de Bena Dibele, un port de transit sur le Sankuru, situé à ±206 km. en aval de Samangwa. Dans les années vingt, c.à.d avant la grande crise économique, des représentants de plusieurs firmes résidaient dans le dit lieu.[44]

Vers 1923 le domaine Lole était relié au monde extérieur par trois routes: la route Lubefu – Kalema – Katako Kombe avec une bifurcation à Djamba vers Samangwa et une bifurcation Djamba-Wembo-Nyama. Ces trois routes ont été construites vers la même époque. Pour les travaux à la première route on faisait appel aux villageois Lole; les Nkoi, Djundu, Okolo et Lombo ont tous participé à la construction de la seconde route qui traverse une région un peu plus accidentée que la première.[45]

[44] A Samangwa, localité de 3e catégorie située à ± 60 km. en aval de Lubefu habitaient autrefois des représentants de: la Société Intertropical Comfina, la Société L'Alberta, La Comaneo, La Compagnie du Kasai. Voir les Annuaires officiels du Ministère des Colonies, 1927 et 1929.

[45] Au début la construction du dit réseau routier n'apportait guère une solution pour le problème des transports par caravanes de porteurs. En 1923 le district du Sankuru comptait déjà 662 km. de routes mais dans tout le district ne roulait qu'un seul camion. Des particuliers envisageaient néanmoins l'achat en 1924 de cinq camions. Rapport aux Chambres 1925, 37. Selon mes informateurs ces routes ont été construites sous la direction d'un agent territorial appelé 'Mayele'. S'agit-il ici de l'agent qui a aussi travaillé à la route Lusambo-Lubefu, tronçon Ilebo-Wembokese et qui est cité dans Haugen 1951, 187-188.



Croquis 3: Villages Lole et voisins

D. Situation démographique

Dans le complexe mondja la tribu Lole n'a guère la population la plus importante. Les Penge par exemple sont bien plus nombreux que les Lole (voir tableau 3). Le nombre de villages de chaque tribu reflète également l'importance très relative de l'entité Lole.

Nombre de villages par tribu Mondja:
-Lole 5
-Penge 17: Djonga, Nguwo, Opondo, Pongo, Shungu, Okakalonge, Tshinaoka, Lokanda, Kondjo, Ehamba, Lokaha, Okolongo, Longuwa, Songo, Akombe, Loseke et Yangi
-Watambolo 5 : Losa, Ndju, Kudi, Numakongo et Owandji
-Okandjo 9: Emongo, Vunga, Oshingutu, Djongohole, Tshete, Olela, Wonge (Ndjekotende) Engote et Teke.

Pour ce qui concerne cette dernière tribu, mes interlocuteurs me faisaient remarquer qu'au moins quatre villages n'étaient pas habités par des descendants d'Okandjo, fils de Mondja, mais bien par des personnes d'origines diverses, désignées par les termes *ana w'owaawa*, ou *ana wokonjakonja*.[46]

Durant les années qui précédaient et suivaient l'occupation belge la tribu Lole a subi une diminution de sa population (voir tableau 4). Initialement cette dépopulation était due d'une part aux incursions des bandes de Ngongo Leteta, pillant la région et capturant des esclaves et d'autre part à une aggravation de la morbidité générale, suite à une extension d'épidémies, de la trypanosomiase et de la dysenterie en particulier.

Les premières années de la colonisation, la population Lole a-t-elle aussi souffert de la réquisition de porteurs et de pagayeurs[47] pour l'évacuation de produits de récolte vers les ports de Bena Dibele et de Lusambo? Peu de renseignements précis ont été obtenus à ce sujet. La hausse du chiffre de la population Lole entre les années 1912 et 1938 n'est due qu'à l'insertion du village Diembo dans l'entité Lole ainsi qu'au retour

[46] ona w'owaawa: enfant acquis 'pour rien'gratuitement, soit l'immigrant par opposition à l'autochtone, otongombila. Konja: acquérir, obtenir.

[47] Entre 1914 et 1927 la navigation sur la Lubefu se poursuivit uniquement par pirogues et pagayeurs, mais les indigènes de la région furent décimés par la maladie du sommeil, …pagayage qui absorbait alors plus d'un millier d'hommes en aval de Samangwa (km 206)" (E. Devroey 1939, 248).

vers 1915 d'émigrants qui avaient suivi les bandes Sambala vers la région de Lodja et de Kole et qui s'installaient de nouveau dans leur région natale, accompagnés de nombreuses 'épouses'.

Suite à une action médicale continue le taux de la mortalité due à la trypanosomiase et la lèpre a fortement baissé et la situation sanitaire s'est nettement améliorée. Le chiffre de la population continue cependant à régresser, suite à l'émigration de la jeunesse. Les centres scolaires de Tshumbe et de Wembo-Nyama ne se trouvent qu'à une vingtaine de kilomètres du domaine Lole et la jeunesse retourne rarement au village natal après l'achèvement des études, mais émigre vers les grands centres, e.a. vers Lodja, Kinshasa, Kindu et Kisangani (Stanleyville).

Concernant cette régression de la population entre les années 1938 et 1958 deux remarques sont à faire:

- la baisse du chiffre de la population est trois fois plus importante chez les Dik'a Lole (Diembo, Djamba et Dungu) que chez les Ngel'a Lole (Yuka et Kalema) soit 30% pour les premiers contre 9% pour les derniers. Entre 1912 et 1938 les Ngel'a Lole avaient déjà connu une baisse importante de leur population (± 19%);
- le nombre de femmes adultes a connu une baisse moins importante (± 23%) que le chiffre concernant les hommes adultes (± 36%). Le nombre d'enfants n'a régressé que de 4%.

Quelle a été l'évolution de la population mondja durant la période 1937-1958? A ce sujet me manquent des données précises. G. Van Der Kerken cite bien des chiffres pour les années 1935-1937 concernant la chefferie Mondja, mais il s'agit ici probablement de la chefferie Mondja élargie, incluant la tribu Djundu.[48]

L'exode de la jeunesse masculine – les filles fréquentent moins les écoles- cause une forte disproportion entre le nombre d'hommes et de femmes. La proportion d'hommes, de femmes et d'enfants pour 1.000 habitants dans la tribu Lole est donnée dans le tableau suivant.

[48] VanderKerken 1944, 746 estime la population mondja pour l'année 1937 à 2.861 H – 3.816 F –1.454G – 1.281 F Total 9.412. Chiffres repris par Dimandja Lohaka 1974 269. Selon un tableau statistique établi par l'administrateur du territoire de Katako Kombe, M.L. Delcourt en 1938 la population des quatre tribus mondja aurait été de H. 2.379 F. 3.204 G. 1.281 F. 1.021 T.7.885. La population des tribus Mondja et de la tribu Djundu était de H.2.835 F.3.657 G.1.441 F.1.139 T. 9.072.

Tableau 1

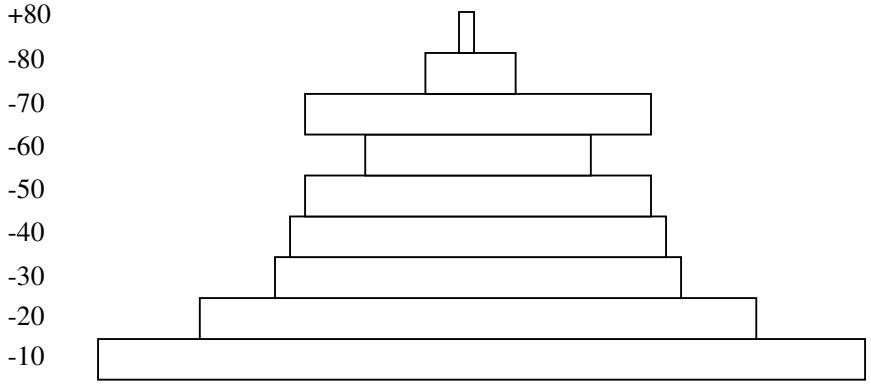
Année	Hommes	Femmes	Enfants	
1912	330	370	300	
1938	306	404	290	
1958	250	394	356	

Du tableau suivant appert une lente amélioration de la situation démographique dans la tribu Lole.

Tableau 2[49]

Année	Rapport femmes/enfants
1912	100/81,2
1938	100/71,7
1958	100/90,1

Composition de la population mâle suivant l'âge:



La qualité du matériel statistique – fiches recensement – concernant les classes les plus agées est assez médiocre.

[49] La proportion H/F/E/ (100-157-142) n'est guère brillante, mais dans certaines régions du district du Sankuru la situation est encore pire. En territoire de Lomela on trouve la proportion suivante: H.100, F.111, E. 70 voir le Projet du Plan décennal du district du Sankuru pour les années 1960 à 1969. En territoire de Katako Kombe, groupement Lutundula (Asambala): H.:100 F.:145, = ;E.: 55 (Malengreau 1949, 20).

Malgré le sol sablonneux et peu fertile et la forte émigration de la jeunesse, la densité de la population par km² dans le secteur Mondja-Ngandu (4,20) n'est nullement inférieure à la densité moyenne dans le territoire de Lubefu (3,87)

Tableau 3: Tribus mondja
Population en 1958[50]

Tribu	H	F	G	F	total
Lole	341	538	245	240	1.364
Penge	596	934	463	366	2.359
Watambolo	291	515	261	206	1.273
Okandjo	445	652	341	323	1.761
Total	1673	2639	1310	1135	6.757

Tableau 4: La tribu Lole
Population – années 1912, 1938 et 1958

Année	H	F	G	F	Total
1912	473	529	239	191	1432
1938	535	705	282	224	1746
1958	341	538	245	240	1364

[51]

Tableau 5
Tribu Lole
Population par village pour les années 1912, (1926) 1938 et 1958
Djamba

Année	H	F	G	F	Total
1912	97	112	57	61	327[52]
1926	99	141	53	56	349
1938	105	148	64	58	375
1958	72	94	65	55	286

[50] Données empruntées aux archives du territoire de Lubefu. Recensement administratif.
[51] Le village de Diembo ne figure pas dans les données pour 1912. Le total peut donc être augmenté à 200 à 250 unités
[52] Quelques villageois ont suivi les envahisseurs sambala à Lodja et y sont restés près du chef Mbo. Vers 1915 certains d'entre eux ont rejoint leur pays natal.

Dungu

Année	H	F	G	F	Total
1912	78	86	36	29	229[53]
1938	130	190	58	38	416
1958	68	125	39	48	280

Diembo

Année	H	F	G	F	Total
1938	79	105	33	32	249[54]
1958	40	70	20	24	154

Kalema

Année	H	F	G	F	Total
1912	186	206	70	57	519
1938	145	187	88	68	488
1958	112	181	78	73	444

Yuka

Année	H	F	G	F	Total
1912	112	125	76	44	357
1938	76	75	39	28	218
1958	49	68	43	40	200

La situation démographique des Lole est-elle exceptionnelle ? Comparons les données ci-dessus avec celles concernant les Watambolo/Mondja, une tribu voisine.
Population 1938 et 1958

Tableau 6 : Watambolo/Mondja. Population 1938 et 1958

Année	H	F	G	F	Total
1938	484	693	260	232	1.669
1958	291	515	261	206	1.273

[53] Aussi des gens de Dungu ont accompagné les envahisseurs sambala à Lodja et y sont restés près du chef Kandolo. Vers 1915 quelques émigrants sont revenus au village natal.
[54] Vers 1910 Diembo était incorporé dans le village d'Otete-Minga (Penge/Mondja).

Tout comme chez les Lole la population masculine adulte a connu entre 1938 et 1958 une baisse importante de 40%; durant cette période le nombre de femmes n'a diminué que de 25%. Le nombre d'enfants a légèrement régressé ; la baisse n'atteint ici que 5%.

Tableau 7: Tribu Watambolo[55]
Population par village pour les années 1911 (ou 1912), 1938 et 1958

Village	Année	H	F	G	F	Total
Losa	1911	80	-	-	-	-
	1938	102	151	53	51	357
	1958	63	113	53	51	280
Ndju	1911	205	-	-	-	-
(Ndjate	1938	163	255	110	103	631
Lukahe)	1958	119	221	107	104	551
Numakongo	1938	47	49	11	9	116
	1958	19	30	8	-	57
Owandji	1911	25	-	-	-	-
(Okita	1938	41	53	18	9	121
Shungu)	1958	38	69	36	17	160
Kudi	1912	97	102	45	62	306
	1938	131	185	68	60	444
	1958	52	82	57	34	225

Entre les années 1938 et 1958 la population a augmenté dans le village d'Owandji ; dans les quatre autres villages elle a régressé. Cette baisse est très importante dans les villages de Numakongo et de Kudi (± 50%) ; elle est moins forte dans les villages de Losa (± 21%) et de Ndju (12%).

E. Environnement et climat

Le domaine Lole s'étend du nord au sud sur la ligne de faîte séparant les affluents de la rivière Lubefu, des cours d'eau du bassin de la rivière Lomami. Ses terres se situent à une altitude de ± 650 m[56] et sont très peu

[55] Données empruntées aux archives du Territoire de Lubefu.
[56] Les Bulletins climatologiques du Congo belge mentionnent pour les postes de mission avoisinants de Wembo Nyama et de Tshumbe une altitude respective de 750m. et 700 m. Il

boisées. Ceci est particulièrement vrai pour la partie méridionale du dit domaine qui ne comprend qu'un seul espace boisé, notamment la forêt Pole. Dans la région des Ngel'a Lole la situation forestière est un peu meilleure. A l'ouest du village de Kalema s'étend la forêt Kaa et à l'est de ce hameau la forêt Dikuka. Au sud du village de Yuka se situe la forêt Vu-Otshungasoko.

Quand on laisse de côté ces quelques bois ainsi que les étroites bandes de forêt situées dans les vallées de part et d'autre des cours d'eau, le domaine Lole ne comprend que de vastes savanes s'étendant à perte de vue. Le relief y est peu tourmenté, mais les ruisseaux et affluents des rivières Lotembo et Lubefu cachés au fond de vallées étroites, donnent au paysage un aspect onduleux. Les petites palmeraies naturelles qu'on rencontre ci et là dans la savane se trouvent en général près de l'emplacement d'un ancien village abandonné.

La composition du sol semble assez uniforme ; plateaux, versants et vallées sont recouverts d'un épais manteau fort homogène de sable fin.[57] Dans ces savanes situées assez loin des grandes rivières, la nappe aquifère est particulièrement profonde (sans doute jusque 100 m.) La densité actuelle de la population n'est guère assez importante pour avoir donné lieu à une dégradation de larges portions d'une ancienne forêt continue. Tous les ans ces immenses savanes flambent au moins une fois ; ces incendies rendent une éventuelle extension des forêts existantes impossible (Raucq 1959-1961, 95).

Climat[58]

Il n'existe guère de renseignements climatologiques se rapportant spécifiquement au pays Lole ; dans cette région ne se trouve en effet aucun centre de l'administration coloniale. Pour ces données on devra donc se référer aux observations météorologiques faites dans les postes missionnaires avoisinants, notamment à Wembo-Nyama et Tshumbe[59] situés respectivement à 15 et 25 km. du village de Djamba.

---

me semble peu probable que l'altitude à Wembo-Nyama dépasse celle de Tshumbe. Ne serait-il pas plus prudent d'avancer le chiffre de 650 m. comme altitude moyenne du pays Lole ?

[57] Le système géologique du Kalahari est à la base des terrains considérés. Le dépôt de couverture est constitué de sables d'un diamètre moyen de l'ordre de 200 µ, caractéristique des formations dérivant du Kalahari. Ils forment une couche épaisse et continue de grande uniformité. Il s'agit de sables non stratifiés, ocres, sans niveau imperméable (Collier 1959, 2).

[58] Données empruntées aux Bulletins climatologiques du Congo belge.

[59] Wembo Nyama: 24° 26′ Est - 4° 11′ Sud; Tshumbe: 24° 22′ Est - 4° 07′ Sud.

La température de l'air

Des données du tableau 8 il appert qu'en 1951 à Wembo-Nyama la température maximum moyenne était de ± 30º C ; la température minimum moyenne de 20,7 C et la température moyenne de 25,5º C.

En 1951 la température maximum absolue mensuelle 35,5º C était notée pour le mois de mai ; en 1952 36,7º C pour le mois d'avril.

La température minimum absolue mensuelle en 1951 16,8º C était notée pour le mois de juillet ; en 1952 ce minimum 16º C concernait également le mois de juillet.[60]

Tableau 8 : La température de l'air à Wembo-Nyama (sous abri) en 1951 et 1952.

M	T.M		Tm		Tμ		T.A		Ta	
	1951	1952	1951	1952	1951	1952	1951	1952	1951	1952
J	29,-	30,4	20,7	21,5	24,9	26,-	33,-	36,-	18,5	19,2
F	29,4	31,2	19,9	21,2	24,7	26,1	33,3	35,-	17,-	20,-
M	30,9	32,1	20,9	21,5	25,9	26,8	34,2	36,4	19,-	20,2
A	29,9	31,7	21,1	21,-	25,5	26,4	34,-	36,7	19,2	19,2
M	32,4	32,9	21,3	21,1	26,9	27,-	35,5	36,-	19,5	19,-
J	31,2	34,3	21,-	19,-	26,1	26,7	34,2	36,5	18,-	17,-
J	30,4	31,4	19,5	19,1	25,-	25,3	34,-	35,-	16,8	16,-
A	30,9	31,4	20,5	20,1	25,7	25,8	33,8	35,0	18,3	18,-
S	31,2	32,4	20,9	20,3	26,1	26,2	34,-	35,0	19,5	17,8
O	30,4	31,4	21,2	20,5	25,8	26,-	33,5	35,5	19,-	16,8
N	28,7	30,3	20,8	21,1	24,8	25,7	32,-	34,-	18,5	19,5
D	28,6	-,-	20,9	-,-	24,8	-,-	33,-	-,-	19,4	-,-
A	30,3		20,7		25,5		35,5		16,8	

[60] Comparons ces données aux chiffres notés en 1954 au chef-lieu du territoire de Katako Kombe, situé à 120 km. au nord du village de Djamba (Est 24°21′ - 3°27′Sud - altitude 618m.)

température maximum moyenne	30°C
température minimum moyenne	19,6°C
température moyenne	24,8°C
température maximum absolue	36,6°C
température minimum absolue	16,2°C

M : Mois
TM: moyenne mensuelle de la température maximum journalière
Tm: moyenne mensuelle de la température minimum journalière
Tμ: moyenne mensuelle de la température moyenne journalière (TM+Tm:2)
TA: température maximum absolue mensuelle
Ta: température minimum absolue mensuelle

D'après les critères de Köppen appliqués par F. Bultot, la région envisagée se situe dans la zone climatique (Aw2)s.[61]

La pluie

Tout comme d'autres régions du Congo situées au sud de l'Equateur, le pays Lole connaît une saison pluvieuse (*avula* ou *diyee*) et une saison sèche (*owo* aussi *nshi ya owo*). A partir du mois de mai les pluies diminuent et les mois de juin et juillet sont très secs. Pendant ces mois il pleut rarement mais le matin un épais brouillard humide couvre les savanes. L'avant-midi cette brume se dissipe lentement. Les premières pluies reviennent au cours du mois d'août. A ce sujet suivent ci-dessous des renseignements plus précis pour la région de Wembo Nyama (Bultot 1954).

Durée normale de la saison sèche : 84 jours

Estimations des dates normales du début des saisons sèche et pluvieuse à partir des dates moyennes calculées sur la période 1930-1952

Début saison sèche : 21 mai

Début saison pluvieuse : 13 août

Dates extrêmes du début des saisons sèche et pluvieuse au cours de la période 1930 à 1952.

Date extrême du début de la saison pluvieuse antérieure à la dite date normale ; 1er août 1941. Date extrême du début de la saison pluvieuse postérieure à la date normale : 8 septembre 1937

Date extrême du début de la saison sèche antérieure à la date normale : 2 mai 1930.

Date extrême du début de la saison sèche postérieure à la date normale : 30 mai 1935, 1939 et 1951.

Les données concernant le total mensuel ou annuel des pluies ainsi que

[61] 'A' indique un climat tropical humide, caractérisé par une température supérieure à 18°C pendant le mois le plus froid; la différence entre le mois le plus froid et le plus chaud est généralement inférieure à 5°C. (W2)s: signifie que la saison sèche (moins de 50 mm. de pluie) a lieu pendant l'hiver de l'hémisphère Sud (s). Le chiffre suivant W indique le nombre de mois de saison sèche de la région envisagée.

concernant le nombre de jours à pluie mesurable notées à Tshumbe et à Wembo Nyama sont reproduites aux tableaux 9 et 10. Tableau 12 donne en outre la moyenne des chutes de pluies à Wembo Nyama sur la période 1930-1949.

Tableau 9: La pluie en mm. à Tshumbe et Wembo Nyama.

Mois	Année 1951				Année 1959			
	pluies		nombre de jrs.		pluies		nombre de jrs.	
	Ts	WN	Ts	WN	Ts	WN	Ts	WN
janvier	141,3	124,3	10	14	74,5	208,2	7	15
février	196,5	175,5	14	14	271,2	159,-	12	14
mars	226,-	166,5	17	17	391,7	238,6	13	15
avril	167,9	179,5	13	11	169,5	159,8	9	17
mai	88	42	9	8	139,5	192,5	5	10
juin	23,7	16,8	4	3	11	9,6	4	4
juillet	33,3	37,3	4	4	18,7	28,7	1	5
août	106,1	45,5	7	5	78,5	84,4	2	12
septembre	196,7	158	13	14	146	173,9		15
octobre	167,4	290	12	11	180,3	162,8	7	10
novembre	217,9	283,8	20	18	139,6	283,3	10	17
décembre	249,2	262,8	18	20	235,5	162,1	12	12
total	1.814	1.782	141	139	1.856	1.862,9		146

Tableau 10: Total annuel des pluies et nombre de jours à pluies mesurables à Tshumbe et Wembo Nyama[62]

[62] Comparons ces données aux observations faites à Lubefu, chef-lieu du territoire, situé à ± 90 km. au sud de Djamba (24°, 26 Est -4,43 Sud, altitude 495 m.
Tableau 11 :

année	total ann. pluies	nombre de jours à pluies
1950	1.644,2 mm.	144
1951	2.051,2 mm.	127
1952	1.658,7 mm.	105
1954	1.786,9 mm.	120
1958	1.597,2 mm.	99
1959	1.851,3 mm.	162

Année	pluies		nombre de jours à pluie	
	Tshumbe	Wembo Nyama	Tshumbe	Wembo Nyama
1951	1.814,-	1.782,-	141	139
1952	1.574,8	1.478,9	129	100
1953	2.181,2	1.831,-	161	109
1954	1.532,6	1.409,-	151	87
1958	1.633,-	1606,-	108	103
1959	1.856,-	1.862,9	-	146

Tableau 12: Wembo Nyama. Moyenne des chutes de pluie mensuelles en mm calculée sur la période 1930-1949

J	168,1
F	184,9
M	176,7
A	152,3
M	135,5
J	28,4
J	19,-
A	102,5
S	121,9
O	179,6
N	207,7
D	208,9

Moyenne des chutes de pluie annuelles, relevées à Wembo Nyama pendant la période 1930 à 1949: 1.685,5

Pour le villageois Lole le calendrier de notre année civile n'a probablement que peu de sens ; pour lui l'année nouvelle commence en effet au cours du mois de septembre quand il peut entamer un nouveau cycle agricole.

Fin décembre, début janvier ou février pendant l'intervalle interzénithal d'été on note une légère diminution de la pluviosité,une baisse d'intensité de la pluie. Ce minimum secondaire, aussi appelé la petite saison sèche (*yeela* ou *yeela ya cicce*) se manifeste par une légère augmentation de jours sans pluies, ainsi que par une baisse des précipitations tel qu'il appert du tableau 12.

La périodicité de la petite saison sèche semble assez irrégulière. La diminution de la pluviosité est souvent néfaste pour la culture du coton. Une période sèche généralement courte mais sévère handicape fortement les emblavures ensemencées tardivement, c.à d. non ensemencées à l'époque la plus opportune.

Tableau 13: La petite saison sèche.
Pluviosité mensuelle (P) et nombre de jours de pluie (Jrs) à la fin et au début de l'année.

Tshumbe

Mois	1951-1952		1952-1953		1953-1954		1958-1959	
	P	Jrs	P	Jrs	P	Jrs	P	Jrs
novembre	217,9	20	146,7	19	257,8	19	209,3	12
décembre	249,2	18	198,-	13	338,-	19	171,1	14
janvier	316,4	13	247,9	16	95,3	16	74,5	7
février	160,1	13	186,-	15	163,4	13	271,2	12

Wembo Nyama

Mois	1951-1952		1952-1953		1953-1954		1958-1959	
	P	Jrs	P	Jrs	P	Jrs	P	Jrs
novembre	283,8	18	235,5	8	192	14	146,-	10
décembre	262,8	20	181,7	11	108	12	310,-	13
janvier	141,-	14	231,-	12	134	10	208,2	15
février	189,3	12	58,-	9	180	10	159	14

Lubefu

Mois	1951-1952		1952-1953		1953-1954		1958-1959	
	P	Jrs	P	Jrs	P	Jrs	P	Jrs
novembre	195,2	13	246,3	14	147,9	15	347,6	13
décembre	358,2	17	182,2	14	222,5	13	291,2	13
janvier	150,-	8	120,4	12	92,7	5	127,-	6
février	89,-	6	185,4	14	139,7	7	195,-	9

F. Economie

Dans le domaine Lole on trouve principalement une population autochtone d'agriculteurs-jardiniers. Les étrangers, c.à.d. les gens qui ne sont pas originaires du pays mondja, ne forment guère plus de 4% de la population globale [1960]. Parmi eux on rencontre:
- quatre à cinq 'capita-vendeurs' qui gèrent un petit magasin pour le compte d'un commerçant européen dans le centre commercial de Longombe ou de Kalema;[63]
- un aide-infirmier attaché ou dispensaire rural de Djamba;
-quelques instituteurs des écoles primaires de Djamba, Dungu et Kalema, au service des missionnaires de Tshumbe ou de Wembo Nyama; ainsi que
-trois à quatre policiers-messagers originaires d'une autre tribu du secteur Mondja-Ngandu et qui résident à Longombe, le chef-lieu du dit secteur.

Plusieurs jeunes gens de la tribu Lole se sont complètement soustraits à la vie campagnarde; ils ne résident plus sur les terres de leurs ancêtres mais en ville ou dans un centre administratif assez important. Ils y ont trouvé (ou espèrent y trouver) du travail soit comme agent de l'administration coloniale, soit comme employé commercial, chauffeur, ouvrier, soldat ou instituteur.

Contrairement aux immigrants susmentionnés l'homme Lole est agriculteur-jardinier, moins par vocation que par nécessité. Même s'il exerce l'une ou l'autre profession ou une activité rétribuée, il restera plus ou moins contraint de participer aux travaux agricoles. Ceci vaut aussi bien pour les villageois qui se sont spécialisés dans l'un ou l'autre métier, qu'aux hommes qui ont trouvé sur les terres de leurs ancêtres un emploi salarié par exemple comme policier-messager ou comme cantonnier chargé de l'entretien des routes locales.

(1) Professions et Métiers

Dans les communautés mondja on rencontre une certaine spécialisation professionnelle; dans chaque grand village par exemple on trouve en effet un forgeron, un charpentier-menuisier, un tisserand, un tambourineur et un

[63] Dans ces boutiques on vend e.a. des cigarettes, du pétrole, du sel, du savon, des allumettes, de la bière, des pièces de tissu imprimé ainsi que des pantalons, chemises et vestons d'occasion. On y achète aussi des produits locaux: café vert, des arachides, du maïs et des noyaux de noix de palme (edika, sing. odika).

guérisseur-devin. L'exercice d'une telle profession ne dispense pas l'intéressé d'une certaine activité agricole, mais lui apporte en certains cas, une diminution des labeurs des champs.

La profession de tisserand (*ombici*) était en voie de disparition. Le tisserand cédait sa production, des morceaux de tissu raphia (de ± 75 cm. x 75 cm.) en échange d'aliments ou parfois de bracelets, mais il trouvait de moins en moins d' acquéreurs, d' amateurs pour ses produits.[64]

Aussi la fabrication de corde en raphia suppose une certaine spécialisation; on rencontre les tresseurs de cordes (*ombedi eshinga*) surtout parmi les hommes âgés. La fabrication de paniers (*asaka, mpata*) et de nattes est le travail d'hommes.[65]

Le charpentier (*ocudi w'aabaya*) fabrique des mortiers, des égrugeoirs et pilons, des tabourets, des chaises etc. Ni les tisserands ni les charpentiers ni les vanniers ne sont groupés en confrérie ni en corporation et ne jouissent pas d'un grand prestige dans la société mondja.

La fabrication de petits filets de pêche (*dikole*), de nasses (*longuwo*) et de claies à claire-voie pour la pêche incombe aux femmes. De grands filets de pêche (*ntei*, sing. et pl.) et de filets de chasse (*otei, ntei pl.*) par contre sont confectionnés par des hommes; ces filets sont faits de fibres de la liane ligneuse *losa*.[66]

Bien qu'on ne trouve pas de bonne terre glaise dans le domaine Lole, on y rencontre cependant quelques potières. Elles se procurent la terre glaise chez les Oduku, une tribu voisine, pour la fabrication d'ustensiles de cuisine: vaisselle, cruches et marmites. Les femmes Lole préfèrent le mpoke, le pot en terre cuite aux casseroles en aluminium, qu'elles peuvent s'acheter dans les magasins locaux. Le mpoke, qui sert à la cuisson de viande, de riz et de millet, conserve mieux la chaleur des aliments qu'une casserole métallique. La potière peut transmettre son savoir-faire à une de ses filles ou à une tierce personne, mais cette dernière paiera une compensation à sa maîtresse.

Ni les hommes ni les femmes Lole ne peuvent tous tisser, faire des filets, tresser de la vannerie ou fabriquer des objets en bois ou en terre cuite. Même dans une grande famille il n'y a pas toujours parmi ses membres

---

[64] Quelques années après l'indépendance du Congo, la valeur d'un morceau de tissu raphia avait presque quadruplé. Avant 1960 on échangeait deux pièces de raphia pour une poule; vers 1985 on donnait deux poules pour une pièce de raphia.

[65] Les hommes fournissent aux femmes des paniers, hottes, des vans... La vannerie est un métier lucratif, une spécialité. Voir de Heusch 1955c.

[66] Jacobs 1955, 280 n. 3. Pour une description de quelques paniers et pots voir p. 287 et 288.

d'artisans qualifiés; quand elle doit faire appel à un homme de métier d'une autre famille, cet artisan pourra exiger un paiement pour son travail. Lors de l'achat d'un mpoke par exemple, la cliente remplira le pot de paddy ou de millet et cèdera ces céréales à la potière en paiement du récipient.

Les guérisseurs-devins forment une confrérie professionnelle. Les *weeci* (sing. et pl.), c.à.d. les devins et les hommes et les femmes qui exercent des pratiques magicothérapeutiques et qui ont souvent une certaine connaissance d'herbes et de plantes médécinales sont considérés comme les cadets des forgerons.

Les professions de musicien et de chanteur sont héréditaires ou peuvent être acquises par apprentissage. Il s'agit ici e.a.:
- de l'*oyaka*, une femme qui chante en s'accompagnant du *saka;*[67]
- du *weembi*, une personne qui chante, s'accompagnant du gong *elonja*, instrument de musique en fer à un cône, ou du gong (*elonja ka*) *losambi* à deux cônes;
- de l'*ompomi wa ngomo*, un muscicien, batteur d'un tambour rond;
- du ngomba, l'homme qui bat le *ngomo/ekole*[68] en chantant.

L'*odimba*, le tambour, le batteur du tambour trapézoïdal (*lokombe*) jouit de plus de considération et de prestige que les musciciens susmentionnés, e.a. par ses talents, son habilité de communiquer des messages à distance.[69] Il soigne ainsi pour une prompte transmission d'information. Ces tambourineurs participent intimement à la vie du village; ils entraînent les gens qui peinent aux travaux collectifs; ils encourageaient les guerriers au combat, ils égayent les festivités ou pleurent le défunt lors du deuil.[70]

---

[67] Saka, pl. asaka: petit panier rempli de fruits secs, marquant la cadence à la danse.
[68] ngomo: tambour rond couvert d'une peau; ekole: tambour cylindrique
[69] odimba mpoma lokombe: le tambourineur bat le tambour (à transmettre des messages).
[70] Plusieurs auteurs distinguent parmi les edimba plusieurs classes e.a.
- odimba ou wankoi: le tambourineur élevé à la dignité du léopard;
- odimba wakaka yankoi: tambourineur avec les pattes du léopard. Pour marquer sa dignité, le tambourineur a attaché les pattes du léopard (dikaka) à son tambour ;
- odimba tonda: qui encourageait les guerriers lors des combats; il résidait dans un des dihata (villages fortifiés près des limites du domaine) ;
- odimba olenga: le tambourineur pour les danses; il était accompagné de chanteuses et musiciens.
- odimba olowa: le tambourineur de la danse ;
- odimba oleko: le tambourineur qui accompagne l'odimba tonda et l'odimba wankoi et qui souligne avec son tambour leurs messages. (Jacobs 1954, 415; Wemalowa 1999, 183 et

Les forgerons forment une classe exogamique; un forgeron (*ocudi wa mbolo*)[71] n'épouse pas la fille d'un collègue. Ils forment en outre un groupe solidaire; si un tiers a enlevé la femme d'un ocudi, les collègues de ce dernier boycoteront le rival et refuseront de travailler pour lui, jusqu'au jour où cet homme adultère aura renvoyé la femme et aura fourni réparation au forgeron outragé.[72] Le forgeron fabrique les outils indispensables aux travaux des champs ou pour la chasse. Les villageois pour qui il a bénévolement réparé ou aiguisé l'outillage, lui remettront une partie de leur récolte, mais ces dons ne lui donnent guère la possibilité de ne pas établir lui-même des cultures pour pourvoir à ses besoins alimentaires. Le forgeron forge e.a. des lances, des javelots, des couteaux et des pointes de flèche mais il ne participe pas à la chasse. De chaque pièce de gibier que les chasseurs rapportent au village, il recevra la nuque.

Le pouvoir sur le fer situe le forgeron en dehors des communs mortels; c'est un être anormal mais indispensable.[73] En outre il est considéré comme la femme du village qui contribue à la fertilité des champs; les étrangers ne versent-ils pas une dot (*okonji*) à l'aîné du lignage de l'ocudi pour que celui-ci vienne s'installer dans leur village.[74]

Cosmas Kitete, 13).

[71] ocudi wa jja: fondeur de fer.

[72] On ne trouve plus de fondeurs de fer chez les Mondja. Le fer jadis produit dans les fonderies locales n'était guère de très bonne qualité.

"All the Batetela practise metallurgy: iron and copper are used, but only the former metal is produced at home. The method of smelting differs in the various tribes. The Sungu find the ore, which they call otendo in the ground, at a depth of 8 to 10 feet, the smithy is an open shed and here the ore is mixed with charcoal, heated for several days and beaten continually. Several shifts of men engage in the work, so that it may not be interrupted and several pairs of bellows are used. This industry is rapidly disappearing, owing to the cheapness of European goods" (Torday 1921, 382).

[73] Voir de Heusch 1956. D'après certains informateurs le forgeron et sa première épouse amenaient la nuit à eux deux la grande lourde pierre à la forge, morceau de rocher qui servira d'enclume. La paraphrase suivante d'un message tambouriné exprime bien le prestige du forgeron ainsi que la crainte révérentielle envers cet artisan. On'ocudi, oloki nkanga sombo, onangoonya langondo (Enfant du forgeron, ensorceleur, possesseur du mauvais sort, frère du soleil et de la lune). Voir Jacobs1954, 413. La position sociale du guérisseur-devin (weeci) est nettement inférieure à celle du forgeron. Un forgeron outragé par exemple peut jeter sa malédiction sur le village, mais le weeci qui maudit le hameau sera chassé et banni. On considère toujours le weeci et comme un guérisseur-devin et comme un sorcier

[74]. Ceci serait aussi le cas pour le tambourineur (odimba). "Les tambourineurs appellent tout homme, mon mari. Ils appellent les femmes a'nyami waamato (mes amies les femmes). Socialement les tambourineurs sont des femmes. Un chef peut acquérir un tambourineur en

Un forgeron qualifié dispose dans son atelier (*losamvu la yaanjo* ou *losamaanjo*) d'un ou plusieurs aides qui ne sont pas nécessairement des apprentis.[75] Comme les professions de guérisseur (*weeci*), de musicien ou de tambourineur (*odimba*), la profession de forgeron est héréditaire ou peut être acquise par apprentissage. Même celui qui paie le forgeron pour apprendre l'art, devient son enfant adoptif et vient habiter près du maître pour la durée du stage.

(2) Agriculture

Après ce bref aperçu concernant les arts et métiers dans les villages mondja, notre attention doit se porter vers l'activité principale des villageois Lole, vers les travaux agricoles et le jardinage. Les Lole disposent de suffisamment de terres cultivables pour pourvoir à leur subsistance. La plus grande partie de leur domaine restera même non cultivée et ne sera guère défrichée durant de très nombreuses années. Elle servira de terrains de chasse et de cueillette; ci et là on y coupera aussi le chaume (*losodu*) pour couvrir le toit des cases.[76] Pour les Dik'a Lole les possibilités d'établir des champs en forêt sont très limitées. Dans les années 1930-1940 Longonya Okandjaloka, chef des Lole, aurait réparti la forêt Pole, l'unique bois du domaine des 'Lole en amont' entre les villages Diembo, Djamba et Dungu. A peu près la moitié de cette forêt a été attribuée aux gens de ce dernier village. Beaucoup de champs de paddy sont forcément établis dans l'étroite zone forestière (*okonda ya loteke* ou *ocungu*) au fond des vallées près d'un cours d'eau. Pour les cultures traditionnelles les modalités culturales restent proches de ce qu'elles étaient il y a 60 ans [en 1960]. Toute l'activité agricole se réduit à du travail manuel et à l'utilisation de simples outils: houe, hache et machette. Défricher une parcelle de forêt, planter et soigner certains arbres, e.a. le palmier éléis et le palmier raphia sont des tâches qui incombent aux hommes. Quasi tout autre travail agricole et jardinier est

---

versant une dot au chef de celui-ci. Dans la même situation se trouvent le weembi (chantre) et longoma (aide tambourineur)' (Jacobs 1959a, 95 note. 11).

[75] "Les weeci, ecudi (forgerons) ont des serviteurs qui ne sont pas de véritables apprentis. Il est parfois arrivé qu'un de ces auxiliaires arrive à la dignité de son maître" (Jacobs 1955, 279 note 6).

[76] La situation n'est-elle pas la même dans une large partie d'Afrique? "In lineage-type societes the acreage required to maintain an economic equilibrium exceeds many times the acreage under cultivation. A great deal of land is needed both for shifting cultivation and for hunting. Indigeneous land systemes therefore cannot do without vast areas that are not actually occupied' (Peemans 1975, 169).

accompli par les femmes. Lors du défrichement des parcelles en forêt, les hommes d'une même famille s'aident mutuellement pour ce travail pénible et dangereux.[77]

On ne rencontre guère une telle collaboration pour d'autres travaux agricoles. Chaque femme par exemple, éventuellement aidée par ses filles (à partir de l'âge de ± 12 ans) effectue elle-même la récolte de ses champs et porte les produits cueillis sur le dos au village. La récolte n'est jamais stockée dans une grange commune; même les épouses d'un même homme ont chacune leur propre grenier à provision (*odiko*) ou un petit hangar pour y emmagasiner la récolte. Tout au plus des femmes se prêtent éventuellement un peu de millet, de riz ou de maïs comme semences ou pour la préparation d'un grand repas.[78]

A noter que la récolte de millet, de riz ou de maïs ne s'effectue pas en une ou deux journées, mais s'étend sur plusieurs semaines. En forêt le manioc et autres tubercules ne sont déterrés, arrachés qu'au fur et à mesure des besoins; ces produits ne se détériorent pas en terre.

Selon les cultures les champs sont établis soit en savane (*oswee* ou *laanja*) soit sur une parcelle défrichée en forêt (*okonda*) ou dans l'étroite zone forestière près d'un cours d'eau (*okonda ya loteke ou ocungu*) Faute d'engrais le sol est relativement vite épuisé bien que les Tetela appliquent une certaine rotation. L'emplacement des cultures est donc peu stable; dès que les terres d'un champ sont épuisées la parcelle est abandonnée et laissée en friche; les cultures seront établies à un autre endroit.

Ci-dessous suit un aperçu des cultures importantes et moins importantes que les Lole effectuent en savane:

- millet (*asami*, sing: *sami*): avant l'introduction du paddy le millet était une culture très importante. Le millet est semé en février jusqu'en avril ou fin août et en septembre.[79]

---

[77] L'abattage de hauts fûts est considéré comme une besogne très dangereuse. Pendant les jours d'abattage (nshi ya okota) les hommes ne peuvent avoir des relations avec leurs épouses. Ekongo-dikongo: aide réciproque alternante.

[78] Des affaires personelles e.a. des mets préparés ne sont jamais prêtées.

[79] diyee (millet) de la saison pluvieuse, semé en septembre. Yeela ya cicce: (millet) de la petite saison sèche, semé en mars-avril. Le paddy était-il encore une culture peu importante au début du 20e siècle chez les Tetela? "The diet of the various Batetela has been greatly affected by their surroundings: the Olemba (Lodja) both use millet and manioc, but while the Sungu make the former their staple food and only use the latter when millet is unobtainable; the Olemba consider millet rather a luxury and use mostly manioc, which grows better in the forest country. The northern Batetela (lire Ahamba) have adopted the plantain as their main

- *voandzou* (*loyoko*)[80]
- arachides (*dowa*, pl. *alowa*), semées au début de la saison pluvieuse;
- haricots (*lokonde*)
- le sorgho (*dyaanya*) et le sesame (*lonyanya,* pl. *nyama*) sont devenus des cultures peu importantes.

Cultures sur terrain déboisé, énumérées selon leur importance en ordre décroissant:
- paddy (*omponga*)
- manioc (*lowange,* pl. *mange*).[81]

Les boutures de manioc sont plantées durant toute l'anée. Les jeunes feuilles de manioc sont préparées comme légumes (*jese*) cf. épinard. Les tubercules peuvent être récoltées durant toute l'année.
- maïs (*dihoho*, pl. *ahoho,* aussi *mboko*)

Les jeunes épis du maïs sont grignotés pendant le jour en attendant le repas du soir. Le maïs et le manioc constituent les matières premières pour la distillation d'alcool.
- bananes: *dikondo*, grande banane, plantain[82]; *emonda–dimonda*, banane de table.
- patate douce (*lotamba-ntamba* ou *kitete*).
- ignames: plantées en mai-juin et récoltées douze mois plus tard, soit en mai-juin. Les Lole distinguent plusieurs espèces:
- *konga*: très appréciée
- *esamvu*
- *konjo*
- *sheleka* (*hyeleka*): tubercule sauvage qui ressemble beaucoup à l'*ekala*:
- *teku*: tubercule farineux
- *dicco*

---

source for producing the flour for their bread....". "Their staple food was millet; the only fat used was palm-oil" (Torday 1921, 377 et 384). Il y a quelques années encore une Lole me faisait remarquer: "Ase Mondja mvo ndeka mma dia nsenge, ase Nsongo mvo ndeka lohota". "Les Mondja préfèrent un plat de millet; les Sungu préfèrent la farine de manioc".

[80] Voandzou: légumineuse dont la gousse s'enfonce dans la terre comme celle de l'arachide, mais ne contient habituellement qu'une seule grosse graine arrondie. Celle-ci est remplie d'amidon, tandis que les semences d'arachides sont oléagineuses (aussi appelé: voandzeia ou pois arachide) (E. Laurent 1896-97, 364).

[81] Le manioc peut aussi pousser en savane, mais y est très peu planté. Manya (1996, 218) signale que le maïs peut être aussi semé en savane.

[82] La grande banane plantain (dikondo), forme la nourriture de base des Hamba de Katako Kombe.

- *ekala*: igname à tubercule jaune

Le tubercule *konjo* doit être roui pendant deux semaines afin d'enlever son goût amer. Les Lole ne consomment ce tubercule qu'en cas de disette;

- calebasse (*ekucu* aussi *ohonde* ou *ohombo*)
- canne à sucre (*weenge*)
- ananas (*ekomi* ou *nanaashi*)
- aubergines (*losolo* et *dihongo*)
- oignons (*tungulu* ou *tongolo*)
- pastèque (*losele*) plante de culture dont on mange les graines
- courges (*dimoke*)
- tabac (*mfoka*)
- chanvre (*kaanji* ou *odinga*[83])

Des légumes (*difuki*) sont cultivées toute l'année dans la zone forestière près des cours d'eau. Dans les parcelles nouvellement aménagées en forêt les hommes plantent des palmiers raphia et éléis. Le palmier éléis fournit non seulement des noix de palme pour la production d'huile, mais aussi des matériaux de construction. Le palmier raphia fournit des fibres pour le tissage ainsi que pour la fabrication de cordes. Du tronc de ces palmiers les hommes tirent du vin. Dans le tronc pourri du palmier on trouve des vers (*mpose*, sing. *lohese*) qui sont appréciés comme une délicatesse, un met fin.[84]

La culture de café s'est bien répandue chez les Tetela qui apprécient son haut rendement[85]. De petites caféières sont parfois établies sur un ancien champ de paddy.

Plusieurs des cultures énumérées ci-dessus s'effectuent aussi sur le *dyaala*, l'endroit derrière les cases où on dépose les ordures et déchets, e.a. le manioc, le maïs, l'ananas, des ignames et des bananiers. On trouve également des caféiers et des palmiers (éléis et raphia) sur le *dyaala*.

Finalement il y a lieu de noter que durant de longues années

---

[83] Plus d'un Mondja fume de temps à autre du chanvre mais un usage exagéré de cette drogue qui dérange la vie sociale est considéré comme anormal et est vivement critiqué par les villageois.

[84] Les Mondja apprécient le vin de palme, l'eau-de-vie (produit local) et la bière de brasserie. Peu de villageois Lole sont assez riches pour pouvoir boire régulièrement de la bière. Les Mondja eux-mêmes ne brassent pas de bière.

[85] En 1950, en territoire de Lodja, le revenu moyen brut du caféier fut de 8000 fr./ha., du coton 2.700 fr./ha.; de l'arachide 1750 fr./ha., de l'éléis 1500 fr./ha et du riz 1100 fr./ha. Voir Collier 1959, 59.

l'autorité coloniale avait imposé à chaque homme adulte et valide, trois cultures éducatives (Travaux d'Ordre éducatif/T.O.E.)[86] autrement dit chaque année tout homme valide devait établir trois champs de 36a, notamment un champ de paddy, un champ de coton et un champ d'arachides, cultures qui étaient englobées dans un cycle de 5 ans. En vertu de la réglementation à ce sujet, le paysan Lole devait établir les dites cultures et en effectuer la récolte, mais il disposait en principe librement de ses produits.

Tableau 14: Cycle des cultures imposées

1e année	1e saison août-decembre	riz + manioc + bananiers
2e année	1e saison	riz dans manioc rabattu
3e année	1e saison	manioc
	2e saison	manioc et jachère (recrû forestier)
4e année	1e saison	jachère
	2e saison	cotonnier
5e année	1e saison	arachides jachère

Cet assolement qui s'étend sur cinq ans n'est-il pas trop long, surtout quand on tient compte de la pauvreté originelle des sols, par exemple dans la forêt Pole? Les terres n'y pourront reconstituer la fertilité originelle que si de nombreuses années de jachère séparent deux cycles culturaux, permettant une recolonisation forestière.

Lors de l'exécution du programme 'cultures éducatives' les agents et moniteurs agricoles attachaient bien souvent trop d'attention à la culture cotonnière au détriment de la culture finale du cycle, l'arachide.

Les tableaux suivants reproduisent les cycles traditionnels de cultures et de rotation.

[86] Decret du 10 mai 1957 art. 71 et 72. "La vente des produits se fait au bénéfice individuel et exclusif des producteurs." Et : "Les travaux imposés ne peuvent occuper plus de quarante-cinq jours par an au total."

Tableau 15: Activités agricoles

en savane:	en forêt [87]	en forêt marécageuse près d'un cours d'eau:
1. les nouveaux champs sont labourés à la houe	1. déforestation, incinération du bois abattu	1. déforestation et incinération du bois abattu
2. semis de voandzou, haricots ou arachides ou jachère de six mois suivie par des semailles de millet et de haricots	2. trois cultures de riz et de maïs + manioc et bananiers intercalaires	2. semis et récolte de paddy
3. deuxième semis de millet	3. deux cultures de millet	
4. jachère de quatre à cinq ans	4. en friche pendant deux à trois ans	3. en friche pendant quatre à six ans
5. nouveau cycle	5. deux à quatre cultures successives de millet	

Tableau 16: Calendrier agricole et répartition des tâches entre les époux

Saisons et mois	Travail des femmes	Travail des hommes
Saison pluvieuse		
fin août	semis riz	
septembre	semis riz millet arachides et voandzou	plantation jeunes caféiers
octobre	bouturage manioc	
novembre	récolte riz marais	
décembre	récolte riz	
janvier[88]	récolte riz, arachides	
février	récolte voandzou	
mars	récolte voandzou semis millet	abattage forêt
avril	semis, sarclage et buttage millet	abattage forêt récolte café
mai	labourage champs en savane	récolte café
saison sèche		
juin	récolte millet	
juillet	semis riz (marais)	incinération du bois dans les parcelles déforestées
début août		incinération du bois abattu

[87] Il va de soi que seuls les villageois qui ne sont pas soumis aux cultures éducatives, cultivent encore selon le cycle traditionnel.

[88] Les Mondja considèrent les mois de septembre à janvier comme une période de soudure et de disette (nshi yanjala: les jours de faim); les réserves de riz et de millet sont quasi épuisées et la nouvelle moisson n'est pas encore rentrée.

La production agricole vendue à l'industrie et aux commerçants locaux n'est guère importante. En 1959 la production individuelle commercialisée par un planteur mondja mâle et adulte était de[89]:
30 kgr de riz-paddy vendus à 1,75 fr./kgr.
40 kgr de café à 20 fr. /kgr.
35 kgr. de noyaux de noix de palme
20 kgr. de coton vendus à 5,2 fr./kgr.

De la récolte d'arachides, seule une partie infime est cédée aux commerçants. Ce produit y était acheté à ± 3 fr./kgr. Avant 1955 la production cotonnière était bien plus importante, notamment 50 à 60 kgr. par planteur. A cette époque on achetait le coton encore à ± 6,5 fr./kgr. Il faut bien reconnaître que les Mondja et leurs voisins n'ont jamais eu beaucoup de sympathie pour cette culture.[90]

Il va de soi que les données ci-dessus n'englobent guère les produits vendus par les planteurs directement à des clients congolais, par exemple à des chauffeurs de camion de passage et se rendant vers un centre.

La suffisance économique des communautés villageoises explique en partie l'absence de marchés périodiques dans la société mondja.[91] Seul à Tshumbe un marché hebdomadaire a lieu le jeudi; ce marché a été organisé dans les années 1910 en vue du ravitaillement de l'agglomération qui s'était formée près de la mission. Seuls les Ngel'a Lole s'y rendent pour y écouler leurs surplus agricoles.

(3) Elevage

En complément de leurs activités agricoles et jardinières, les Lole s'intéressent aussi à l'aviculture et à l'élevage de menu bétail. Dans quasi chaque village on trouve des chèvres ainsi que quelques rares moutons et porcs. Le menu bétail ne joue pas un rôle important dans l'alimentation ni dans la vie économique. En fait le menu bétail sert en premier lieu à faire des dons, des paiements de mariage ou de compensation. Seulement lors d'une grande fête ou d'une cérémonie importante, par exemple lors d'un repas funéraire, quelques animaux sont abattus et consommés. "*Okoko enga*

[89] Données communiquées par le service de l'Agriculture du district du Sankuru.
[90] Dans les années 1920 la culture de coton était déjà imposée dans le district du Sankuru. La Cotonco installa une usine à Lubefu en 1925. Voir *L'Illustration congolaise* (numéro spécial: Le coton au Congo) 15.02.1925 et M. Querton 1925.
[91] Manya k'Omalowete par contre prétend que des chefs voisins et amis organisaient des marchés périodiques (lomingu: marché, ketoka: jour de marché). Voir Manya 1996, 99 et 100.

wokombola nyama, ane wokombola ncuka wadi. Quand un mouton passe, les uns le désirent pour sa viande, les autres pour épouser une femme" (Jacobs 1999,5)

On ne trait jamais moutons ni chèvres. La peau des chèvres est employée pour couvrir les tambours (*ngomo*) ou pour la fabrication de soufflets (*nkuka*) pour les forges.[92] Jadis on ne rencontrait guère de porcs chez les Mondja; d'après mes informateurs cet élevage aurait été introduit chez eux par leurs voisins Songye.

Entre les cases courent quelques poules et des canards (*diwata*); des pigeons sont plutôt rares. Tout comme le menu bétail, la volaille sert souvent comme moyen de paiement. Régulièrement, tous les deux, trois ans les villages voient leur basse-cour décimée par la peste aviaire (*jomotoi*).

Dans chaque village Lole on trouve quelques petits chiens de chasse. Les Mondja ne mangent pas la viande de chien; ils considèrent le chien comme un fidèle compagnon.[93] Par contre les Sungu et Ehunga du sud-ouest du territoire de Lubefu, consomment bien la viande canine.

Presque tous les animaux domestiques se promènent librement dans le village et ses environs immédiats et ne sont que chichement nourris. Les porcs, moutons et chèvres ne passent la nuit dans la case de leur propriétaire. Seuls les chiens et parfois les poules sont admis dans l'habitation de leur maître. Certains hommes ont un poulailler, une petite dépendance à coté de leur case (*okuta*) pour leur volaille.

(4) La chasse

Tout comme l'élévage la chasse ne constitue pour les Lole qu'une source de protéine animale peu importante. Le pays mondja n'est guère giboyeux; des buffles, lions et éléphants ne font que très rarement une apparition dans cette région. Mème les léopards y sont devenus très peu nombreux, mais toutes sortes de serpents n'y manquent pas. Peu avant le coucher du soleil vous

---

[92] Jadis les peaux de chèvres étaient aussi employées pour en faire des jupes pour les femmes (lohaha lambodi)

[93] D'après une légende le chien aurait appris aux villageois que le noix de palme constitue un fruit comestible. Les Mondja n'attribuent au chien dans le monde des idées aucun rôle important; il n'annonce, par exemple pas un décès ni protège le hameau contre la foudre ni accompagne les mânes des défunts vers le monde des morts.
Certains interlocuteurs prétendent bien que l'apprenti-guérisseur-devin doit manger de la viande de chien lors de son initiation, de préférence les poumons non cuits. Cette épreuve rendrait le candidat renfrogné, sombre et triste comme un chien.

pouvez rencontrer avec un peu de chance sur la route une pintade (*langa*), une perdrix (*engwee*) une antilope ou un *mbolo*, une sorte de chacal.

La chasse collective est de moins en moins pratiquée; actuellement elle rassemble rarement plus de 5 à 7 personnes. Les chasseurs armés de lances et de fusils à piston sont accompagnés de chiens. Deux techniques sont pratiquées:

- le rabattage vers des filets placés entre deux bosquets;
- la poursuite, parfois sur de longues distances jusqu'à l'épuisement du gibier.

La chasse en savane par feu circulaire, telle qu'elle est encore pratiquée chez les Okolo et Odjangi semble inconnue chez les Lole. Certaines personnes plus expérimentées pratiquent la chasse individuelle; ils appellent le gibier vers eux en imitant son cri et l'abattent au moyen d'arc et flèche ou d'un fusil. Des garçons chassent parfois avec arc et flèches des oiseaux ou des rats ou posent des pièges ou tendent des lacets. Bien que la chasse soit devenue une occupation économiquement peu rentable et sans grande importance comme source de proteine animale, cette activité exerce encore un certain attrait sur les autochtones Lole, qui apprécient la chasse bien plus que le travail agricole. Le paysan Lole a-t-il hérité cette appréciation de ces ancêtres, qui ont vécu pendant des siècles principalement de la cueillette et de la chasse?

(5) La pêche

Si seuls les hommes Lole vont à la chasse, ceci ne sera pas le cas pour la pêche, une activité secondaire, exercée et par les hommes et par les femmes. Le pays Lole, situé près de la ligne de faîte entre les rivières Lomami et Lubefu n'a guère de cours d'eau poissonneux. Selon les fonctionnaires du service agricole le degré d'acidité de l'eau y est trop élevé. Nullement étonnant que le menu d'un simple Lole ne comprend qu'une ou deux fois par semaine quelques miniscules poissons, maigres résultats d'une pêche locale. Le Lole qui dispose d'un peu d'argent, ira acheter du poisson chez les pêcheurs du Lomami, rivière qui serait très poissonneuse.

Tout comme chez les autres Tetela les qualités nautiques des Mondja sont assez faibles. Pour traverser une rivière ils ne disposaient pas de pirogues mais devaient se contenter de simples radeaux (*nende*) (Hilton-Simpson 1911, 156).[94]

[94] Par contre, les Mondja connaissaient le kisanji (pl. sanji), le pont de lianes qui peut avoir une longueur de plus de vingt mètres.

Parfois des hommes pêchent avec un filet, ceux de Djamba et Dungu dans les rivières Lotembo, Wela, Wete et Eduwa, ceux de Diembo dans la rivière Tshembo et ceux de Yuka et Kalema dans la rivière Lokombe. Dans les ruisseaux les hommes posent des nasses coniques (*oleka*) avec des amorces ou mettent des nasses (*okenda*) dans un barrage étanche. Les petits poissons qui suivent le courant de l'eau sont pris dans la nasse d'où ils ne peuvent s'échapper.

Les femmes pratiquent plusieurs techniques de pêche. Elles pêchent e.a. à l'aide de filets;lors de la saison sèche elles vident des marigots, des petits marais (*esafu*) près d'un cours d'eau et peuvent ainsi ramasser les poissons qui sont restés dans la vase (Jacobs 1955, 288, note 6). Aussi dans les marais et ruisseaux un ou plusieurs tronçons peuvent être délimités au moyen de barrages et ensuite vidés en se servant du panier *saka*. De temps à autre les femmes jettent quelques déchets de cuisine dans le cours d'eau pour y attirer des poissons. Elles plantent aussi des herbes salines sur les rives du ruisseau. Lors d'une pêche collective, les eaux d'un tronçon sont empoisonnées avec des fruits qui étourdissent le poisson et le font remonter à la surface. Aussi des *kuta*, des étangs aménagés près de la source d'un cours d'eau, peuvent être vidés pour y capturer des poissons. Dans un autre chapitre on parlera plus amplement de ces *kuta*. Les mares (*oduwa - eduwa*) qu'on trouve ci et là dans un creux de savane ne sont guère poissonneuses.[95]

(6) La cueillette

Jusqu'à ce jour les Lole, hommes, femmes et enfants continuent à exercer une certaine activité de cueillette, bien que le ramassage de produits comestibles dans la nature ne leur rapporte qu'une quantité de nourriture peu importante, surtout quand on compare ce volume avec la quantité d'aliments produite par l'agriculture. Dans les palmeraies spontanées (éléis) les hommes coupent des noix de palme; le transport et la vente éventuelle de ces fruits incombent aux femmes. Porter un panier de noix serait pour un homme une activité humiliante. De même la fabrication d'huile de palme est un travail de femme. Ceci est aussi le cas pour l'extraction de l'huile très appréciee (*oshinde*) des amandes qui se trouvent dans les noyaux des noix de palme (Jacobs 1955, 278 note 3).

Les hommes partent aussi à la recherche de miel sauvage (*owe* ou

[95] O'ke w'eduwa paka oma lee mvula, L'étendue de l'étang ne dépend que de la pluie (Hagendorens s.d., n. 1684).

osanga) et de plantes et herbes médicinales; dans la brousse ils coupent toutes sortes de matériaux de construction pour les cases. Hommes, femmes et enfants y ramassent également des tubercules et des chenilles. Dans certaines vallées femmes et enfants recherchent des nids d'oiseaux pour y enlever les oeufs ou les jeunes.[96] Des champignons comestibles (*efu*/sing,*ofu*) peuvent être cueillis, selon les différentes espèces, pendant une grande partie de l'année:
- *efu w'oswee*: cueillis dans les savanes dans les mois août et septembre;
- *efu wa longombo*[97] cueillis en forêt et en savane au cours du mois d'octobre;
- *efu wa katena*[98] cueillis au cours du mois de novembre ;
- *efu wa loswaa*: cueillis en décembre et janvier ;
- *efu wa koko lookonda*: cueillis en grandes quantités dans les mois de février à avril.[99]

(7) Commerce

Chez les Mondja il n'y a point de marchés, mais ceci ne signifie pas que tout commerce/échange avec les voisins fait défaut. La nature du sol et la spécialisation professionnelle peuvent différer de région en région et de tribu à tribu. Un échange de produits suppose toutefois une certaine entente avec les partenaires commerciaux. Sans relations amicales avec un ou plusieurs membres d'une communauté adverse, il n'y avait jadis pas de liberté de mouvement et donc aucune possibilité de commerce. Comme exemples de

---

[96] En 1957-1958 on évaluait la production annuelle de protéines animales dans le territoire de Lubefu à 122 T. dont la chasse aurait fourni 48%, la pêche 19%, le menu bétail 4%, la volaille 15%, la cueillette d' insectes, chenilles et larves 14%. La ration moyenne aurait dû contenir théoriquement 16 g. de protéines animales par tête et par jour. Ainsi les besoins en protéines animales étaient evalués à 283 T pour le territoire de Lubefu. Le manquant théorique était donc de 283 T – 122 T = 161 T par an. L'équivalent de ce manquant théorique était de 805 T de viande ou de poisson frais. La production locale ne couvrait que 43% des besoins théoriques en protéines animales du territoire de Lubefu. Voir P.A. Gomez, R. Halut, A. Collin 1961, 766, 767, 797 et 813. La production locale de protéines animales de la région mondja était fort probablement nettement inférieure aux moyennes établies pour tout le territoire. Dans cette région peu giboyeuse la chasse ne fournissait guère que 20 à 25 % de la dite production locale.

[97] Longombo: grande termite volant.

[98] Katena: espèce de termite volant qui coupe l'herbe (ntena : couper).

[99] Pour être un peu plus complet on peut encore mentionner les agarics suivants qu'on trouve sur le tronc d'arbres pourris dans les parcelles déforestées: - efu wa ncukunu; - efu wa lombadu.

leurs activités commerciales peu developpées, les Lole citent e.a.:
- l'achat de terre glaise et de pots en terre cuite chez les Oduku;
- l'achat de fibres raphia chez les Okandjo et Ohambe;
- l'achat de sel indigène au village Tumba chez le chef Djonga.
En échange de ces produits les Lole cédaient e.a. du millet, des poules et des couteaux aux dits fournisseurs.

(8) Revenu annuel d'un villageois mondja[100]

Quand on tient compte des données concernant la production agricole commercialisée, on ne sera nullement surpris de constater que le revenu moyen annuel d'un agriculteur adulte et valide mondja ne soit guère élevé. Le montant de ce revenu aurait même diminué ces dernières années [1960]; d'une part le prix d'achat du café a baissé et d'autre part la production cotonnière a régressé. Une estimation exacte du revenu annuel moyen n'est guère facile. Selon les données empruntées aux archives du territoire de Lubefu[101], le montant du revenu de l'agriculteur mondja aurait evolué comme suit:

Tableau 17

1951	1.210 frs.
1952	1.310 frs.
1953	1.590 frs.
1954	1.250 frs.
1955.	1.210 frs
1956.	1.160 frs
1957	1.030 frs.
1958	990 frs.
1959	870 frs

[100] Il s'agit ici des non travailleurs, c.à.d. des personnes qui ne sont pas liées par un contrat d'emploi. Le secteur Mondja-Ngandu comptait en 1958 2650 hommes adultes, dont 1720 contribuables soumis à l'impôt de capitation, ou 350 salariés, 1370 agriculteurs indépendants et 930 hommes non soumis à l'impôt (hommes âgés, malades etc.)
[101] Données empruntées aux rapports annuels "Proposition taux impôt de capitation" Archives territoire de Lubefu.

Ces chiffres concernant le revenu en question semblent un peu sous estimés, quand on les compare au montant global perçu par l'agriculteur villageois par la vente de sa production. En outre le nombre de vélos, indice indirect d'une certaine aisance est relativement élevé dans le secteur Mondja-Ngandu. Dans cette circonscription il y a environ mille bicyclettes, pour lesquelles la taxe locale a été payée, soit environ un vélo par 10 habitants, ou deux hommes valides par vélo. En territoire de Katako Kombe le revenu annuel d'un planteur était estimé en 1955: à 6.300 frs. en paysannat; à 4.200 frs. hors paysannat

Ces chiffres tenaient aussi compte du coût des aliments consommés par le producteur et sa famille. En territoire de Lodja une telle enquête avait déjà été effectuée en 1952; le revenu moyen d'un planteur en paysannat était alors estimé à 4900 frs (Collier 1959, 51). En comparant ces données avec celles du secteur Mondja-Ngandu on ne peut pas perdre de vue que la qualité des terrains est supérieure en zone forestière à celle en zone savane où les terrains forestiers sont assez rares. En plus la rationalisation des modalités culturales, due à une propagande agricole intensive, est plus avancée dans les zones paysannats. Mais ces enquêtes de 1952 et 1955 n'ont-elles pas donné lieu à des estimations assez tendancieuses et un peu flatteuses?

De ce qui précède on peut conclure qu'en 1959 le revenu moyen d'un agriculteur mondja était probablement supérieur à 1000 frs. par an, mais ne dépassait en aucun cas le montant de 4000 frs.[102]

III. Le groupe Mondja : Organisation sociale

A. Le mariage (*diwala*)

La preuve de la légalité de tout mariage tetela est fournie par le transfert de valeurs de mariage (*mbo ya cuki*) par le mari et ses parents au père de la mariée et à son groupe de parenté. Même en cas de mariage par héritage et de mariage par prestation, des paiements sont requis pour la validité du mariage. En retour de la dot versée le donateur obtient les services d'une femme et les droits de paternité sur les enfants qui naîtront de ce mariage. En échange de la dot reçue, le père de la femme reconnaît la nouvelle union et

[102] Selon le prof. G. Malengreau (1949, 21 et 75), le revenu annuel d'un cultivateur était vers 1948 de 800 à 900 frs. dans la partie sud (zone savane) du territoire de Katako Kombe et de ± 1.500 frs. dans la partie nord (zone forestière) de ce territoire.

accepte l'obligation de rembourser les paiements dans le cas où sa fille ne s'acquitte pas de ses obligations. Bien que le versement du mbo ya toho, la dot de la natte, qui constitue le paiement de mariage le plus important, exige la collaboration de toute la parenté du mari, les parents de la femme considèrent toujours les valeurs comme fournies uniquement par le mari. Celui-ci et non son père ou un autre parent peut en réclamer le remboursement. Il est à noter que les paiements de mariage sont parfois entamés plusieurs années avant la nubilité de la femme. Généralement ils sont poursuivis pendant toute la durée du mariage.[103] A chaque paiement fait par le mari les beaux-parents répondent par un contredon. Ces derniers paiements sont désignés par le terme *jese*.

A côté du mariage ordinaire – l'union d'un homme et d'une femme légalisée par des versements de dot – on rencontre chez les Tetela quelques autres formes d'union conjugale.

(1) Le *diwala dya mbalaka*, le mariage de la compensation n'a plus qu'une valeur historique. Jadis, après un homicide une femme était remise comme compensation à l'héritier de la personne tuée. Le mariage indissoluble – *diwala dya losalo* – n'est actuellement plus contracté. Par contre plusieurs formes de sororat et de lévirat continuent à jouer un rôle assez important dans la société tetela.

(2) *Diwala dya losamanya*[104] ou le mariage polygynique avec deux soeurs,

- *Diwala yaacungola*[105], qui est une variante du mariage cité ci-dessus. Il arrive qu'une femme, qui n'a pas eu d'enfants, amène une soeur cadette ou une nièce (FlFr) comme co-épouse chez son mari. Si celle-ci donne la vie à un ou plusieurs enfants, elle libère son aînée de ses obligations de procréation. Ces deux formes de mariage secondaire donnent naissance à une union indépendante de l'union primaire. Des paiements de mariage sont éffectués pour la seconde épouse. Celle-ci a sa propre case et établit ses propres cultures.

---

[103] Mpe ka leeho ka shola akacikaci; le bon goût du sel relève le goût des légumes. On doit combler les parents de la fille de cadeaux si l'on veut qu'ils cèdent leur enfant. Voir Hagendorens s.d., n° 1256.

[104] Losamanya: point de croix ; samanya: joindre, unir, nouer ensemble. A ce sujet on me cita deux cas de mariage avec deux soeurs: - jadis le chef Longonya Okandjaloka, chef de la chefferie Mondja, épousa Asamatu, fille de Wetshimongo et ensuite Diokonda, soeur cadette d'Asamatu. - Omelonga Okitongombe Jacques, chef du village de Yanga épousa: Konge et ensuite sa soeur cadette Diala, filles de Sopo Raphaël et d'Esona, du hameau Longombe (Lole). Konge et Diala résidaient encore en 1984 près de leur mari Okitongombe

[105] Cungola: délier, délivrer, racheter.

(3) *Diwala di ohèna* ou le mariage de la remplaçante. L'épouse décédée est substituée par une soeur cadette ou une nièce. Dans aucun cas le père de la femme n'est obligé de donner une remplaçante, même si des enfants sont nés du mariage primaire.
(4) *Diwala di okito* ou *diwala dya sango.*[106] Souvent la veuve préfère rester dans la famille du défunt. Elle y est épousée par l'héritier ou par un autre parent de son ancien mari. Les termes marier et épouser doivent être pris ici dans le sens le plus large. La veuve peut être l'épouse de l'héritier, sans être sa compagne de lit.

Il est à noter que les Tetela tiennent toujours compte du principe de séniorité aussi bien pour le sororat, le lévirat que pour le mariage parallèle. Le mariage secondaire avec une soeur aînée de l'épouse défunte ne sera admis que si des enfants sont nés du mariage antérieur. Dans ce cas le veuf est tenu de se soumettre à un rituel, qui doit enlever le malheur (*vunga*), qui pèse sur une telle union.

Le tableau suivant donne quelques renseignements concernant la fréquence des formes de mariage dont il est question-ci-dessus. Il est probable que ces chiffres sont restés en dessous de la réalité, plusieurs cas n'ayant pas été déclarés.

Tableau 18

Village	Polygynie sororale 1e° avec une soeur cadette	2e avec une Fl Fr Fe	Mariage par héritage (Veuve du Pe ou du Fr)	Nombre total de femmes mariées
Diembo	1	1	2	53
Dungu	2	2	8	96
Djamba	1	1	5	79
Total	4	4	15	228

Le simple concubinage est quasi inexistant. Un seul cas a été rencontré lors de l'enquête.

[106] okito : héritier, successeur ; sango : héritage.

Tableau 19: Dik'a Lole. Situation matrimoniale des hommes adultes en 1960

Village	Célibataire	Concubinage	Monogamse	Polygames	2 Fe.	3 Fe.	4 Fe.	5 Fe.	Total
Djamba	13	-	43	17	15	2	-	-	73
Dungu	14 (a)	1	28	25	14	7	2	2	68
Diembo	6	-	19	13	9	2	-	2	38
Total	33	1	90	55	38	11	2	4	179

(a) Des 14 célibataires du village de Dungu:
2 sont à la recherche de valeurs dotales pour se marier ;
4 sont atteints d'une déficience physique ou mentale ;
2 sont vagabonds (*yeekodi* ou *yeekeeko*);
1 est connu comme voleur ;
1 a été autrefois maudit par son père ;
3 ont gaspillé les biens hérités soit par des jeux de hasard soit en fréquentant des femmes ;
1 est devenu très pauvre: 3 épouses successives sont décédées chez lui.

Le nombre de célibataires est assez élévé. Plus de 18% des hommes ne sont pas mariés. Il s'agit soit de jeunes gens, qui n'ont pas pu réunir une dot, soit d'hommes plus âgés atteints d'une ou autre déficience physique ou qui ont fait preuve d'un caractère instable ou difficile. Il est à noter que des frères ne se marient pas nécessairement selon leur rang d'âge. Il n'est pas rare qu'un cadet se marie avant son frère aîné.

La polygénie est relativement limitée. Seuls six individus ont épousé quatre femmes ou plus. Par contre le groupe d'hommes, qui ont épousé deux femmes est assez important (21%).

Le nombre d'épouses n'est pas nécessairement en rapport avec le prestige et l'importance d'un homme. Souvent les hommes, qui contractent des mariages ultérieurs, épousent des veuves ou des divorcées. Ils préféraient pareille union à un mariage avec une jeune fille, qui n'a pas encore fait preuve de ses qualités comme ménagère ou comme cultivatrice.

Les règles d'exogamie seront exposées plus en détail en rapport avec le système de parenté. Notons déjà ici que le mariage n'est permis entre deux personnes qui connaissent leur relation de parenté en quelque ligne que ce soit. En ligne maternelle (MeMe) ou en ligne mixte (MePe ou PeMe) la mémoire généalogique atteint en profondeur rarement cinq générations. Normalement elle varie de trois à quatre générations.

Les Tetela n'auraient pas de terme spécifique pour le concept inceste. Ils parlent de détruire le sang ou de détruire la famille. En cas d'inceste le coupable est expulsé du groupe et on croit, (on admet) qu'il sera frappé par des sanctions surnaturelles : paralysie, folie, mort. Aucune sanction n'est

prise contre la femme mais on prétend qu'elle mourra de honte (*nsonyi*).

Le nombre de mariages avec des femmes originaires de la tribu ou originaires du même village est particulièrement élévé. (tableau 20) L'endogamie atteint respectivement les pourcentages suivants pour les villages de Djamba, Dungu et Diembo: dans l'entité mondja: 68% ; dans la tribu: 48% ; dans le village: 31%[107]

Tableau 20: Mariage: Choix de l'épouse

	Villages									Total	
	Djamba			Dungu			Diembo				
dans l'entité Mondja	53			72			32			157	
(1) la tribu Penge		1			13			10			24
(2) la tribu Okandjo		5			4			-			9
(3) la tribu Watambolo		7			5			3			15
(4) la tribu Lole		40			50			19			109
soit dans les villages:											
Djamba			26			7			3		
Dungu			9			37			6		
Diembo			4			3			7		
Kalema			1			1			3		
Yuka			-			2			-		
hors de l'entité Mondja	26			24			21			71	
soit dans les tribus											
Engo		-			-			3			3
Oduku		3			2			3			8

[107] La situation d'une femme mariée dans son propre village diffère nettement de celle d'une femme mariée dans une autre localité. La première verra journellement les membres de sa famille, qui l'aideront si nécessaire. En cas de difficultés avec le mari les parents de la femme interviendront soit en conseillant leur fille quand celle-ci est en tort soit en réprimandant leur gendre qui se conduit mal. Il paraît que ces interventions ne contribuent pas toujours à la stabilité du mariage et que le Tetela préfère en principe l'union avec une femme originaire d'un autre village ou d'un autre hameau.

Nkoi		8			6			3			17
Djundu		2			8			6			16
Ewango		-			1			1			2
Lombo		-			-			2			2
Yanga		-			-			3			3
Okolo		1			2			-			3
Autres		12			5			-			17
	79			96			53			228	

Les déclarations de mes informateurs ne correspondent cependant pas au chiffre cité concernant le nombre de mariages dans le village. Ils prétendent que les jeunes gens marient rarement une femme du village. Tous les gens d'un même village se connaissent bien. Les jeunes hommes sont donc bien au courant des défauts des filles de leur hameau. "*Tocukake waadi longelo; kotocuke lawo'ja.* N'épouse pas une femme de ton village; épouse une d'un autre village, conseille un dicton mondja" (Jacobs 1962,88).

Le mariage tetela donne en principe naissance à une union stable, à un état essentiellement permanent. N'empêche que le divorce est admis. Les chiffres suivants, bien que restant probablement en dessous de la réalité, reflètent assez bien la situation de fait.

Nombre total	Diembo	Dungu	Total
hommes mariés	32	53	85
hommes divorcés	21	29	50
femmes répudiées par les hommes divorcés	25	56	81

Le divorce est désapprouvé dans une certaine mesure par l'opinion publique ; la femme qui a causé plusieurs divorces consécutifs fait l'objet de railleries.

Le mariage est en principe virilocal, c.à d. la femme vient se fixer au village du mari. Lors de l'enquête deux unions uxorilocales ont été rencontrées.[108] Elles sont dues à des circonstances particulières. Dans le premier cas les époux avaient perdu plusieurs enfants au village du mari ; dans l'autre cas la femme avait été accusée de sorcellerie au village de l'époux.

[108] Si un homme vient résider au village de son épouse, il y sera très bien accueilli et y sera considéré comme un enfant adoptif (ona yaanyi); il perdra cependant toute considération et toute estime dans son propre village, parce qu'íl a transgressé la coutume qui exige que tout homme demeure dans son village d'origine.

Généralement les fils habitent le village de leur père, même après leur mariage. Les quelques cas d'avunculocalité rencontrés constituent plutôt des exceptions. Quelquefois l'enfant suit sa mère au village du mari de celle-ci. L*'ôna waadi,* l'enfant de l'épouse, peut y être appelé à la succession de son beau-père.

B. Les époux (*ancukanyi*, sing. *oncukanyi*): l'époux (*omi*), l'épouse (*waadi*), les enfants (*ana*, sing. *ona*)

Comme il a été dit ci-dessus, le mariage tetela donne, en principe, lieu à une union stable, qui remplit une fonction sexuelle et affectueuse. Le mariage suppose au moins l'absence d'antipathies entre les conjoints. Si les tempéraments des époux ne s'accordent pas,on arrivera assez vite à un divorce.

Les époux doivent s'aimer mais leur affection ne s'exprime que rarement en public. Un respect mutuel doit régir les rapports entre les conjoints. Le mari ne parlera jamais devant des tiers des qualités et des défauts sexuels de sa partenaire. Une telle chose constituerait déjà un manque de respect grave. Par contre l'indiscrétion de la femme à ce sujet ne serait pas une lourde faute. Il paraît même que les femmes mondja commentent parfois entre elles les défauts et les qualités de leurs maris dans ce domaine. L'affection mutuelle entre conjoints s'exprime e.a. par le soin avec lequel ils remplissent leurs devoirs réciproques. Une épouse, par exemple, qui ne soigne plus ses repas, fait preuve de peu d'amour pour son mari. De même l'époux ne peut critiquer la nourriture que sa femme lui prépare. En outre il doit de temps à autre remettre un petit cadeau à son épouse ; de plus il doit éviter tout fait qui couvrirait sa femme de honte. Celle-ci pourra réclamer le divorce contre son mari voleur, mendiant, profiteur (*esolo*), pique-assiette ou ivrogne.

Par le mariage s'établit une entité économique assez complète et quasi autonome. La distribution du travail entre les époux est complémentaire: le mari s'occupe e.a. de l'abattage des champs en forêt, de la chasse, de la production de vin de palme, de la construction des cases; la femme sème et plante les champs, en récolte le produit, prépare la nourriture, a la charge des jeunes enfants, fait la cueillette de plantes et insectes comestibles et éventuellement à l'occasion distille de l'eau de vie (alcool). C'est elle aussi qui s'occupe de l'achèvement des cases en préparant le mortier et en appliquant le pisé sur la charpente, l'ossature de la case.

L'homme mondja ne vivra que péniblement s'il n'a pas de femme pour effectuer les travaux complémentaires aux siens. Le célibataire qui n'a pas pu s'attacher à une entité nucléaire d'un frère, soeur ou patron, même une vie bien dure, toujours à la recherche d'aide d'une soeur ou d'une nièce, qui pourrait s'occuper de lui. Plusieurs dictons font allusion à la situation précaire du célibataire.

- "*Mpoke ka jese kalombolaka onyemba.* Le pot de feuilles de manioc que lèche le célibataire". Les légumes constituent un plat peu apprécié.
- "*Sole hakite lak'oonyemba* (Hagendorens s.d., n. 1265, 2294). Les moineaux ne s'abattent pas chez le célibataire".
- "*Onto laha lawadi, ko nomba ocimba*? (Jacobs 1962, 90). Celui qui n'a pas de femme, peut-il demander l'*ocimba*/la partie supplémentaire pour le mari après le partage de la nourriture".
- "*Onto laha wadi hakoombe dikolo*. L'homme sans femme, ne te nourrit pas le soir. Il n'a rien à te donner".[109]

Les biens que mari et femme produisent seront consommés en commun. L'entité conjugale possède ainsi une assez grande autonomie économique; elle couvre ses besoins essentiels et essaie même de produire un surplus de nourriture qui, cédé au commerce local, permet l'acquisition de certains articles qui ne sont pas produits par chaque ménage : du sel, de la poterie, des objets forgés ou l'achat d'articles européens, par exemple une pièce de tissu imprimé, une chemise ou un veston. Après ces achats, le paiement de taxes et impôts et le versement de dons traditionnels, il restera peut-être encore un peu d'argent. Théoriquement le mari dispose du revenu provenant de l'activité économique de l'épouse mais en fait le surplus sera partagé entre les époux compte tenu de la part de travail de chaque conjoint dans la production des biens qui ont permis d'accumuler le surplus.

Dans le mariage mondja la procréation constitue un facteur aussi important que le respect et l'affection mutuelle et la coopération économique entre les époux. Le Mondja espère que le mariage lui permet d'avoir des enfants qui assureront à leur tour la continuation du lignage. Mourir sans descendance est un des plus grands malheurs qui puisse arriver à l'homme mondja. Si l'épouse ne met pas d'enfants au monde, elle ne réalise pas, bien

[109] Voir aussi: Onyemba hatombe la nkoi. Le célibataire ne sort avec (la peau) du léopard. Le célibataire n'est jamais anobli (Hagendorens s.d., no 1904. - Tosami toonyimba ma dyenje. La petite quantité de millet du célibataire a une très bonne odeur. Pour le pauvre célibataire même les petites quantités de nourriture sont précieuses (Jacobs 1962, 84).

qu'elle travaille et rende des services, les fins pour lesquelles furent versés les paiements de mariage.
- "*Dikondo anyuko hacike pekele, koko nde ntonga mpoko.* En s'écroulant le bananier laisse sa souche qui engendra des rejetons". Que le défunt laisse à sa mort un rejeton, voilà ce qui est bien (Nyeme Tese 1969.1970, 12 note.4 ; Hagendorens s.d., 206 bis et Derolez 2001-2005, 15, 42, 6 º et n 10).

Il est à noter que la période de deuil que l'époux (l'épouse) survivant doit observer lors du décès de sa conjointe (son conjoint) est bien plus longue que lors du décès d'un membre de sa propre famille, par exemple la mère, le père, une soeur ou un frère. Le survivant doit s'acquitter de diverses obligations afin de pouvoir enlever le *dinga* (*minya dinga*), le lien créé par la mort de la femme (ou du mari).

Cette longue période de deuil donne-t-elle l'occasion de règler:
- la succession du mari c.à.d. la désignation de l'héritier principal,
- le remplacement éventuel de la femme décédée,
- le remariage éventuel de la veuve dans la famille du défunt?

Comme chez beaucoup d'autres peuples d'Afrique, l'enfant mondja appartient à la famille du mari de sa mère. Les paiements de mariage (*mbo ya cuki*) font de l'homme qui a effectué ces paiements, le père de tous les enfants nés de la femme pour laquelle ces versements ont été acceptés, qu'il soit ou non leur géniteur. Ainsi un homme qui est impuissant ou qui n'a jamais eu de rapports avec une femme, peut être le père d'un enfant pour la mère duquel il a fourni les paiements de mariage.

C'est dans la famille restreinte, la communauté domestique, que les enfants reçoivent leur éducation de base. Les parents apprennent à leurs enfants à parler et leur font connaître la conduite à suivre à l'égard de toute autre personne qu'ils rencontreront dans la société villageoise. Ils leur apprennent également par des proverbes, devinettes et fables quelles sont les qualités de l'homme ou de la femme idéaux. Chez ses parents, l'enfant s'initie petit à petit aux techniques qu'il devra connaître dans la vie. Le fils par exemple accompagnera son père en forêt et s'y familiarisera avec les tâches masculines. Cette éducation peut s'accompagner de petits travaux pratiques tout en aidant les parents. Les filles gardent les bébés, assistent leur mère pour rentrer la récolte des champs ou cherchent de l'eau à la source du village. Les garçons vont parfois à la chasse ou posent des pièges ; ils peuvent ainsi rapporter à leurs parents quelque menu gibier : un rat, un petit serpent ou un oiseau. Mais la mère et le père ne se trouvent pas seuls pour éduquer leurs enfants. Aussi les autres parents y contribuent pour une bonne

part ; les grands-parents, oncles et tantes par exemple. Si ceux-ci ne résident pas au même village, les enfants leur rendront visite et resteront loger chez eux pendant une période plus ou moins longue. Aussi les autres jeunes du village, qui participent aux jeux et activités journalières, jouent un rôle appréciable dans la formation et le développement de leurs compagnons.

Néanmoins ce sont la mère et le père qui ont la charge principale de pourvoir à la subsistance de leur progéniture,[110] de développer les aptitudes sociales de ces enfants et de les préparer aux tâches qu'ils devront remplir dans la société mondja. Généralement l'enfant ne trouvera que chez ses propres parents une surveillance continue ainsi qu'un apprentissage prolongé et régulier.

Les garçons recevaient-ils jadis une instruction enculturative dans un *'bush school'*? Ceci n'était probablement pas le cas. Aucune trace de rites d'initiation pour la jeunesse n'a été retrouvée. Autrefois la circoncision d'un garçon était effectuée sans cérémonie ni rituel spécial. De nos jours et ceci depuis de nombreuses années, la circoncision a généralement lieu dans un hôpital ou dispensaire local.

C. La parenté

La famille, sensu lato, constitue une entité fort importante dans la société mondja. A une personne apparentée on peut demander nourriture et hébergement, des vêtements ou de l'assistance dans un conflit. Celui qui refuse une telle demande d'aide ou d'assistance sera considéré comme un homme avare, manquant de bonté et de bienveillance; la générosité est chez les Mondja une des vertus cardinales.

- "*Otema omoo aha olelo*. Une même famille n'a pas de limites" (frontières) ; c.à.d. des biens à part (tout est quasi commun).
- "*Kamba dikambo keenyi ewoto*. Mêlé dans une palabre on reconnaît ceux qui sont de ta parenté".[111]

Par contre on n'attend aucune aide de ceux qui ne sont pas des membres de la parenté :

- "*Onto laha nyo ko lolombo*? 'Peut-on demander quelque chose à celle qui

[110] Woonju wa dikenda ko nsonyi ya nyango la sshe. L'enfant maigre est une honte pour ses père et mère.

[111] Jacobs 1962, 89. En tout cas on évitera de porter préjudice à un parent. - Nkoi ha'ndaka laawondo. Le léopard ne prend pas le serval (ils sont frères) – on ne fait pas de tort à sa parenté. (Hagendorens s.d., n° 1469).

n'est pas ta mère ?" (Jacobs 1962, 88).
Aucune compensation ni contre-don, ni contre-prestation ne seront exigés pour cette aide ou collaboration à l'égard d'un parent. Ceci sera bien le cas entre deux personnes liées par un pacte d'amitié (Derolez 2001-2005, 32).

On se rend encore mieux compte de l'importance de cette solidarité familiale quand on se rappelle la situation malheureuse de l'enfant orphelin de père et mère et n'ayant pas d'autres parents.[112]
- "*On'ecike heene onto loontate njala :* Personne ne s'occupe d'apaiser la faim d'un orphelin" (Jacobs 1962, 88).
- "*On'ecike hakine okama*. L'orphelin ne refuse pas la boulette" (Hagendorens 1976, n° 2165).

Seront maintenant examinées plus ou moins en détail, les relations entre parents dans un groupe familial. Cet examen s'effectuera en se référant à quelques termes de parenté. Ces termes reflètent en effet les rapports, les relations entre les personnes concernées.

La terminologie de parenté mondja comprend une vingtaine de termes.

a. Les consanguins
(1) *Sshe* 'le père'
Le père et ses frères sont désignés par un même terme. Le fils doit obéissance et respect à tous ses pères.
- "*Nkosh'e sho ko sho*. Un cadet de ton père est également ton père" (Jacobs 1962, 90). Mais le Mondja ne doit pas plus de respect au frère aîné de son père qu'à son propre père.
Pour donner des précisions des termes descriptifs peuvent être employés par exemple:
- *nkose a sshe*. 'Le cadet du père'.
- *enondo a sshe.* 'L'aîné du père'.

Le père peut frapper son fils, qui lui a manqué d'égard. Il peut éventuellement maudire cet enfant[113] et il paraît que les effets de cette

[112] Le récit d'Onecike dans Jacobs 1959b, 165-168.
[113] Onto lakawaloke ocii w'oonyemba, kaanga waadi wa sango woolo. A l'homme qu'on a maudit pour qu'il reste célibataire, il est même difficile d'obtenir une femme par héritage (Hagendorens s.d., n° 1861). Yuhe Samangwa, chef des Djundu aurait maudit son fils Olamba, qui avait eu des relations sexuelles avec une des épouses du chef, notamment avec la femme Kombe fille d'Osatu. Au décès de Yuhe, Olamba lui succéda mais il fut destitué après quelque temps. Suite à la dite malédiction il devint vagabond.

malédiction ne peuvent être combattus par des pratiques magiques.
Mais en général le Mondja ne donne pas à ses enfants une éducation sévère et se montre assez indulgent envers eux et les punit rarement.
- '*Waale akomola ona, ko nganji l'ootema*. Même quand un parent frappe son enfant, il garde l'affection dans son cœur" (Hagendorens s.d., n° 2413).

A des moments importants de la vie, le père peut aussi bénir ses enfants. En outre, il n'ignore pas que par ses libéralités il acquiert plus d'ascendant sur ses fils. Son épouse ne manquera pas en temps opportun à le rappeler à son devoir de contribuer largement aux paiements de mariage de leur fils devenu adulte.
- "*Ona onyemba ete nsonyi ka sshe*. "Le fils (restant) célibataire est une honte pour son père".

Un sentiment d'obéissance assez craintive, le respect et la dépendance caractérisent ainsi l'attitude à l'égard des pères. Lors des danses, le Mondja se détournera de ces parents et il ne leur montrera que le dos. Si le fils a tué une bête, il devra la découper en présence de son père, qui en effectuera le partage, sinon il risque de voir que le père refuse sa part. De même quand à l'occasion d'une chasse collective le fils a reçu un morceau de gibier, il l'apportera à son père en vue du partage entre les parents restés au village.

D'autre part les droits d'héritage, comme nous le verrons plus loin, ne sont en principe attribués aux enfants que dans le lignage de leur père. Ils ont bien certains droits dans le lignage de leur mère, mais les enfants sont généralement poussés vers le foyer de leur père et vers son lignage par des intérêts sociaux et économiques.

Les liens entre une personne et sa famille paternelle semblent persister, même si cette personne s'incorpore dans un autre groupe, par exemple par adoption.
- "*Hawoshishaka wooto walokomba*. On ne perd pas la parenté du komba, de l'assiette".
- "*Wooto mindo a dwe*. La parenté est une tache au genou".
Les liens de parenté sont indestructibles (Jacobs 1955, 276 et Hagendorens, s.d., n° 2554 voir aussi n° 497 et 498.).

L'enfant adoptif (*ona yaanyi*) peut toujours quitter le hameau de ses parents adoptifs et revenir dans le hameau natal. De même l*'ona waadi*, qui accompagna sa mère au village du second mari de celle-ci, peut toujours quitter son beau-père (Ma Me) et retourner chez ses parents paternels.

Chez les Mondja la parenté est ainsi basée sur le principe de

descendance patrilinéaire; la filiation est en principe fondée sur l'ascendance paternelle; c.à.d. elle est tracée par la lignée paternelle.

Envers ses filles le père observe une certaine réserve sexuelle. Le père voit moins ses filles que ses fils. Au moment de son mariage, le père donnera bien des conseils à sa fille, notamment au cours des exhortations solennelles prononcées lors de la remise des paiements de mariage (Derolez 2001-2005, 15, 68).

Aussi la soeur du père (*sshe nkadi*) est considérée comme un père, 'un père femelle' (*sshe watto* ou *sshe ka omoto-sshekawomoto*).[114]

Le rôle important de la tante paternelle dans la famille mondja n'a que rarement été relevé. Son consentement est demandé pour le mariage du neveu ou de la nièce. Elle bénit sa nièce avant le mariage de celle-ci afin que l'union soit féconde. Aussi pour le partage des paiements de mariage reçus, la tante paternelle doit être consultée. Craignant sa malédiction on évite de la mécontenter.

(2) *Nyango.* 'La mère'.

Un même terme est employé pour désigner la mère et ses soeurs. Eventuellement on employera le mot *nyango nkadi*, soeur de la mère, pour désigner une tante maternelle.

Pour distinguer la mère réelle des mères classificatoires on emploie parfois les termes :

- *omboci a omoto* (de naître) ;
- *waale a omoto* (d'accoucher);
- *waale watto*.

Le Mondja peut donc avoir plusieurs mères et leurs enfants sont aussi ses frères et soeurs. Une femme traite de manière identique ses propres enfants et les enfants de sa soeur ou de son frère. Le fils doit obéissance à sa mère et doit l'aider en toute circonstance.

- "*Onto ko hoombe nyango* ? Quel homme ne vient pas en aide à sa mère ?" (Jacobs 1962, 87).

Mais le sentiment de dépendance et d'amour filial pour la mère n'est pas exclusivement réservé à la mère biologique, mais ses soeurs y participent

[114] Le fait d'appeler la soeur du père 'père femelle' indique qu'une femme est considérée comme ayant la même relation sociale avec le fils de son frère qu'un père avec son fils. Il est plus exact, cependant, de dire que la soeur du père est considérée comme un parent de la même sorte qu'un frère du père, avec les qualifications qui résultent de la différence de sexe. (Radcliffe – Brown et Forde 1953, 31).

également.

La mère aide son fils dans le choix d'une épouse, approuve ou désapprouve ses liaisons et critique ses infidélités conjugales. La mère peut proférer des insultes sexuelles si son fils se montre désobéissant.

'Tourner le derrière à quelqu'un' (*culamee onto*) est la façon propre aux parents (surtout les mères) de maudire leurs enfants particulièrement désobéissants. Le derrière, surtout de la femme, est assimilé à la vie qui en provient (Nyeme Tese 1975, 35).

Si la mère a le franc parler en matière sexuelle avec son fils, ce dernier doit observer ici une grande réserve envers sa mère. Il doit toujours garder une certaine distance envers elle ; il ne peut par exemple pas s'asseoir sur le même siège que sa mère.

- "*Weeci heemolaka nyango.* Le guérisseur ne soigne pas sa mère, mais il fera appel à l'aide d'un collègue" (Jacobs 1954, 418). Envers sa mère il éprouve de la honte. (*nsonyi*)
- "*Hawo'ndaka nyo looseka*. On ne surprend pas sa mère avec un amant" (Jacobs 1962, 87).

Après le décès du père, le fils devient souvent le gardien de sa mère. Il arrive cependant qu'une vieille femme se voit abandonnée par ses enfants, qui la considèrent comme sorcière.[115] (*oloki* ou *nkanga doka*)

L'éducation de la fille est confieé à la mère. Les fillettes aident déjà leur maman, par exemple en gardant les bébés. Mère et fille travaillent ensemble aux champs et s'y font parfois des confidences. Entre mère et fille les sentiments d'affection s'extériorisent spontanément.

Lors du mariage de sa fille, la mère reçoit une partie des paiements de mariage, notamment *le mbodi a nsole* (sing. *losole*), la chèvre des mouchures. Ces valeurs restent en tout cas acquises à la mère et ne seront pas comptabilisées avec les paiements de mariage effectués pour la mère elle-même. Une mère n' est en effet pas dotée avec les valeurs versées pour sa fille.

Aussi le frère de la mère est considéré comme une mère, 'une mère mâle', *nyango mpami*. Ci-dessous on parlera des relations particulières entre

[115] Une femme en vieillissant baisse souvent dans l'estime de son entourage. Elle ne partage nullement la renommée des vieillards qui tirent parti de leur réputation d'hommes sages et experts. La crainte de sorcellerie domine une bonne partie de la vie des Mondja. - Empalanga waankanga wangelo. Les vieillards possesseurs du village. - Ekumanyi wee kooleka ekama, wee hooleke amunyi. Le vieillard, même si tu le surpasses en boules (richesse, etc.) tu ne le surpasses pas en rides (sagesse, expérience). (Hagendorens, s.d., n° 338).

l'oncle maternel (FrMe) et le neveu maternel (Fs Sr). Notons déjà ici que la coopération obligatoire – l'oncle maternel doit assistance à son neveu – peut entrer en conflit avec la coopération plus spontanée existant entre les membres du groupe paternel de l'oncle – l'oncle sera plus enclin à aider ses propres fils, malgré l'intervention persévérante de sa soeur, la mère du neveu.

Il n'y a pas de termes spéciaux pour désigner les différentes catégories d'oncles maternels; tous sont des oncles maternels.
Les termes père et mère peuvent être employés pour s'adresser à toute personne plus âgée.
(3) Enfant (*ona*) ; fille (*ona omoto*) et fils (*ona mpami*)
(4) Frère (*onaango la mpami*) soeur (*onaango la omoto*)

Quand le Mondja ne désire pas exprimer la différence d'âge, il peut employer le terme général, *onaango*, pour désigner le frère ou la soeur ou les enfants de la soeur de la mère ou du frère de son père. Le mot *ndete* est parfois employé pour désigner le frère ou la soeur plus âgé (e). Aussi le mot *nkadiyo* (pl. *ankadiyo*) ésigne une frère ou une sœur p.e. dans le dicton: *'Nkadiyo ohomba mete/*on a vraiement besoin d'un frère'.

Une certaine réserve marque le comportement du frère envers sa soeur. A partir de la puberté frère et soeur logent dans des cases séparées et le frère ne se promène plus seul avec sa soeur. Il n'empêche que la soeur peut être l'intermédiaire dans les affaires de coeur de son frère. D'une certaine façon la soeur peut se trouver plus proche de son frère qu'une femme de son mari. La soeur peut par exemple être appelée comme arbitre pour arranger une contestation entre son fils et son frère. Si le frère est gravement malade, la soeur ne le quittera pas contrairement à l'épouse qui aura peur d'être accusée d'avoir causé la mort de son mari. Durant toute leur vie les frères doivent s'entraider.
- "*Ka sho hawooshimbaka onanyo*. Ce qui est au père on le refuse pas au frère" (Hagendorens s.d., no 575.) Les biens du père sont ceux de tous les enfants
- "*Onanyo asesa nyama ko otema angenangena*. Quand ton frère dépèce la bête ton coeur est heureux". De son frère on attend de l'aide.
- "*Onyinyo l'aanja, ko wee l'oonto lo loodu* ? Si ton frère est à l'extérieur, as-tu quelqu'un dans la maison?" Si tu n'aides pas ton frère, qui t'aidera plus tard dans la misère? (Hagendorens, s.d., n° 2157 et n° 1913).

Il paraît qu'íl existe entre les enfants de mères différentes (*ana sshe onto* – enfants de même père mais d'une autre mère) une certaine méfiance et

que les enfants de même mère (*ana nyango*) s'aiment plus intimement.
- "*Onto loladi lawe k'oona nyo; la weedi k'oona ssho*. Celui que tu héberges, c'est ton frère utérin". (celui que tu laisses) ailleurs, c'est ton frère consanguin.
Ou :
- "*Loladi lawe ko ona nyo, weedi a loshi ko ona ssho*. Celui qui demeure avec toi, c'est ton frère de sang (utérin), de l'autre côté de la rivière c'est le fils de ton père (demi-frère)"
- "*Hawolongola dikumbe dyoona ssho*. On ne décharge pas le petit panier de l'enfant de son père". Ceci indique la méfiance qui existe entre les enfants de mères différentes (Hagendorens s.d., n° 1874, 860 et 506 et Jacobs 1955, 273.)
Après le décès du père, le Mondja peut faire appel à l'aide de son frère aîné maternel quand il veut se marier mais lors du mariage de la soeur seul le frère aîné paternel règlera cette affaire.
(5) *Enondo – nkose* (aîné – cadet)

A l'intérieur de sa génération le statut d'une personne est en principe défini par l'âge. L'aînesse biologique constitue en effet dans le cadre de la famille un rôle important. Tout comme un membre d'une génération inférieure doit du respect à ceux de la génération supérieure in casu à ceux de la génération des pères et mères, le frère cadet doit traiter avec respect son frère aîné. Parmi ses frères réels et classificatoires le cadet doit respecter comme un père son frère aîné, c.à.d. ici né avant lui (de Heusch 1954a, 1014).

Le frère aîné peut aider son père dans la formation et l'éducation des cadets. Le cadet aura de l'admiration pour son aîné et lui rendra quelques services. Quand ils sont encore jeunes, l'aîné peut demander au cadet de l'aider dans l'exécution d'un travail quelconque. Un dicton nous avertit toutefois que "*Nkose kema mfumbe kenondo wande.* Le frère cadet n'est pas ton esclave". Le frère cadet peut emprunter des biens à son aîné qui, lui, ne fera que rarement le contraire. L'eau d'une rivière ne retourne pas en amont mais descend toujours en aval, nous dit un dicton, c.à.d. l'aîné doit être assez généreux envers son frère cadet.

Seulement dans la perspective hiérarchique l'aînesse en quelque sorte fictive joue un rôle important comme principe de classement social des lignages et des sections de lignages. La section issue du fils aîné l'emportera sur les descendants du fils cadet. Mais en matière de succession les enfants du frère aîné n'ont aucune prééminence sur les enfants du cadet. En principe

le fils aîné sera appelé à succéder à son propre père.
-"*Ona enondo kakitaka sshe.* L'enfant aîné succède à son père" (Jacobs 1962, 88) mais ce dicton n'a qu'une portée fort relative; le système successoral tetela est en effet assez souple et le choix de l'héritier principal n'est pas réglé d'une façon rigide (Derolez 2001-2005, 19,17 à 19).

Parfois on parlera de *'nkose* (*ka*) *homeelo'* pour désigner le benjamin de la famille. Le mot *waakunyi* est aussi employé pour indiquer le frère (ou la soeur) plus jeune.
(6) *Nce* (grand-parent).

Si des termes différents sont employés pour désigner le frère de la mère (nyango mpami) et la soeur du père (sshe nkadi) un même terme désigne le grand-père, la grand-mère et leurs frères et soeurs : nce.

Les oncles maternels du père et de la mère sont tous des grands-pères. Pour donner des précisions des termes descriptifs peuvent être employés:
nce ka mpami 'grand-père'
nce ka omoto 'grand-mère'
onaango nce la mpami 'grand-oncle'
onaango nce la omoto 'grand-tante'
Onkana 'petit enfant'
(7) *onkana.* Un même terme désigne les petits-enfants.
Les relations entre grands-parents et petits-enfants sont plus souples et amicales qu'entre parents et enfants. Les grands-parents sont beaucoup plus indulgents que les parents envers les enfants.
- *Onkana ndeka ona nganji.* 'Le petit-fils dépasse le fils en affection', nous dit un dicton.
- *Onkana oma laka ncende dikunju ok'ootete.* 'Le petit-fils (rentrant) de chez son grand-père (a) le ventre gros comme un panier' (Hagendorens s.d., n° 1680). Le petit-fils est en effet gâté par son grand-père.
- *Onkana loleki ona nganji la lee ncende.* 'Le petit-fils qui est plus cher au grand-père que son propre fils' (Hagendorens s.d., n° 1793).
- *Onkana halele ncende, koko ncende hoolange lokoto*. 'Le petit-fils ne pleure pas son grand-père, mais le grand-père ne veut pas qu'on insulte l'enfant' (Hagendorens s.d., n° 1792).
Le petit-fils est souvent le *ndoi*, l'homonyme de son grand-père. Dans la famille les petits-enfants remplaceront d'une certaine façon les grands-parents suite à la coutume de donner à l'enfant le nom d'un de ses grands-parents. Le grand-parent continue ainsi à vivre dans l'enfant à qui on a donné

son nom. Bien que les petits-enfants n'observent pas envers leurs grands-parents la même retenue qu'envers leurs parents, je ne crois cependant pas qu'on peut parler ici d'un *joking relationship*. La liberté de plaisanter avec les grands-parents est en effet assez limitée. On ne parlera pas ici de shekeseke, de railleries qui ne sont permises qu'entre personnes d'une même classe d'âgé et qui n'ont aucune forme de retenue ou de réserve à observer.
(8) *Ncecee* 'arrière grand-parent' ;
(9) *Kanola* 'arrière petit-enfant' ;
(10) *Asheeso* 'nos ancêtres' ;
(11) *Ohhyo* 'neveu maternel'.

Comme il a été dit ci-dessus, une femme traite de manière identique les enfants de sa soeur ou de son frère et ses propres enfants ; tous sont ses ana, ses enfants. Aussi l'homme mondja considère les enfants de ses frères comme ses enfants, mais il appelle les enfants de sa soeur *ohhyo*.

Comme la plupart des sociétés patrilinéaires les Mondja tiennent aussi compte à quelques titres des parents maternels. Le neveu maternel est même le créancier permanent et l'héritier partiel de ses oncles maternels. (FrMe). L'oncle maternel doit aider son neveu à trouver des biens de mariage ; le neveu peut s'emparer d'une chèvre appartenant à son oncle maternel (de Heusch 1955b, 1012).
- "*Ohhyo nkoi nkeende.* Le neveu maternel est un léopard", c.à.d. un chef.
Le dit droit est basé sur le fait que parmi les biens de l'oncle se trouvent les paiements de mariage qui ont été effectués pour la mère du neveu.

A remarquer que le neveu ne doit nullement rembourser ces valeurs à l'oncle en cas de divorce ou de décès de la femme. (Ceci serait bien le cas chez certaines tribus songye). De même tout ce que les neveux ont donné à leur oncle maternel ne doit jamais être rendu. Lors du décès de l'oncle maternel, le neveu reçoit des valeurs, un souvenir (*omindu*) du défunt.

Le neveu a en outre le privilège de venir habiter près de son oncle et s'il le fait, il prend préséance sur les jeunes enfants de l'oncle. Ceux-ci le considéront comme un frère cadet de leur père et comme son héritier éventuel. Dans ce cas le cousin croisé patrilatéral, c.à.d. le neveu maternel du père d'Ego est classé dans une génération supérieure; il est quasi identifié à un père. Ego est donc enfant par rapport à ses cousins croisés patrilatéraux, mais ses cousins matrilatéraux sont ses enfants.

Ego appelera la fille de la soeur de son père *ohhyo wa mbapa* (la nièce maternelle de mon père) mais après le décès de sa tante paternelle il appellera cette cousine *nyomi*, ma mère. Ce système de parenté s'approche-t-

il du type Crow ?[116] Il est probable que ce système de parenté où une assez grande importance est attachée au groupe de la mère, est en rapport avec le nombre élevé de mariages endogamiques. Chez les Mondja la famille maternelle n'est pas un groupe de parents géographiquement éloignés avec qui Ego entretient des contacts peu fréquents ; bien au contraire il n'est pas exceptionnel que la famille maternelle participe à la vie journalière d'*Ego*.

Il arrive qu'un neveu maternel soit désigné pour reprendre la succession de son oncle, ce qui suppose que l'ohhyo vient résider au village du défunt et qu'il s'intègre dans le lignage de son oncle. En général les villageois n'aiment guère ce choix. Ils craignent en effet que le neveu maternel quitte le hameau de son oncle, quelques années après le décès de celui-ci, pour retourner au village natal.

Termes de parenté avec le possessif :
Le terme précède la racine du possessif (Jacobs 1964b, 82-83) ;

sshomi	mon père	nyomi	ma mère
ssho	ton père	nyo	ta mère
sshende	son père	nyango	sa mère
ssheso	notre père	nyangeso	notre mère
sshenyo	votre père	nyangenyo	votre mère
sshewo	leur père	nyangewo	leur mère
omemi	mon époux		
omende	son époux		
omeso	notre époux		
onami	mon enfant		
onee	ton enfant		
onande	leur enfant (anande leurs enfants)		
onaso	notre enfant		
wadyemi	mon épouse		
wadyende	son épouse		
okilaami		mon beau-père (okilo-wámi)	
akilaande		ses beaux-pères	
akilaami		mes beaux-pères	

[116] Ce système de parenté serait assez typique pour une société bilinéaire.

b. Les affins – les parents par alliance

Si dans le groupe des parents la coopération et l'entraide sont d'usage, dans le groupe des affins la coopération est plus calculée et inégale. Le gendre doit fournir des prestations à ses beaux-parents, qui ne les lui rendent pas. N'ont-ils pas donné leur fille en mariage ?

- "*Ekamb'ookilo hakwee, k'aatene okongo*. (Au) champ du beau-père, tu ne te lèves pas (tu travailles toujours) et te brises le dos" (Hagendorens s.d., n° 309). Les rapports entre affins sont marqués d'une grande réserve, e.a. destinée à éviter des frictions toujours possibles.

(1) *Okilo*[117]: Ce terme désigne aussi bien le beau-père, la belle mère, que le gendre, la bru ou le beau-frère et la belle-soeur plus âgés. Les relations entre okilo se caractérisent par une attitude respectueuse, attitude qui mène même à un certain évitement entre le gendre et sa belle-mère. Ceux-ci ne se regardent pas en se saluant ou s'écartent du sentier quand ils se croisent.

- "*Okilo dyoombo oloki*. L'*okilo* est comme le tombeau d'un sorcier, donc un endroit qu'on évite".
- "*Okilo amboleka woto nkangi* (Jacobs 1954, 422). L'okilo dépasse les parents en respect". On doit montrer plus d'affection envers les parents de l'épouse qu'envers ses propres parents.
- "*Akenyaka lookilo weenye* ? Peut-on danser avec son okilo?" (Jacobs 1962, 88).
- "*Ote w'ookilo hawoosalaka nshidi*. On ne cherche pas de poux sur la tête du beau-père". Le gendre doit en effet le respecter (Hagendorenss.d., n° 2250).

On doit toujours observer une certaine réserve envers les parents par alliance et en premier lieu envers son beau-père. Aussi le Mondja ne se baigne jamais ensemble avec le père de sa femme, bien que celle-ci peut se baigner en présence de sa belle-mère. De même le gendre ne prendra ses repas en présence de son beau-père sauf s'il entretient des relations amicales avec ce dernier, par exemple après de nombreuses années d'alliance. Si le beau-père se trouve haut dans un palmier, par exemple pour y couper des noix de palme, le gendre évitera de venir dans les environs.

- "*Lele lotoko, hooke anto nsonyi* (Jacobs 1954, 412). Lui, qui se trouve haut dans un palmier, ne se gêne pas pour les spectateurs eventuels", qui pourraient jeter un regard indiscret en dessous de son pagne.

---

[117] Kila (s'abstenir) parce qu'on doit s'abstenir de tout mal envers lui, de rire de lui, de le toucher etc. (Hagendorens 1975, 275).

En outre la remise de valeurs dotales n'est souvent pas effectuée par le gendre même, mais bien par un intermédiare, soit un parent ou un ami. Tout mariage ou relation sexuelle entre akilo est exclu. L'adultère avec la femme du beau-père entraîne ipso facto le divorce.

- "*Leendo l'ookilo kele engeno, ete ntola okilo*. Le regard du beau-père porte malheur, que sera-ce si on injure le beau-père?" (Hagendorens s.d., n° 740)

Ni le divorce ni le décès de l'épouse n'affectent la réserve entre les affins. Une fois qu'un homme s'est marié dans une famille, il y sera toujours considéré comme gendre, même en cas de divorce.

"*Okilo hashile*. Les relations entre affins ne se dissipent pas". D'ailleurs un remariage entre les divorcés ou entre le divorcé et une remplaçante n'est pas exclu.

- "*Diwala kema osango otoi*. Le mariage n'est pas d'une fois". L'évitement entre la belle-mère et son gendre diminue avec l'âge. Il arrive qu'une femme devenue vieille aille résider près de son gendre.

(2) *Okoi* – beau-frère, belle sœur. *Okoi onango waadi*, beau-frère, frère de l'épouse (Jacobs 1954, 422).

Entre *okoi* les rapports semblent moins tendus et se caractérissent par une entraide plus ou moins amicale, mais toujours respectueuse. L'*okoi* qui succède à son père (*okilo*) sera dorénavant désigné par le terme *okilo*.

Certains parents de la femme sont donc traités avec le plus grand respect, d'autres parents peuvent être contactés plus librement. Cette distinction semble basée sur la différence de génération ainsi que sur la différence d'âge à l'intérieur d'une même génération. Ainsi le gendre témoignera du respect aux aînés de sa femme dans sa génération ainsi qu'aux affins appartenant à une génération supérieure.

La tension créée par le mariage entre le gendre et sa belle-mère existe également entre le mari et les soeurs aînées de sa femme. Tous les parents aînés de la femme ainsi que leurs épouses font donc l'objet d'une attitude déférente.

(3) *onkonanyi.* Les soeurs cadettes de la femme par contre sont désignées par le terme waadi, épouse. Elles sont en effet des épouses potentielles du mari et sont traitées comme telles. Ce dernier désignera même par le terme *onkonanyi* (rival) le mari d'une épouse potentielle par exemple d'une fille du frère de la femme.[118]

[118] Ceci est aussi le cas chez les Indanga de Bena Dibele, qui désignent par exemple le Ma Sr Fe par le mot lotonyi (rival).

(4) *waadi*. Les épouses du père, autres que la mère, sont également appelées *waadi*, épouse. Si toutefois une co-épouse de la mère a connu ego dès son jeune âge, celui-ci emploiera le terme mère pour cette femme.

Le cadet peut appeler par son nom, l'épouse de son frère aîné; n'est-elle pas une de ses épouses potentielles. Quand cette femme a des enfants dont un ou plusieurs portent déjà le nom d'*ego*, ce dernier s'adressera néanmoins à sa belle-soeur en l'appelant 'mama' par respect pour elle.

(5) *omi*. Le terme *omi*, mari, s'applique également aux frères cadets du mari. Envers tous ces *omi* la femme doit observer certaines obligations; elle doit par exemple leur fournir de la nourriture, même en cas d'absence du mari. Elle pourra aussi leur donner des conseils si ces beaux-frères sont bien plus jeunes que le mari. Le frère cadet du mari est ainsi dans une relation de plaisanterie fort atténuée avec les épouses de ses aînés, mais son épouse se comportera respectueusement avec eux. D'autre part la femme doit respecter particulièrement sa belle soeur (Sr Ma) qui a procuré les valeurs dotales avec lesquelles l'épouse a été mariée. Cette belle soeur logera par exemple dans l'habitation de la femme. L'épouse fera aussi remettre des dons (jese) aux soeurs de son mari (*om'a nkadi*). Néanmoins un dicton nous avertit que la vie en commun avec la soeur de l'époux est bien irritante.

- "*Diwala dyamonga lomankadi* (Jacobs 1962, 87). Même les relations entre *akoi* ne seraient pas dénuées d'une certaine tension et de méfiance".
- "*Okilo kele koikoi, okoi mbeende emongo*. La belle-mère (le beau-père) n'est qu'un petit léopard; la belle-soeur (le beau-frère) est un grand léopard" (Hagendorens s.d., n° 1686).
- "*To shake okoi okanga wa nemoki*. Ne donne pas un remède fortifiant à ton beau-frère plus jeune, car il sera porté à se battre si tu te disputes avec sa sœur" (Hagendorens s.d., n° 2339).

D. Groupes de descendance

La structure sociale mondja est basée sur des patrilignages segmentés et localisés; la résidence est en principe viri- et patrilocale.[119] Les lignages[120]

[119] Les Tetela, tout comme les Mongo, ne connaissent pas de clans (Vansina 1966, 85).

[120] Lignage; lignée: groupe comprenant tous ceux qui peuvent établir la parenté qui les unit en retraçant de manière précise les liens d'ascendance unilinéaire par lesquels chacun remonte au même ancêtre reconnu origine du groupe. Ce groupe est désigné par le terme lignage lorsqu'on se réfère à l'ascendance unilinéaire d'un homme et par le terme lignée lorsqu'on considère la descendance d'un ancêtre (Maquet 1954, 66).

maximaux (*nkumbo*) n'ont pas tous la même profondeur. Beaucoup dépend en effet de la présence (ou de l'absence) d'un vieillard expert dans l'historique du groupe. Chez les Mondja cette profondeur généalogique varie de six à onze générations.

Le *nkumbo* ne constitue pas toujours une entité exogamique. Ceci est, par exemple, en principe bien le cas pour les villages de Diembo et de Djambo (Lole/Mondja) ; à Dungu on compte neuf mariages à l'intérieur d'un lignage maximal. Les limites de l'entité exogamique ne semblent donc pas inaltérables; si le lien ancestral est éloigné, l'interdiction de mariage peut être ignorée ou rapportée. La majorité des membres d'un lignage maximal habite généralement le même village, mais il arrive assez souvent que quelques membres quittent ce village pour aller vivre dans une autre localité habituellement près de parents de leur mère. Ils garderont bien certains liens avec la famille paternelle mais les parents qui sont restés au village natal, seront plus étroitement liés entre eux par des liens de résidence commune. Le lignage maximal par cette résidence commune devient ainsi une entité sociale à caractère distinct. Ses membres collaborent à diverses activités, s'entraident ou participent à l'organisation de cérémonies ou de fêtes. Tout comme le village, le *nkumbo* a un nom tambouriné qui comprend souvent le nom d'un ou de plusieurs ancêtres, ou qui fait allusion à un fait historique. Quelques exemples:
Diembo: "*L'aseka Djalokole, aseka Ndju*. Les gens de Djalokole, les gens de Ndju".
Le lignage Owanga (village Djamba): "*Aseka Yangi, yo nkita Ndjua*. Les gens de Yangi, l'héritier de Ndjua".
Le lignage Loteta (village Dungu) : "*Aseka Wembokungu kalanya kenge.* Les gens de Wembokungu, (l'arbre) qui détruit les haches".[121]

Souvent les lignages maximaux se sont divisés en deux ou trois lignages minimaux (*dyooho,* pl. *aoho*). Ceux-ci n'ont pas de devise tambourinée. La responsabilité collective frappe tous les membres du dyooho; ainsi on accepte que le créancier saisisse un objet appartenant à un membre du dyooho de son débiteur. Les *ase dyooho* peuvent éventuellement contribuer aux paiements du mariage d'un de leurs parents. A certaines occasions les membres d'un *dyooho* peuvent se réunir dans un *hyoka* (pl.

[121] Les spécialistes de la langue otetela préciseront probablement certaines de mes traductions; je m'en tiens ici aux informations des autochtones.

tohoka), le bosquet d'un village abandonné, pour y invoquer les mânes des ancêtres qui y sont enterrés.

Jadis le prix du sang était versé à l'aîné du *nkumbo* de la victime; celui-ci en remettait la plus grande partie à l'aîné du lignage minimal. Actuellement l'héritier de la victime exige qu'on lui paie le *bloodwealth* mais il en abandonnera une partie entre les mains de l'aîné du *dyooho* et de l'aîné du *nkumbo*. Tous les hommes d'un *dyooho* participent au deuil d'un des leurs; en attendant le jour de l'enterrement ils s'installent près de la case du défunt. Les membres d'un *dyooho* emploient entre eux des termes de parenté; c.à.d. que chaque individu est appelé père, grand-père, fils ou petit-fils, selon la génération à laquelle il appartient. Le *dyooho* est toujours exogame. La succession a normalement lieu à l'intérieur de l'*otema*, la famille étendue. Les Mondja semblent même donner la préférence à un neveu maternel ou à un fils d'une fille, qu'à un membre du lignage minimal, appartenant à un autre *otema*, pour reprendre la succession. Les membres d'une famille étendue contribuent tous aux paiements du mariage d'un de leurs membres.

Afumba hateho loshi keema okodi (Hagendorens, s.d., no 14). 'Les fourmis *difumba* ne passent pas la rivière sans liane'; sans l'aide de ses parents, le fils ne disposera pas d'assez de valeurs pour se marier. Ceci suppose toutefois que l'entente dans la famille étendue est bonne et que le candidat-marié ne s'est pas soustrait à ses devoirs, par exemple en ne participant pas à des travaux agricoles, à la chasse ou à la pêche. Un cadet mal vu peut demeurer célibataire à vie ou voir retarder son accession au rang d'adulte (Manya 1996, 40). Aussi après son mariage le mari-donataire doit rester en bons termes avec les membres de son *otema* qui l'ont aidé; il ne peut garder les contre-dons (*jese*) de ses beaux-parents pour lui seul et il ne peut refuser de partager le butin de chasse ou le produit de la pêche avec ses parents. En outre il ne pourra accuser un de ses donateurs de sorcellerie ou d'être la cause de la stérilité de son épouse ou d'une fausse-couche. Une telle allégation mettrait immédiatement fin à la solidarité familiale. Il va de soi que les membres d'un *otema* toucheront une partie des paiements de mariage versés pour une femme appartenant à leur famille.[122]

[122] Certains lignages minimaux disposeraient d'une caisse commune, lokala ou mbo y'ana dyooho. Celle-ci est confiée à un parent honnête et sage. Des biens indivisés (chèvres, poules, valeurs offertes comme cadeaux de deuil ou de compensation) lui sont remis en consignation. Des retraits ou emprunts sont possibles pour des paiements de mariage, etc. Celui qui quitte ses parents pour se fixer ailleurs, perd sa part dans la lokala.

A remarquer que les lignages sont plus ou moins fictifs non seulement parce qu'on oublie certains chaînons mais aussi parce que les Mondja s'efforcent de dissimuler aux yeux de l'enquêteur l'origine servile des descendants d'anciens esclaves ou d'étrangers. Ceux-ci ont très rapidement été incorporés au groupe de parenté de leur maître ou de leur hôte. Ainsi peu de renseignements ont été recueillis concernant l'absorption ou l'intégration d'étrangers dans le groupe de parenté. Pourtant le nombre d'étrangers venus des tribus Yenge, Okolo et Odjangi serait assez élevé dans les villages de Yuka et de Kalema (Ngel'a Lole). En général l'installation d'étrangers (*ongendangenda*) est favorablement accueillie par les autochtones qui espèrent augmenter ainsi l'effectif du village. De larges commodités sont accordées aux nouveaux venus e.a. pour la cueillette de fruits de palme, la fabrication de vin de palme, etc.

E. Entités territoriales

(1). Le ngelo – *l'enclos*[123]

Chaque homme adulte a en principe sa propre case où il loge avec sa femme et ses enfants et où sont conservés les produits des champs dans un grenier commun (*odiko*). Autrefois la case était en forme circulaire et avait un toit conique (*yoongo*). Les parois étaient faites de lattes et de branches de palmier et de natte.

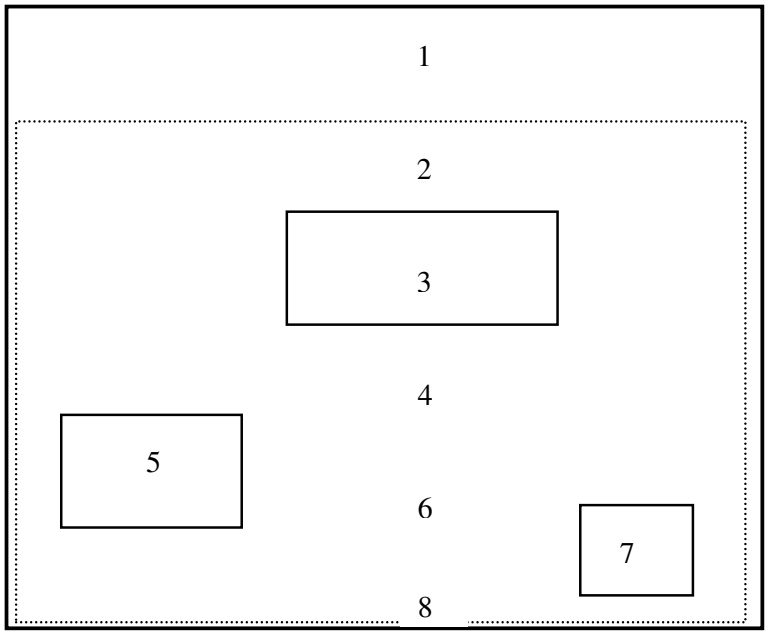
Elle a été remplacée par la case rectangulaire en pisé. Le toit en paille a généralement quatre pentes. Tout comme jadis les cases ne sont qu'à une ou deux chambres. N'oublions pas que pendant toute l'année l'homme tetela vit à l'extérieur en pleine air; son habitation ne sera son refuge que lors de pluies et d'orages et sera en outre le lieu où il passera les ténèbres nocturnes.

Le *ngelo* comprend souvent une grande case avec veranda et toitures unies (*oyomba*) ainsi qu'une ou plusieurs petites cases sans veranda (*okole*)

L'Otetela connaît encore bien d'autres termes que nkumbo, dyooho et otema, pour désigner un lignage, une famille par exemple : - divo (ou duwo) famille, tribu; - ciha (ou cuha), peuplade, branche de famille; ciha dya Yeenge: la peuplade Yenge; - difuku: souche, race; difuku dya nkumekanga: famille du chef; - wooto (owoto): parenté, famille; - dikaci: feuille, famille; sho ce dikaci otoi, nous sommes tous de la même famille; Lors du partage de gibier on dépose la part d'une famille sur une même feuille (dikaci); Un jour un lecteur plus expert dans cette terminologie donnera peut-être quelques précisions en cette matière.

[123] Ngelo: habitation avec dépendances et terres adjacentes (Wemalowa 1999, 147-149).

où on peut loger les hôtes et où on dépose des objets encombrants. Ces constructions se trouvent généralement derrière l'*oyomba* sur l'*ocimba* (ou *dihambe*). A cet emplacement derrière la grande case la femme pilonne le manioc, le riz ou le millet et y prépare les repas. Au fond de l'enclos se trouve le dyaala, le tas d'ordures où les déchets de la cuisine sont déposés. Près du *dyaala* on plante parfois quelques caféiers ou on y aménage un petit jardin. Dans certaines parcelles on rencontre sur l'ocimba encore une petite construction servant de poulailler. (*lokoto la nkoko*). Le tout est parfois entouré d'une clôture assez rudimentaire (*lokombo*).



Legende
1 *nsese*: rue, place au milieu du village
2 *seke*: cour devant la maison, donnant sur la rue
3 *oyomba*
4 *ocimba* (ou *dihambe*)
5 *okole*
6 *elondo*: place où on pile le millet, le riz etc.
7 *lokoto la nkoko*
8 *dyaala*

Quand l'homme mondja abat au début de la saison sèche le sous-bois de son futur champ, il apporte au village des rondins et autres matériaux de construction. La construction même de la case ne sera entamée qu'au cours de la saison des pluies. Une fois que le *tanga*, la charpente de maison est couvert de chaume, la femme enduira cette carcasse d'un revêtement de pisé. Il va de soi que le Mondja fera appel à des parents et des affins pour l'aider à la construction de sa case, un travail qui demande beaucoup de temps et d'efforts. "*Dikenda ha 'ke loodu keema nganji a waadi.* 'Le garçon ne se construit pas de maison s'il ne désire pas une femme" (Hagendorens s.d., n° 185).

La mère et les soeurs de la femme apporteront par exemple la terre et de l'eau pour la fabrication du pisé. Pour les remercier de cette collaboration le mari leur remettra des cadeaux. Si le mari a fait appel à des beaux-frères ou des belles-soeurs leurs prestations pourront être considérées comme faisant partie de la contre-dot (*jese*) lors d'une dissolution du mariage, tout comme les travaux effectués par le mari pour son beau-père peuvent être valorisés quand il s'agit de la construction d'une habitation. La rémunération de ces prestations est alors englobée dans les paiements de mariage (Derolez 2001-2005, 16, 59).

Si un homme a plusieurs épouses, il devra procurer une habitation à chaque femme. Il n'y a pas de situation fixe des cases en fonction du rang des épouses, mais l'habitation de la première épouse se trouve en général près du *dyaala*. En principe une nouvelle épouse a droit à une nouvelle habitation; elle peut éventuellement se contenter de l'ancienne case d'une épouse qui a quitté son mari. Elle acceptera aussi d'habiter dans la maison d'une épouse décédée si cette dernière lui était apparentée ou si le mari a accompli toutes ses obligations funéraires envers la famille de la défunte et s'il renouvelle le grenier et refait le crépissage de cette case (Derolez: 2001-2005, 81, 21).

Autrefois le mari polygame n'avait pas de case personelle mais rendait visite à ses épouses à tour de rôle. Actuellement certains chefs de famille se construisent une maison d'homme séparée dans laquelle ils reçoivent leurs épouses en visite ou y logent leurs hôtes; ils y conservent aussi certains biens personnels. Pour la première femme (*waadi otango*) le manda, la période de visite, était jadis de trois jours ou de quatre jours quand il y avait une femme préférée. Le *manda* était alors de trois jours pour cette dernière et de deux jours pour les autres épouses. Actuellement le manda est

très souvent de deux jours pour toutes les épouses. La femme chez qui le mari a passé la nuit, lui prépare son repas. Les enfants logent dans la case de leur mère. Lors du *manda* de celle-ci ils vont loger chez une co-épouse de leur mère. A la puberté ils quittent l'habitation de leur mère et passent la nuit dans une case abandonnée ou chez un ami, une fois ici, une fois là. Il n'y a donc pas de case destinée uniquement au logement des adolescents.

La famille d'un homme âgé comprend assez souvent à côté de ses femmes et ses enfants, des parentes divorcées ou veuves, par exemple la mère, des soeurs ou des filles. A chacune d'elles il donnera une propre habitation, mais chacune d'elles établira ses propres cultures. En beaucoup de points leur situation est semblable à celle des épouses. De plus tout jeune enfant qu'elles ont, sera traité comme un *ona waadi*, tout comme les enfants issus d'un mariage précédent d'une des épouses. Ceci sera aussi le cas des enfants adoptifs orphelins de père et mère et recueillis par un parent paternel ou maternel. En outre des hommes invalides ou mentalement handicapés peuvent aller résider après le décès de leur père ou de leur mère près d'un frère ou près du mari d'une soeur.

(2). Le village (*ngelo*) et le hameau (*shamba*)

Les Mondja dans leur lutte pour la subsistance ont besoin de vastes espaces, de sorte que la population demeure assez dispersée. Le nombre d'individus ne dépasse guère 4 unités par kilomètre carré. Ceci signifie que de grandes étendues du domaine restent inhabitées. Le village et le hameau constituent des noyaux de peuplement; personne n'aime vivre dans la solitude.

Autrefois les Mondja vivaient dispersés dans des agglomérations qui étaient de deux types: le *dihata* ou le village fortifié, édifié aux frontières et le *lohanga*, le hameau à l'intérieur du domaine avec une population assez faible. En plusieurs endroits deux villages ennemis se faisaient face, se guettant mutuellement. Les guerriers (*ahoka,* sing. *dihoka*) et les jeunes gens avides d'aventures y vivaient (de Heusch 1957, 366). La population d'un *dihata* qui était souvent nombreuse, appartenait parfois à plusieurs tribus apparentées. Ceci donne encore de nos jours lieu à des contestations foncières entre deux tribus. Ainsi les terres près du hameau Tshok'Onyumbe, ancien *dihata* érigé contre les Oduku, font l'objet de contestations entre les Watambolo/Mondja et les Lole/Mondja (voir annexe 1; croquis 10)

Selon mes informateurs le *dihata* n'avait qu'une longue rangée d'habitations. Dans le *lohanga* par contre les cases se trouvaient pêle-mêle. Le chef habitait un peu à l'écart dans son enclos (*nkanda*) avec ses épouses

(*osenge*) et sa clientèle (*ase alembe*, *ase lopoko* ou *ase mbalasa*). Il paraît que jadis le chef était fier d'avoir un grand nombre de hameaux dont les habitants pouvaient lui procurer du gibier et toutes sortes de vivres. Comme de nos jours le nombre de sujets a bien diminué e.a. suite à l'émigration, le chef préfère voir ses gens groupés autour de lui dans une grande agglomération. Près du clos du chef on trouve en général un petit hangar, appentis (*losamvu*) ou tout au moins une place à l'ombre (*selo*) où on peut discuter les affaires.

Comme nous le verrons les villages sont habités par des segments de plusieurs lignages maximaux, qui se disent apparentés les uns aux autres. Bien qu'on se trouve dans le village devant un complexe de liens de parenté, on ne peut nullement considérer le village comme un groupe de parenté. Le village constitue bien la plus petite entité politique groupant des gens unis par une résidence commune ainsi que par le sentiment d'appartenir à une même communauté.

Depuis plus de trente-cinq ans l'administration coloniale essayait de grouper les divers noyaux de peuplement dans des villages situés près des routes carrossables. Malgré une action continue de cette administration on constate un certain émiettement des villages et une nouvelle dispersion d'une partie de la population dans des hameaux assez petits (*shamba*). Ceux-ci peuvent avoir une origine différente.

Quelques personnes veillent sur un village abandonné. (*yooko* ou *tooko*) où leurs ancêtres résidaient.[124] D'autres hameaux sont installés près des limites du domaine de la tribu, par exemple, Shona et Nkange de la tribu des Lole. Quand les champs sont très éloignés du village des habitations provisoires (*dihamba*) sont parfois construites près de ces cultures.

Souvent une mésentente au sein du village donne lieu à la création d'un nouveau hameau. Ainsi le chasseur Okit'Edji Nima croyant ses pièges ensorcelés quitta le village de Djamba et s'installa à Lohoke; Aniepenge Okito Sumbu quitta Diembo pour Kangaka, un homme de Diembo s'étant permis certaines libertés envers l'épouse d'Aniempenge.

Le Mondja est bien conscient que tôt ou tard il aura besoin de l'aide de parents ou de voisins; mais la vie au village avec des contacts humains

[124] "…chez les Mondja…(ancêtre Ngandu) un homme veille toujours sur un village abandonné, qui fut un campement militaire avancé, afin d'empêcher les Shenga (appartenant au grand groupe Watambulu) de cueillir les fruits des palmiers, envahis par la brousse. (de Heusch 1957, 371).

trop rapprochés ainsi qu'une surveillance, un contrôle quasi permanent peut créer pour lui un certain malaise et provoquer le désir de trouver un autre cadre de vie. Il n'est guère étonnant que les familles étendues n'occupent pas nécessairement le même quartier du village. Interrogés à ce sujet, les interlocuteurs déclarent qu'ils évitent par une certaine dispersion des causes de friction entre les membres de la famille.

L'emplacement des villages et hameaux est peu stable. Plusieurs circonstances peuvent donner lieu à un déplacement du village; ou bien il y a peu de naissances et trop de décès, ou le nombre de parcelles vides devient trop grand ou les sentiers et la place villageoise deviennent ravinés et présentent de grands trous suite à l'érosion. Les notables chercheront alors un endroit pas trop éloigné d'une source et près de bonnes terres de culture, avec une surface assez plate et peu inclinée. Peu à peu les villageois quitteront l'ancien village où il faisait trop froid pour eux, suite à la végétation envahissante; ils s'établiront dans le nouveau village (*mvonga*) où ils manqueront peut-être encore de bien de choses. Le déplacement complet ne sera guère achevé qu'à près de nombreux mois.

N'oublions pas en outre que les notables étaient (et sont encore parfois) enterrés dans leur case ou dans leur clos; il est donc assez logique que les jeunes générations désirent abandonner ces villages-cimetières et qu'elles installeront leurs habitations à un autre emplacement. On peut toutefois se demander si M. L. de Heusch n'a pas surestimé ce semi-nomadisme quand il écrit: "Enterrés au loin, dans une région sans cesse plus lointaine, occupée par d'autres populations indifférentes, le visage des grands ancêtres Yenge s'estompe…" ou "Ces hommes ne se sont jamais sentis attachés à une terre par des liens ancestraux profonds" (de Heusch 1957, 369-370).

En effet tous les ancêtres Lole sont enterrés à l'intérieur de leur domaine actuel. Les membres de la tribu revendiquent la propriété de ces terres parce que leurs ancêtres y ont vécu jadis et y sont enterrés. Sur le terrain ils vous désigneront des palmeraies dispersées dans la savane et vous parleront des *atoko w'aanceeso*, (sing *lotoko*), des palmiers de nos ancêtres. Nous suivons bien M.L. de Heusch là où il fait remarquer que les déplacements des villages ne s'effectuent pas dans un espace circulaire selon le rythme de régénération des sols. L'aîné, le *nkum'ckanga*, du lignage le plus ancien est aussi le chef du village. Les villages portent souvent le nom de leurs chefs respectifs.

(3). La tribu

Au delà du niveau village la société mondja est organisée en tribu (chefferie). Ces unités politiques sont des communautés souveraines; l'aîné d'une tribu n'est nullement tributaire d'une autre tribu. Certaines tribus mondja sont assez petites; elles ne comprennent que quelques villages dont les différents lignages reconnaissent un lignage comme leur aîné, comme leur *otema nkoi* – la famille du chef – c.à.d. le lignage auquel le chef et ses prédécesseurs appartiennent. Chaque tribu possède son propre domaine, à l'intérieur duquel ses membres exercent des droits spécifiques.

La région occupée par les différents lignages constitue ainsi une entité territoriale, indépendante des tribus avoisinantes. En dehors de la tribu le principe de séniorité n'est pas reconnu ou tout au moins il y reste sans effet. Ainsi aucun accord n'existe concernant l'ordre d'aînesse des ancêtres, fils de Mondja. L'entité mondja est acéphale; depuis plusieurs générations suite à la scission progressive il n'y a plus de chef de l'entité Mondja.Malgré la dite scission un sentiment de solidarité intertribale reste vivace parmi tous les descendants des ancêtres Ngando et Mondja. Il se manifeste e.a. par l'interdiction théorique de faire la guerre (de Heusch 1957, 363).

A l'intérieur de l'entité mondja aucun village fortifié (*dihata*) ne fut érigé autrefois. Une rixe aurait cependant opposé les Lole aux Penge qui prétendaient à la suprématie dans l'entité mondja. Ce conflit aurait eu lieu au temps du chef Okandjo. Toutes les tribus mondja ont l'obligation de s'entraider en cas de conflit avec une communauté voisine. Cette même obligation d'aide mutuelle vaut également envers les tribus avoisinantes, enfants de Ngando.

Ainsi la tribu Djundu (Ngando) a été continuellement l'allié des Mondja dans leurs guerres contre les Nkoi, descendants de Djovu. Mais nonobstant ce sentiment de solidarité et l'obligation d'aide et d'hospitalité, les Mondja ne constitue nullement une entité politique. En attendant les résultats, les conclusions d'un examen le plus détaillé nous déterminons ici provisoirement une tribu mondja comme l'entité la plus large ou sein de laquelle les chefs de lignage se rangent dans le même ordre d'aînesse que les frères primordiaux, ancêtres de ces lignages. A côté de la segmentation basée sur les liens généalogiques on rencontrera une certaine division territoriale au sein de la tribu.

F. Autorité et organisation politiques

Les tribus mondja ne forment que des unités politiques très relatives, fort segmentées. L'organisation politique y est en fait une copie de l'organisation familiale. Les rapports politiques ne diffèrent pas fondamentalement de la relation respectueuse qui existe entre père et fils (de Heusch 1954a, 1017). Il y a rarement d'autres allégeances que celle qui découle des relations d'aînesse, qui unissent les lignages.

Comme nous venons de le voir les chefs de lignage se rangent au sein de la tribu dans le même ordre d'aînesse que les frères primordiaux, ancêtres de ces lignages. Sur ce principe de séniorité se base la distinction à l'intérieur de la tribu entre l'*otema nkoi* (ou *asek'owanji*) et l'*otema mbodi*, soit entre la famille du léopard (ou les gens du chef) et la famille de la chèvre. La première comprend les membres du lignage maximal dans lequel le chef est choisi. "Le *nkum'ékanga* (l'aîné investi) et ses enfants sortent du ventre du léopard." (de Heusch 1954a, 1019).

Les autres lignages forment la famille de la chèvre, les gens du commun. Le chef de la tribu (ou du village) est choisi obligatoirement dans un lignage déterminé, en principe dans la branche aînée. Pour la bonne compréhension du système politique, quelques explications s'imposent concernant le système successoral. Le successeur de tout homme est choisi par les proches parents du défunt parmi ses fils et frères réels (de Heusch 1954a, 1013), ou parfois même classificatoires. La succession est donc réglée en tenant compte de deux principes: l'aînesse, la séniorité d'une part; une certaine sélection d'autre part (Derolez 2001-2005, chapitre 19, 17 à 22).

Le conseil de famille choisit un héritier en fonction de sa réputation, de sa sagesse, de sa générosité et surtout de sa capacité à donner satisfaction à toute la famille et tout le village. "*Ona enondo wengenga, ona nkose katolembeteka.* L'aîné indécis, le cadet prend sa place".

Ce conseil de famille ne constitue pas un corps organisé, mais est composé des membres mâles et adultes du groupe familial; à certaines occasions il peut aussi comprendre des femmes mariées. Les interlocuteurs prétendent qu'autrefois la succession allait de préférence au frère cadet du défunt et non au fils, comme c'est actuellement le cas. En principe la femme

n'hérite pas, quand il y a encore des parents mâles. "*Omoto hakitaaka lotoko laaki sshe.*[125] La femme n'hérite pas la palmerai de son père".

Le neveu sororal, qui est appelé à la succession de son oncle doit en principe venir s'installer au village de celui-ci sans quoi il perdrait tout droit à la succession. A remarquer que la succession à un *nyango-mpami* peut créer une situation ambiguë. Le *ohhyo* devient dans ce cas membre effectif du lignage de sa mère, sans toutefois perdre rang et droits dans le lignage paternel. Cette ambiguïté est encore plus forte, quand l'oncle et le neveu résident dans un même village.

A côté de la séniorité, le principe de sélection joue un rôle très important pour ce qui concerne le choix d'un chef. L'autorité s'acquiert parce qu'on naît dans telle branche du lignage aîné, de tel père, héritier de l'ancêtre, mais la générosité constitue le principal instrument du pouvoir.

Aucune autorité n'est acceptée chez les Mondja si elle n'est pas fondée sur la dignité. Le chef ne peut en aucun cas adopter une attitude indigne de sa fonction. Il ne peut jamais commettre un vol ou se rendre coupable d'adultère avec l'épouse d'un de ses sujets. Il doit être un homme modéré qui n'insulte pas ses gens et ne cherche pas querelle avec eux. En toute circonstance il se montrera pondéré, d'un tempérament équilibré.

- "*Mfumu heembaka lowango koyanga ta lo ombe.* Le chef ne se précipite pas, même s'il y a la guerre au rempart" (Hagendorens s.d., n° 1232) La dignité de sa fonction défend le chef de s'abaisser à s'occuper d'activités qui incombent à ses subordonnés.
- "*Mfumu handaka ovi kaanga l'ehele.* Le chef ne saisit pas le voleur même pas au lieu où on rend la justice" (Hagendorens s.d., n° 1230).
- "*Nkoi handaka eji.* Le chef n'attrape pas de souris". La coutume interdit le chef de surprendre quelqu'un en infraction; le chef ne prend pas de voleurs (Hagendorens s.d., n° 1467). Le chef, le léopard, ne peut extérioriser sa douleur comme l'homme du commun.
- "*Nkoi halelaka, nkoi halelaka.* Le léopard ne pleure jamais, le léopard ne pleure jamais". Si le chef sanglote, la mortalité augmentera parmi ses gens; ses pleurs amèneront la mort au village (Jacobs 1959a, 96-97, n. 19). Le chef par contre doit se montrer courageux.
- *"Okongo, tookake lokuwa wooma.* Dos, n'aie pas peur du couteau" (Hagendorens s.d., n° 2082). Le courage constitue un élément essentiel pour

[125] ou Omoto hakitaaka lohanga laaki sshe: La femme n'hérite pas le clos de son père (Hagendoorens s.d., no 1768).

l'exercice du pouvoir. Une certaine témérité est même indispensable dans les actions du chef (Shala 1985, 150-151). Le chef se montrera toujours impartial; il doit être juste envers tous, il ne peut privilégier personne au détriment d'un autre (Shala 1985, 149-150).

- "*Okongo heenyi onto.* Le dos ne voit personne".
- "*Okolongo ndo okolongo, lakita waanyama ekongo.* L'arbre *okolongo* auquel les animaux se frottent le dos". L'arbre okolongo permet à tous les animaux de se frotter contre lui pour se soulager de leurs démangeaisons (Hagendorens s.d., no 1691). Le chef doit être capable d'entretenir de bons rapports avec ses sujets. L'expérience et de vastes connaissances doivent caractériser le chef.
- *"Mfumu heewe akambo, mbahanahana ase ngelo*. Le chef ne connaît pas les affaires, voilà pourquoi les villageois se débattent, sont inquiets" (Hagendorens s.d., n° 1231 et Shala 1985, 151).

Il incombe au chef d'assurer le bien-être de la tribu. Sans chef, estiment les Mondja, la tribu ne connaîtra que désordre et ne sera guère prospère. En plus les femmes ne seront plus fécondes. De même le chef sera considéré comme le responsable d'épidémies ou de grande sécheresse, s'il n'essaie pas de remédier à ces fléaux. N'est-il pas supposé pouvoir exercer une autorité spirituelle et la maîtrise et le contrôle des sorciers. "Un chef qui n'est pas à la hauteur de sa tâche est un élément dangereux pour toute la communauté puisque c'est de lui que dépendent l'ordre, la tranquillité et le travail dans toute l'étendue de la localité (Shomba 1975, 85). Tout comme un *oloki* (sorcier) ou un *weeci* (guérisseur-devin), le chef peut provoquer un ouragan, une pluie torrentielle accompagnée d'un vent violent et l'envoyer vers toute personne dont il veut se venger (Jacobs, Omeonga & Kitete, 1960, 97).[126]

Au prestige basé sur la réputation et sur l'aptitude à inspirer confiance s'ajoute le prestige basé sur la générosité.

- "*Mfumu haleeka ma heewee l'ookongo.* Le chef ne mange pas sans regarder derrière lui" (Hagendorens s.d., n° 1229) c.à.d. il doit toujours être généreux et pouvoir donner des biens à ses sujets. Bien que maint chef ne semble pas jouir d'une situation très privilégieé au point de vue matériel, il doit pouvoir disposer d'excédents de nourriture et de valeurs. "Ainsi il est indispensable

[126] Voir aussi Nyeme, 1975, 34 n. 88. "Ce dernier (le chef) recourt à ce moyen destructif pour protéger la vie communautaire dont il est le responsable quand elle est sérieusement menacée par des irresponsables hostiles à la vie".

d'avoir beaucoup d'oncles maternels, de gendres et de beaux-frères. Les biens de mariage servent à conquérir toute dignité" (de Heusch 1955c). Le chef reçoit des prestations et des tributs de tous les lignages, mais comme il s'oblige en recevant, il se trouve toujours dans la situation de débiteur.

- "*Okonjakonja wajema ndokumo, okashakasha wajema ndokumo*. Celui qui acquiert tous les biens, qui distribue tous les biens". Le chef peut acquérir des biens, qui seront ensuite donnés pour augmenter son prestige (Jacobs 1954, 411).
- "*Nkoi hakendakenda mboka hookodi nyama lokolo*. Le léopard ne circule pas sans briser la patte à quelque animal" (Hagendoorens s.d., no 1462). Lors de ses déplacements le chef peut demander des présents à ses sujets; mais le chef après avoir reçu son tribut doit se montrer généreux (Shala 1985, 156). Le chef mondja sera un *onkahikahi*, un homme qui partage, qui distribue des biens.

Les devoirs réciproques en cette matière et du chef et de ses sujets créent en fait un échange continuel de biens.

Le chef mondja n'apparaît nullement comme un souverain tout puissant; il représente pour la tribu son unité, sa cohésion, sa perpétuité et son autonomie, mais il ne dispose pratiquement d'aucun pouvoir de coercition. Il ne peut se débarrasser de l'opposition de certains éléments que dans la mesure où il est capable de faire partager son opinion par tous. Continuellement le chef doit chercher l'appui de l'opinion publique et plus particulièrement du conseil de tribu.

- "*Dikondo woolo oma lee osuko*. Le bananier dikondo a sa force de son soutien" (Hagendoorens s.d., no 207). Le chef ne peut s'appuyer que sur son peuple (Shala 1985, 154).
- "*Osongo mposo koweetee nkeka.*'L'arbre c'est l'écorce qui le fait gros" (qui le protège) (Hagendoorens s.d., no 1972). Le chef doit sa fonction au soutien de ses sujets (Shala 1985, 154).
- "*Mfumu lokumu kete anto mbowete.* Si le chef a de la renommée c'est que les gens l'ont soigné, en ont fait ce qu'il est" (Hagendoorens s.d., no 1235).

Tout comme le conseil de famille, le conseil de tribu n'est guère un organe institutionnalisé. Le chef se réunit en conseil avec les chefs des groupes familiaux plus restreints, mais n'importe quel homme sage peut prendre la parole. M. L. de Heusch fait remarquer qu'il existe une certaine ambivalence des sentiments envers l'autorité; la générosité est la vertu exigée, la violence est la vertu exaltée (de Heusch 1954a, 1020). Cette attitude ambivalente se reflète entre autres dans le langage tambouriné

(Jacob 1954, 411, 412 et 413). Le chef y est en même temps le grand arbre sur lequel les petits oiseaux se reposent (*olond'onene waahemaka nyonge*) et le léopard qui écrase la tête des autres (*lomongomongo nkoi lola anto wakana ete*) ou le lion qui mange les moutons (*lomongomongo nkoi laleka ekoko*).[127]

- *"We kakakit'owanji waaki shoont'aye"*, dit le tambourineur, vous avez succédé au chef qui est votre père; le chef est en effet le successeur de l'ancêtre fondateur, de l'ancêtre éponyme. Il n'empêche que dans une autre paraphrase le chef n'est qu'un crapaud pour lequel les poules se disputent (*osumosumo wankoko leepole*). Tout comme les poules se disputent un crapaud, les villageois se disputent; les uns sont pour le chef, les autres contre lui.

Le chef tout comme un successeur ordinaire, peut être démis s'il ne donne pas satisfaction. Jadis il pouvait même être tué par un dihoka.

- "*Nkoi locito mbakootonyi asekande.* Le léopard c'est à cause de sa négligence (son gaspillage) que ses sujets le méprisent, le rejettent" (Hagendorens s.d., n° 1484). Déjà au début de l'époque coloniale, des agents de l'Etat étaient assez étonnés qu'un chef tetela pouvait être destitué par ses gens. *"Les Batetela de Lubefu ont l'habitude de remplacer leur chef lorsqu'il a cessé de leur convenir"*, écrit M. Suino vers 1909. *"On peut dire que c'est un usage passé dans leurs moeurs. Un chef veut-il faire travailler ses gens, ceux-ci le destituent sans plus de façon et en nomment un autre"* (Dimandja 1974, 57).

Mais la dignité du chef ne prend jamais fin (*nkumi hashile*) (Shala Lundula 1985, 148). Même quand un chef n'est plus en fonction, il doit en toute circonstance inspirer le respect.

- "*Nkoi kohonda ha'mo nyam'ankumi*. Même un léopard en état de décomposition reste toujours la viande du chef" (Jacobs 1962, 89). Un homme de dignité, on lui doit toujours du respect même s'il a été destitué.[128]

Quand un homme ordinaire s'adresse au chef, il ne l'appellera pas par le nom, donné autrefois par son père. Ceci constituerait une offense au chef. Il l'appellera plutôt par le nom de son ancêtre. Ainsi les Lole parleront du chef Okandjaloka et non du chef Yuhe, les Okandjo du chef Onadikondo et

---

[127] Selon M.J. Jacobs le lion et le léopard sont tous deux chefs (omampondo) des animaux. Mes informateurs mondja comparent toujours le chef à un léopard, un animal plus rusé que le lion et qui en plus peut grimper dans un arbre.

[128] Voir aussi Hagendorens s.d., n° 1479. Nkoi kohonda ha mo nyama nkumi. Le léopard même en putréfaction reste encore le roi des animaux, un animal qui est roi.

non du chef Kasongo et les Watambolo (Mondja) du chef Lufukula et non du chef Okitankoi.[129].

Seul un chef peut appeler un autre chef par le nom donné autrefois par son père. Ainsi quand Kabemba, chef des Djundu rencontre son voisin Yuhe, chef des Lole, il peut le saluer en l'appelant par son nom Yuhe ou encore par les termes *Mpene wa mbapa, mooyo*, (héritier de mon père, bonjour). Yuhe est en effet le nom donné par son père par amitié pour le chef Yuhe Esamangwa, père de Kabemba. Ce dernier peut également appeler Yuhe en employant le surnom de son propre père, homonyme du chef des Lole, Enyamanyama[130] ou en employant le nom de son ancêtre Esamangwa.

Pour les Mondja le nom d'une personne n'est guère sans importance; le nom ne désigne pas seulement le titulaire mais le représente aussi; il englobe toute sa personne.

Le pouvoir du chef de la tribu ou du chef de village est symbolisé par le nombre dix. L'aîné du second lignage ou l'aîné de la deuxième branche du lignage viennent ensuite; ils sont neuf (*divwaa*) par rapport au chef.

Il arrive que le chef de la tribu (ou le chef de village) ne soit pas choisi dans le lignage minimal aîné, mais que la préférence ait été donnée à un lignage cadet. Dans ce cas l'*enondo* du lignage aîné est considéré comme le père du chef (*sshe a owanji*).[131] Il occupe une place importante dans la tribu. C'est lui qui accepte les dons du candidat-chef et qui les partage entre les aînés des différents lignages. Le cadavre du léopard est porté devant le chef qui l'envoie pour le dépeçage devant son père. Celui-ci donne ensuite le *lohembe* au chef; il le bénit pour l'immuniser contre la gale du léopard (*mpes 'a nkoi*). Le coeur de toute bête, remise au chef comme tribut, lui revient.

Le *sshe a owanji* est le leader eventuel de l'opposition contre le chef; il joue un rôle prépondérant dans le choix du nouveau chef. A certaines occasions c'est lui qui invoquera les esprits de la terre, les mânes des ancêtres, *edimo ka nkete*, et qui bénira les cultures. Par contre il ne participera pas aux travaux collectifs dans les champs du chef; sa seule présence pourrait y détruire les récoltes.

Il est à remarquer que la confrérie des *Nkumi okonda*, des seigneurs de la forêt, joue un rôle sans importance dans la vie publique des Mondja.[132]

---

[129] Voir aussi Jacobs, Kitete & Wemalowa 2003.

[130] Omanyama (oma celui qui tue, nyama animaux) chef, brave, très fort.

[131] Le terme de chef, owanji, nkum'ekanga ou enondo, peut aussi s'appliquer à l'aîné de n'importe quelle section de lignage de quelque importance (de Heusch 1954, 1013).

[132] Concernant la confrérie des Nkumi Okonda voir de Heusch 1955c.

L'unique *nkumi* des Dik'a Mondja a été expulsé de son groupe; il était suspect de sorcellerie. Chez les Ngel'a Mondja le nombre de *nkumi* peut être évalué à cinq à sept. Ces personnes ont été initiées chez des membres de leur famille maternelle en territoire de Lodja et ceci après 1945.[133]

Finalement un dernier mot concernant le dihoka, le guerrier héréditaire. Encore de nos jours on rencontre dans la société mondja une classe de guerriers, les descendants, homme ou femme, de ceux qui se distinguèrent jadis à la guerre. Ils constituent une caste assez mal vue, comme il appert du langage tambouriné tetela.

- "*Dihoka dyalamamala.* Le guerrier qui prend tout pour lui". Lors du décès d'un chef les ahoka s'accaparent de tout ce qu'ils veulent; pour les ahoka la mort du chef donne lieu à une certaine anarchie dans le village où le décès a eu lieu.
- "*Mbodi hakombeeka asoko*. Chèvre qui ne couvre pas ses fesses". Le dihoka ne connaît pas de honte (nsonyi) Lors des festivités les ahoka se démènent dans le village et s'agitent avec beaucoup de chahut autour du chef.
- *"Omambodi laheheka nyango*. Bouc qui couvre, saillit sa mère". Cette paraphrase ne fait qu'allusion à l'insolence, l'impertinence et l'arrogance inouïes des ahoka. On n'y fait donc nullement allusion à un inceste éventuel (Jacobs 1954, 416-417).

Tout comme les forgerons et les batteurs de tambour, les guerriers peuvent acquérir la dignité de léopard par le paiement de valeurs à leurs collègues et aux villageois. Le *dihoka a nkoi* (le guerrier du léopard) joue un rôle assez important lors de l'investiture du chef. C'est lui qui effectue e.a. l'examen corporel du candidat-chef. Chez les Hamba de la forêt on ne rencontre aucune classe de guerriers. On n'y trouve d'ailleurs aucune trace de remparts ni de villages fortifiés.[134]

---

[133] "…Chez les Yenge où l'institution (la société intertribale des Nkumi) commençait à pénétrer il y a une trentaine d'années (± 1950), le nouveau nkumi achète les forêts et les plaines. …Tout se passe comme si, au niveau du langage au moins, les Nkumi tentaient d'empiéter symboliquement sur le pouvoir des chefs de lignages maximaux, maîtres de la terre" (de Heusch 1987, 173). Aussi chez les Odjangi, voisins des Lole, l'institution des Nkumi aurait pris pied vers 1950.

[134] L. de Heusch (1987, 173) pense que "l'institution des nkumi a provoqué la disparition du corps constitué des guerriers héréditaires chez les Hamba de la forêt." Cette classe de guerriers a-t-elle bien existé chez les Hamba?

IV La tribu Lole.

A. La structure généalogique de la tribu

Comme nous l'avons vu, la tradition tetela rapporte qu'Onkutshu wa Membele, fils ou petit-fils de l'ancêtre primordial Mongo eut trois fils: Ngando, Watambolo et Djovu. Les trois lignages fondamentaux, issus de ces fils se séparèrent et ne tardèrent pas à se scinder à leur tour en une multitude de lignages patrilinéaires indépendants. Ngando eut de nombreux descendants e.a. Opombo, Djundu, Engo, Owandji, Olemba, Budja, Dimanga, Vungi, Yula et Mondja. Suite à une dispute concernant un partage de gibier – Ngando attribua les cuisses d'un sanglier à Mondja, son fils cadet[135] – les fils aînés mécontents se dispersèrent. Mondja resta près de son père et lui succéda. Il épousa deux femmes. Les descendants de Mboto, la première épouse, forment actuellement les tribus Lole et Penge; Ngenda, la seconde épouse, donna naissance à Watambolo et Okandjo. Ces quatre tribus indépendantes mondja sont elles-mêmes fondées sur une structure segmentée. Elles sont composées de segments dont l'importance varie selon le niveau lignager.

L'ancêtre éponyme de la tribu Lole eut cinq fils: Djamba, Ohadi a Mboto, Enguwangwa, Kumo Konda et Lokole Ngua. Leurs descendants résident de nos jours aux villages de Djamba, Diembo et Kalema. Près de ce noyau Lole d'autres éléments d'origines diverses sont venus s'ajouter. Ainsi les gens du village de Yuka se disent apparentés aux Opombo, descendants d'une fille de Ngando. Suite aux attaques des tribus Yenge et Ewango, les Yuka furent isolés des Opombo. Cherchant protection contre l'agression des Yenge, ils se laissèrent incorporer d'abord dans la tribu Penge, puis dans la tribu Lole avec laquelle ils n'ont cependant aucun lien direct de parenté.

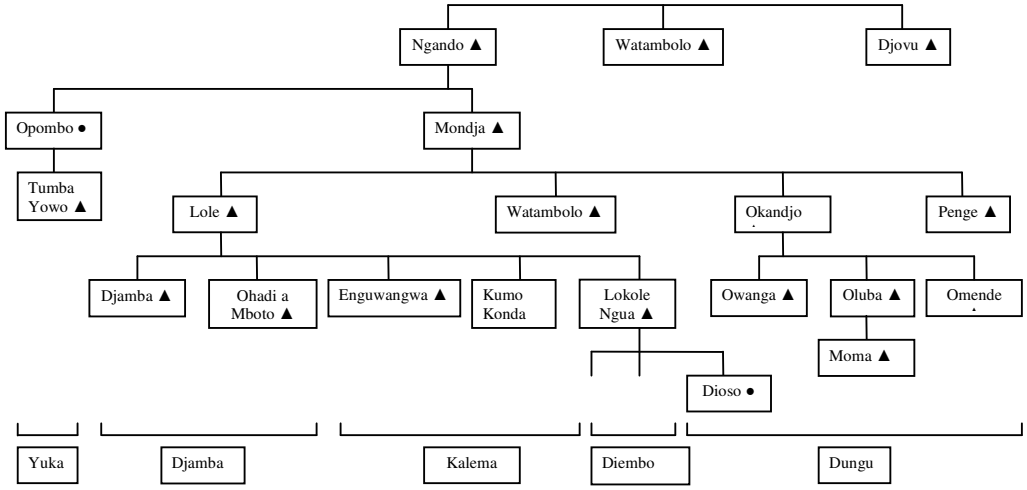
Les deux lignages Lole, descendants d'Enguwangwa et de Kumo Konda, résidants au village de Kalema, absorbèrent de nombreux étrangers originaires d'Okolo, Odjangi et Yenge. Ainsi le lignage minimal des Aseka Ndjate, comprenant environ sept hommes adultes, originaires du village

[135] Le batteur de tambour du village de Yuka fait encore allusion à cette dispute, dans les expressions tambourinées pour désigner des chefs mondja… Mondja a Ngando ya losanga (Mondja de Ngando des pattes) voir aussi Jacobs, Kitete & Wemalowa 2003, 15, 8. Ces auteurs ne traduisent pas le mot losanga, comme il appert de l'expression pour désigner le chef de la tribu Lole. Okanjo la Jamba nkumi ase Lole la Tomonja Ngando ta Losanga.Okandjo à Djamba, maître des Loole de Tomonja Ngando ta Losanga.

d'Okolo, a été absorbé dans le lignage Damamba vers 1950. L'aîné des Aseka Ndjate avait lié des liens d'amitié avec l'aîné du lignage Damamba.

Le village de Dungu comprend, comme nous le verrons plus loin, trois lignages maximaux de descendants d'Okandjo, frère de Lole, ainsi que deux lignages Tsheko. Le lien entre ces derniers et les Mondja est établi par le mariage de l'ancêtre Dikong'odinga et de Dioso, petite-fille de Lole.
Seuls les villages de Djamba et de Diembo ont une population d'origine assez uniforme. Ainsi la tribu Lole constitue une entité sociale unie par des liens de parenté et d'affinité, par des liens résultant de la résidence commune et de la possession d'un territoire commun, ainsi que par la nécessité de protection mutuelle contre l'agression externe.

Tribu Lole
Structure lignagère des Lole dans le complexe généalogique tetela



La tribu Lole n'a pas d'organisation administrative; ses entités territoriales sont des communautés locales, dans lesquelles les liens de parenté réelle ou fictive et les liens d'alliance remplacent le cadre d'une organisation politique. Ainsi il y a lieu d'examiner l'organisation

lignagère et territoriale. Cet examen se limitera ici aux Dika Lole, les Lole d'en haut, soit aux trois villages se trouvant dans la partie sud du domaine Lole. Pour cette entité le nombre d'hommes adultes est donné par lignage maximal et minimal dans le tableau 21, tandis que la liste des agglomérations figure au tableau 22.

Tableau 21: Dika Lole, population mâle et adulte en 1960

Lignage maximal	Lignage minimal	à Djamba	à Dungu	à Diembo
Nkangu (25)				
	Djawo	7		1
	Lukuke	6		
	Anyi Nganda	4		
	Akunda	7		
Tshak'a Shawo		3		
Tshudu (21)				
	Akuna Lumbu	9		
	Ndjunga Ndjo	5		
	Mamba	6		
	Omadiheke	1		
Lokute (12)				
	Lokute	4		
	Nyanga	8		
Vadi		2		
Wedi a Lunge (35)				
	Ewandula		19	
	Olumembi	1	5	
	Ngua Djunga		10	
Loteta (10)				
	Dimandja	1	6	
	Etshimalumba		2	
	Ngand'Ehambe		1	
Owanga (4)		3	1	
Moma (21)				
	Omandjovu	1	5	
	Numbetshi		5	
	Lumbudi	1	9	
Omende (5)			5	
Tjaka Ndjungo (12)				
	Nkundu			9
	Nambale			3
Wendjo (17)				
	Dimandja			13

	Ompika			4
Ukudi (5)				
	Yuma Koko			3
	Kuka			2
Lumumbu (7)				
	Mpenge Okako			1
	Landa Tsheko/Tshak'a Penge	2		1
	Utshudi Wandja	2		
	Okita Nkondju			1
(179)	Totaux	73	68	38

Tableau 22 : Les Lole sont répartis sur vingt-deux agglomérations, soit sur cinq villages et dix-sept hameaux

Liste des villages et de leurs hameaux		Nombre de résidants mâles et adultes
Djamba (73)		
	Elangi	
	Tshok'Onyumbe	8 (1)
	Lohoke	1
Dungu (68) (2)		35
	Otamba	17
	Okeke wa Ehamba	6
	Afumba	12 (3)
	Pole	3
Diembo (38)		31
	Okeke wa Otamba	3 (4)
	Kangaka	3
	Pole ka Diembo	2
	Shala	1
Kalema		
	Otshinga	
	Esumba	
	Nkange	
	Mpanga	
Yuka (5)		
	Shona	
	Wemalemala (6)	

(1) Dont trois individus de la tribu Lole.
(2) Dont deux hommes sans résidence fixe (vagabonds).
(3) Dont trois personnes du village Dungu.
(4) Dont une personne du village Diembo et deux de Dungu.
(5) Le village de Yuka se trouvait autrefois près de la limite Lole/Yenge.
(6) *Dihata* créé autrefois par la tribu Penge.

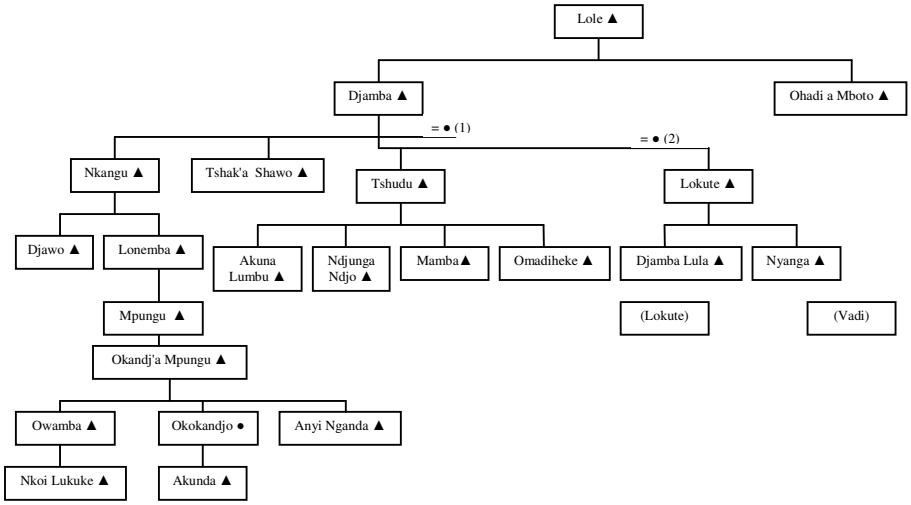
Les familles composant le village actuel de Djamba ont été réunies dans une seule agglomération à l'emplacement actuel Nyinga-Keka vers 1910. Autrefois ces familles formaient trois entités territoriales soit: Penge Djamba, Dika Djamba et Vadi.

Penge Djamba comprend les deux lignages maximaux Nkangu et Tshak'a Shawo, issus de la première femme de Djamba, fils aîné de Lole. Le premier lignage maximal Nkangu s'est divisé à son tour en quatre lignages minimaux groupant en tout vingt-cinq hommes adultes: soit Djawo, Lukuke (Lonemba), Anyi Nganda et Akunda. La règle exogamique n'est plus observée par le lignage Lukuke envers le lignage Djawo, ceci suite à un mariage endogamique du chef Longonya Okandj'a Loka. Il est à remarquer que le chef de la tribu Lole n'est pas choisi dans la branche aînée Djawo, mais bien dans le second lignage Lonemba/Lukuke. Suite à cette situation Lutula l'aîné des Djawo est considéré comme le père du chef.

Bien que l'organisation segmentaire suppose normalement l'acceptation du principe unilinéaire ainsi que le choix entre l'ascendance patrilinéaire et l'ascendance matrilinéaire, on constate quelques cas où les liens lignagers ont un caractère mixte. Ainsi dans le lignage minimal Akunda des liens sont également établis par des femmes. L'ancêtre éponyme est le fils d'une fille, tandis que l'aîné actuel, Yuhe Pene Ngongo est le petit-fils d'Ongadi, fille d'Akunda.

Ce même lignage comprend une branche de non-autochtones, descendants d'Osang'ashi, fils adoptif (?) d'Akunda. Une violente discussion au sein des Akunda me révéla cette origine étrangère qui dans des circonstances normales est dissimulée dans la généalogie. Le dit Osang'ashi aurait été originaire de Dimandja Shenga.

Village Djamba (lignages)

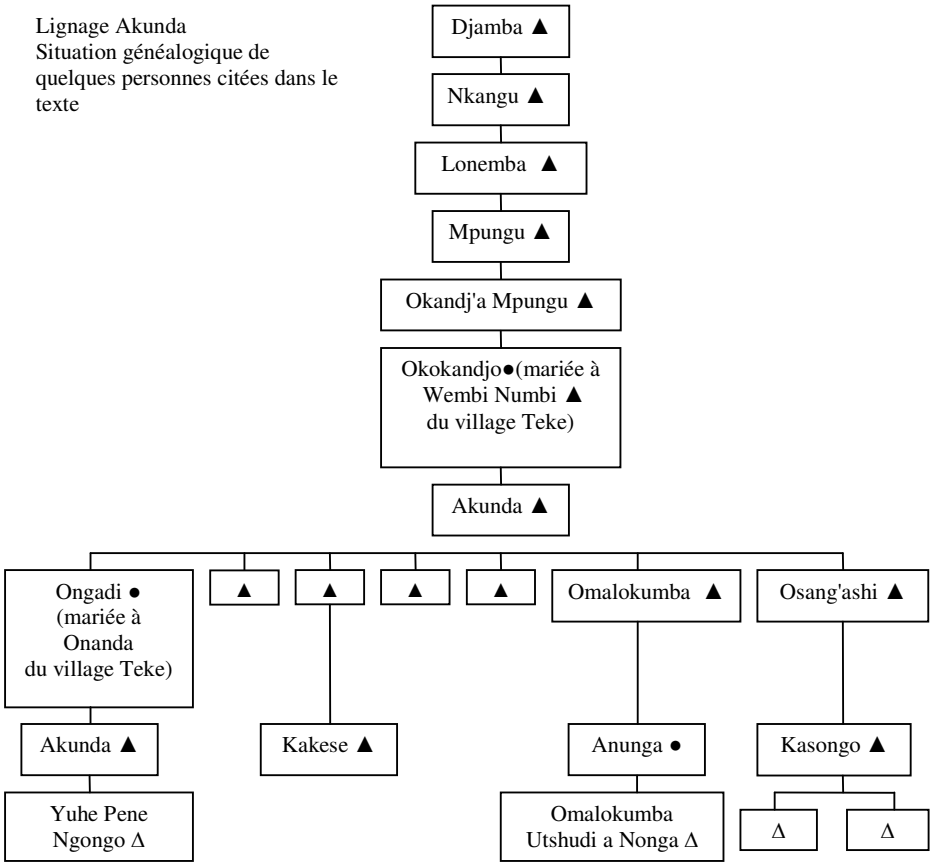


Le second lignage maximal des Penge Djamba, Tshak'a Shawo est peu important; il ne comprend que trois hommes adultes, résidant au village. Deux lignages maximaux,issus de la deuxième femme de l'ancêtre Djamba, constituent l'entité Dik'a Djamba.[136]

Tshudu, le premier lignage comprend quatre lignages minimaux: Akuna Lumbu, Ndjunga Ndjo, Mamba et Omadiheke, soit au total vingt et un hommes adultes. Les membres du lignage Mamba sont tous guerriers (ahoka). La situation de leur aîné actuel est assez ambiguë; Utshudi a Nonga, membre du lignage Mamba a en effet été appelé à la succession de son oncle maternel, Kakese, appartenant au lignage Akunda. Ainsi il est considéré comme appartenant en fait aux deux lignages: les Akunda et les Mamba. (voir tableau)

[136] Autrefois les Dik'a Djamba étaient bien plus nombreux que les Penge Djamba et Vadi. Dans les années 1960 ils tentèrent de quitter le village de Djamba et de retourner dans la savane Mpembe où leurs ancêtres avaient résidé avant 1913. Cette tentative sous la conduite e.a. d'Omokoko Okit'Enumbe, enondo des Tshudu à Djamba (Akuna Lumbu) échoua.

Lignage Akunda
Situation généalogique de quelques personnes citées dans le texte



Les Lokute, le deuxième lignage maximal des Dik'a Djamba s'est scindé en deux branches, ne groupant en tout que douze hommes adultes. Comme ces deux lignages minimaux étaient en voie d'extension ils ont jadis levé par un rituel particulier la règle d'exogamie qui empêcha tout mariage entre ces deux branches.

Le lignage issu d'Ohadi a Mboto, second fils de Lole et frère cadet de Djamba s'est presqu'éteint. Jadis ses membres résidèrent dans la plaine Vadi, près de la limite avec la tribu Oduku. Ce lignage est actuellement désigné par le nom de ses anciennes terres.

Comme dit ci-dessus le village Dungu est composé de deux entités, notamment des lignages Tsheko d'une part et des lignages Mondja/Okandjo d'autre part. Ces lignages ont été groupés dans une agglomération par l'administration coloniale avant 1914. Le premier emplacement commun, Luhate Enongo, a été abandonné pour l'emplacement actuel vers 1939.

Les Tsheko prétendent être les premiers occupants après les Ase Eto (les Twa) et les Songye; les Ngando/Mondja ne seraient venus qu'ensuite occuper la région. Les Tsheko se disent apparentés aux tribus Tsheko Saka, Lombo, Tshak'a Kulu et aux gens du village de Vunga de la tribu Okandjo. Dans toute la région avoisinante ils jouissent d'une certaine renommée comme fabricants de *lolengo* (poison de flèche). Lors des distributions de dons après une guerre ces Dungu recevaient des Penge et des Lole un bouc ou la tête d'un bouc, ce qui constitue le don spécifique offert au guerrier. De l'ancêtre Dikong'Odinga, petit-fils d'Alungulungu, fils cadet de Tsheko sont issus deux lignages maximaux: Wedi a Lunge et Loteta. Selon la tradition le lien entre les Mondja et ces Tsheko est établi, comme il a été dit ci-dessus par le mariage de Dikong'Odinga et de Dioso, fille de Lokole Ngua et petite-fille de Lole.[137]

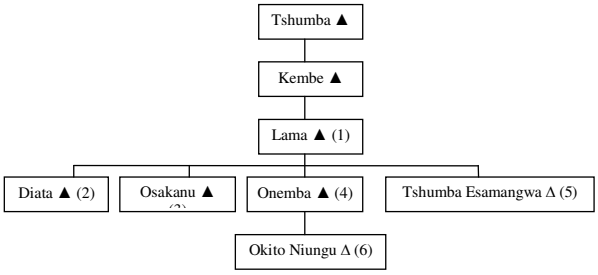
Le premier lignage maximal des Tsheko, Wedi a Lunge, est numériquement le plus important lignage des Dika Lole; il compte notamment trente-cinq hommes adultes, présents dans la tribu et répartis sur trois lignages minimaux: Ewandula, Olumembi et Ngua Djunga. Le chef du village Dungu n'appartient pas à un lignage Mondja mais bien au lignage minimal aîné des Wedi a Lunge, Ewandula. Il est choisi parmi les

[137] Une autre version rapporte qu'Alungulungu aurait épousé Palikulu, fille d'Omandjovu, petit-fils d'Okandjo, fils de Mondja. Alungulungu aurait pris ou aurait reçu la peau du léopard (c.à.d. la dignité de chef de village) d'Omandjovu. Dans le langage tambouriné on emploie l'expression *"Eleke lotanga elongo" (*vautour qui regarde d'en haut) pour désigner le chef Cumba de Dungu (Jacobs 1959a, 92-93, n.5).

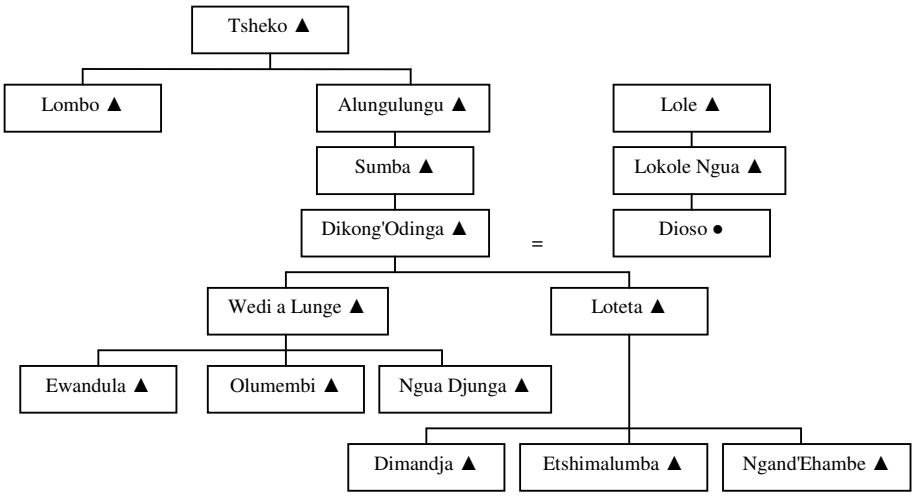
descendants de Tshumba (Cumba)[138]. Si cette branche s'éteigne le successeur serait plutôt choisi parmi les neveux maternels que dans les branches cadettes. Une importante fraction du lignage minimal Ewandula a quitté le village de Dungu et s'est fixée au hameau Otamba, manifestant aussi son opposition au chef Tshumba Esamangwa. Dans le dit lignage la situation de la famille étendue d'Elinga Lumbela est assez ambiguë. Nous reviendrons ci-dessous sur cette question.

Les Olumembi, deuxième lignage minimal Wedi a Lunge, a incorporé un étranger. Il s'agit de Dimoke Benoit, originaire des Djundu, tribu voisine. Celui-ci réside près de son okoi, près du mari de sa soeur. Lohandjula Wembo, par contre, ayant perdu plusieurs enfants à Dungu, est allé résider près de ses beaux-parents au village de Djamba. Il y a été incorporé dans le lignage Lukuke, lignage du chef. L'incorporation dans le lignage de l'okilo, du beau-père, n'y était pas acceptée.

[138] Lignage du chef (Ewandula), les prédécesseurs du chef actuel Tshumba Esamangwa.



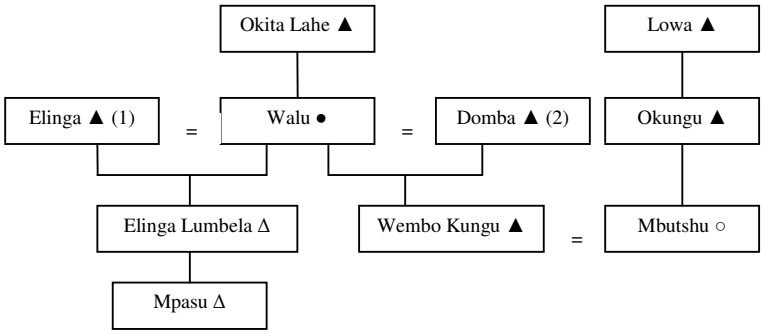
Village Dungu: les lignages Tsheko



Le second lignage maximal Loteta, est moins important et ne groupe que dix hommes adultes. Il s'est également scindé en trois lignages minimaux: Dimandja, Etshimalumba et Ngand'Ehambe. Une controverse existe entre les Djamba et les Dungu concernant l'origine des Dimandja, lignage minimal aîné des Loteta. Selon les gens de Djamba les Dimandja ne seraient pas des descendants de Loteta, mais bien de Nkangu (Djamba). Dimandja, l'ancêtre éponyme aurait assassiné un homme du lignage Ndjunga Ndjo, (lignage maximal Tshudu) et aurait quitté pour ce motif le village de Djamba.

L'unique mariage à l'intérieur d'un lignage minimal a été rencontré chez les Etshimalumba, deuxième lignage Loteta. Malheureusement le lien généalogique exact entre les époux n'a pas pu être établi. Mpasu, fils d'Elinga Lumbela, hérita et épousa 'une soeur', la nommée Mbutshu, veuve de Wembo Kungu, demi-frère maternel de son père, fille d'Okungu, descendant d'Etshimalumba. Aucun rituel n'aurait été effectué pour dissiper le malheur, le divunga, qui pèse sur un tel mariage. Elinga Lumbela, fils d'Elinga et de Walu est le successeur de son grand-père maternel Okita Lahe et appartient de ce fait au lignage Ewandula bien que son père Elinga soit un descendant d'Etshimalumba. Le mariage endogamique de son fils Mpasu est

assez vivement critiqué par l'opinion publique au village de Dungu; la parenté antérieure n'est en effet nullement annulée par l'intégration dans un autre lignage.

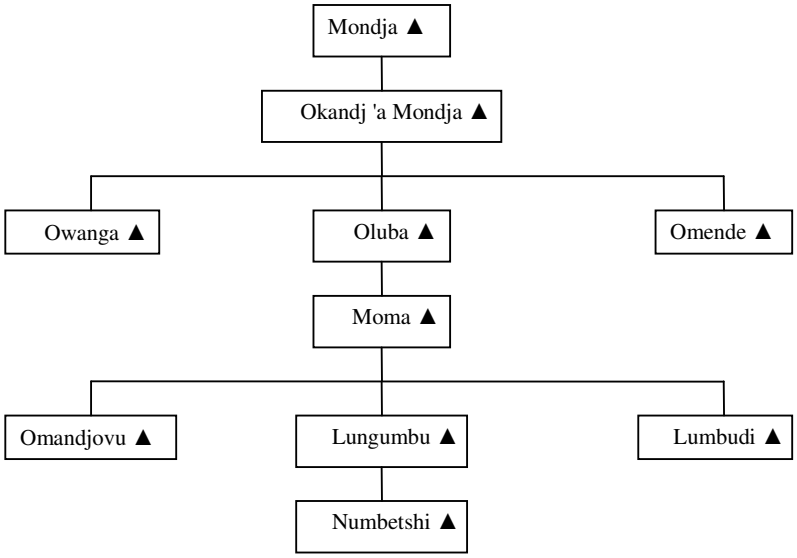


Le troisième lignage minimal Loteta, Ngand'Ehambe, était en voie de s'éteindre. Un neveu maternel, Malutshi Paul, originaire du lignage Lumumbu (Diembo) a été appelé à la succession d'Oyuku Olulu, dernier survivant de ce lignage. Ce procédé, qui assure la continuation de la lignée, n'a pas été invoqué, quand le lignage Kotundu venait de s'éteindre, il y a quelques années. Ce lignage aurait été peu important et d'origine obscure (servile?). Ceci explique probablement pourquoi aucun neveu maternel, ni petit-fils maternel n'est venu continuer cette lignée à Dungu.

Une fraction des Okandjo/Mondja n'a pas suivi ses frères qui sont allés résider dans la région d'Emungu, soit à une quarantaine de kilomètres au sud de Dungu. Cette fraction est constituée de trois lignages dont deux n'ont qu'une faible importance numérique: Owanga, Moma et Omende.

Le lignage maximal Owanga ne compte plus que quatre membres adultes, présents dans la tribu. Autrefois des jeunes gens s'installèrent près d'un chef comme clients (*ose lopoko*, *ose mbalasa* ou *ose olembe*) ou comme guerriers. En compensation de certaines prestations le chef leur procurait des vivres et éventuellement des valeurs dotales. La branche aînée des Owanga réside ainsi depuis trois générations au village de Djamba comme cliente du chef de tribu. Les membres de la branche cadette par contre sont allés se fixer à Ndju (tribu Watambolo/Mondja) comme guerriers.

Village Dungu, les descendants de Mondja



Omendi, le troisième lignage maximal Okandjo ne compte que cinq hommes adultes. A la clôture d'un deuil à Dungu les Owanga et Omende ne reçoivent pas le don ordinaire (*weema*)[139] des parents du défunt mais bien une hache (*kenge*). La légende rapporte que les ancêtres de ces deux lignages auraient, lors de la grande migration ouvert le sentier pour Ngando.

Moma, le deuxième lignage Okandjo est relativement important; il groupe une vingtaine d'hommes adultes. Il s'est divisé en trois lignages minimaux, Omandjovu, Numbetshi et Lumbudi. L'aîné des Moma n'appartient pas au lignage minimal aîné, mais bien au second lignage Numbetshi.

Quand on examine le croquis du village Dungu, on constate que la segmentation lignagère se reflète également sur le plan résidentiel. Les membres d'un lignage maximal résident très souvent dans le même quartier

[139] Weema: cadeau de la part des proches parents du défunt aux visiteurs (Jacobs 1959a, 108, n° 8).

d'une agglomération. Ainsi le haut du village Dungu est occupé par les Loteta, le centre par les Wedi a Lunge et le bas par les Moma (voir croquis 12, annexe 3). Des membres du lignage Wedi à Lunge/ Ewandula ont quitté Dungu suite à une querelle avec l'ancien chef; ils constituent la majeure partie de la population du hameau Otamba. Les autres habitants de cette localité ont des liens de parenté (petit-fils maternel et oncle maternel) ou des liens d'alliance (frère de l'épouse) avec ces Wedi a Lunge. Près de la forêt Pole dans la savane Nkongo, ancienne terre Omende réside un homme du dit lignage; deux de ses neveux maternels (lignage Lumbudi/Moma) y sont venus le rejoindre.

Le hameau Okeke wa Ehamba fut autrefois plus important: six hommes du lignage Moma y habitaient lors de l'enquête. Wetsh'Emungu (Lumludi/Moma) et Kenemo Onasaka (Dimandja (Loteta) veillent sur les terres occupées autrefois par leurs ancêtres, le premier à Afumba, le second à Onyumbe, ancien dihata des Mondja contre les Oduku. Le père de Kenemo y résidait également. Deux individus du lignage Dimandja n'ont pas de champs ni de résidence fixe; ils mènent une vie de vagabonds et de chasseurs.

La structure lignagère du village Diembo est assez symétrique. Trois lignages maximaux, Tjaka Ndjungo, Wendjo et Ukudi issus de Lokole Ngua, fils cadet de Lole, se sont chacun scindés en deux lignages minimaux. Un quatrième lignage, Lumumbu, est désigné par le nom des terres qu'il occupait autrefois à proximité de la savane Vadi; ce lignage ne porte donc pas le nom de l'ancêtre Yemema, fils de Lokole Ngua; il s'est scindé en quatre branches. Le lignage minimal aîné, Mpenge Okako, comprend les descendants issus d'une fille du dit Yemema. Le fait que le fondateur du lignage est parfois une femme ne change pas le principe d'aînesse, sur lequel est basée l'hiérarchie des lignages. Quatre hommes du lignage Lumumbu résident actuellement au village de Djamba. Du second lignage minimal Landa Tsheko deux hommes habitent le village de Djamba; ils résident près du chef de la tribu comme guerriers et y constituent depuis plusieurs dizaines d'années la branche Tshak'a Penge. D'autre part la branche cadette des Lumumbu, Utshudi Wandja, des forgerons, s'est également installée à Djamba il y a quatre ou cinq générations. Par contre, une branche de forgerons du lignage Djawo (village Djamba) réside à Diembo depuis plusieurs générations. Rappelons que l'installation d'un forgeron pouvait être obtenue par des paiements de valeurs à l'aîné du lignage de celui-ci, ce qui explique ses permutations.

Le chef du village Diembo est choisi dans la branche cadette des Tjaka Ndjungo, soit dans le lignage minimal Nambale. Le chef actuel Okandjo n'est que l'héritier du nom (*olo w'ekombokombo*) et non des biens de son père. Son frère aîné, Lokombe Wetshimongo, est l'héritier réel; il a reçu le *sango*, l'héritage; puis il est parti pour se fixer près de ses parents maternels à Otete Minga (tribu Penge), fait qui est vivement critiqué par les gens de Diembo. Le prédécesseur et père du chef Okandjo, Djalokole Tshale est enterré dans son ancienne habitation, près de l'entrée du village Diembo.[140]

Jadis racontent les vieillards de Diembo, les descendants de Djamba et de Lokole Ngua résidèrent les uns près des autres. Suite à une palabre concernant l'attribution d'une peau de léopard, ils se séparèrent définitivement.[141]Avant d'être incorporés dans le village d'Otete-Minga de la tribu Penge au début de l'occupation coloniale, la répartition territoriale des gens de Diembo aurait été la suivante:

-les lignages minimaux Nambale, Ompika et Kuka occupèrent la savane Shala;

-Nkundu, Yuma Koko et la branche Utshudi des Dimandja étaient fixés à Djeka;

---

[140] Pendant des dizaines d'années l'autorité de l'aîné du village ne fut pas reconnue par l'administration coloniale qui avait accepté un certain Okitoleko Otshudi et son successeur, tous deux du lignage Wendjo, comme chef de village. Au debut de la période coloniale Omasumbu, un lieutenant de Ngongo Leteta, après avoir soumis la tribu Nkoi, s'installe à Okongolo, près de la rivière Lubefu, soit à ± 7 km. d'Okit'Okunda (Kitenge I). Il exige qu'Okitoleko, l'odimba de Diembo vienne résider près de lui. Okitoleko jouit d'un grand renom comme batteur de tambour et devient un des notables d'Omasumbu. Des parents d'Okitoleko et beaucoup d'autres personnes de Diembo s'installent à Okongolo pour se soustraire aux agissements du terrible Mulenda (voir p. 12). Après la chute d'Omasumbu et de Molosa, Okitoleko rentre au village de Diembo avec ses parents et clients et y est considéré comme le chef du village. Son neveu paternel (FsFr) Yuhe Djeka Pen'Okitoleko lui succède. Ce n'est que vers 1950 et ce suite à une intervention du chef de la tribu Lole que Djalokole Tshale est enfin reconnu comme l'aîné du village Diembo. L'aîné du lignage Wendjo reste cependant un homme important; le chef du village ne décidera rien concernant des gens appartenant au dit lignage, sans avoir consulté Yuhe Michel Pen'Okitoleko.

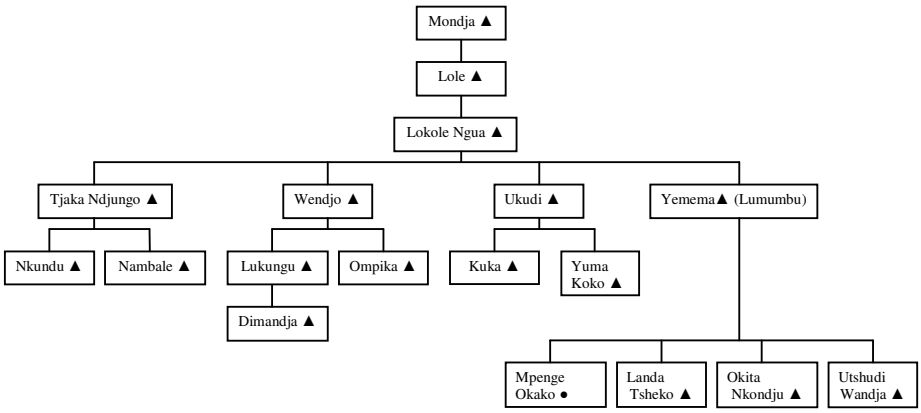
[141] De nos jours [1960], Djalokole Okandjo Dimandja, aîné du village de Diembo, peut garder pour lui la peau de tout léopard femelle tué sur ses terres. La peau d'un léopard mâle doit, en principe être remise au chef de la tribu Lole. L'aîné de Diembo peut eventuellement garder une telle peau s'il remet un tribut au chef des Lole e.a. des croisettes, des chèvres, des poules et même un esclave.

-les autres Dimandja résidèrent à Niama Ndeka Ma tandis que les Landa Tsheko furent établis dans la plaine Lumumbu.

Actuellement [1960] les deux lignages maximaux numériquement importants, occupent chacun une partie du village de Diembo: les Wendjo le haut, les Tjaka Ndjungo le bas. Les deux autres lignages, tout comme les Omende et les Owanga au village Dungu n'ont pas leurs cases groupées dans un quartier bien défini du village; ces habitations sont plutôt dispersées (voir croquis 13, annexe 4 et croquis 15, annexe 6).

Les Diembo occupent en outre quatre hameaux. A Okeke w' Otamba et à Shala deux membres du lignage Tjaka Ndjungo veillent sur les terres de leurs pères. L'ancien village Diembo se trouvait autrefois à Kangaka; trois hommes du lignage Wendjo y sont retournés et y occupent les parcelles de leurs aïeuls. Deux membres du même lignage se sont installés à la lisière de la forêt Pole, qui semble bien exercer une certaine attraction. On remarquera que les membres d'une famille étendue ne résident pas nécessairement ensemble. Les cases de deux frères, d'un père et de ses fils adultes et mariés ne sont souvent pas avoisinantes. Par une certaine dispersion on évite des querelles inutiles; on craint particulièrement la jalousie des épouses. Le Mondja désire vivre librement sans être gêné par des contacts continuels avec ses parents. Cette tendance individualiste est toutefois limitée par diverses considérations. Pour le défrichement des champs, pour les cultures et la récolte on dépend de la collaboration et de l'aide des membres de sa famille. Un Mondja ne désire pas vivre tellement loin de ses parents, qu'il lui serait impossible de tirer profit de leur aide. Autrefois la menace d'une attaque éventuelle et la nécessité d'une défense commune étaient des facteurs importants, qui contribuaient à la concentration des habitations.

Village Diembo: lignages



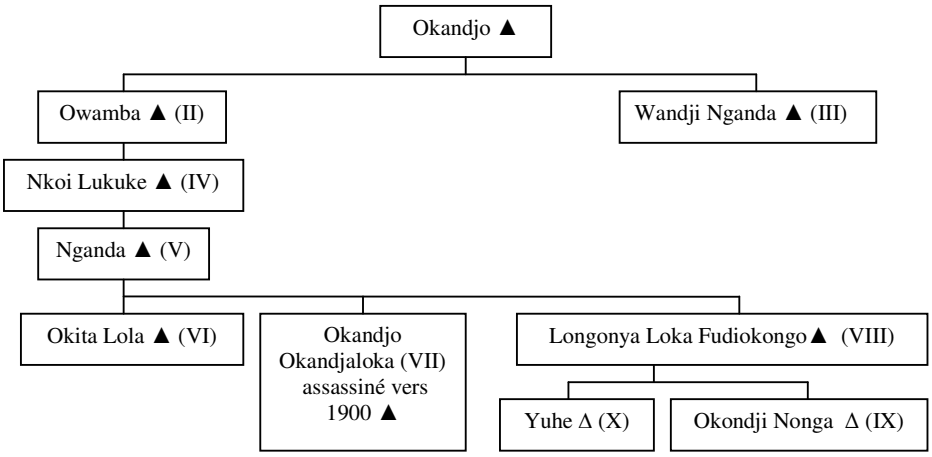
B. La représentation politique

Dans la communauté Lole, Yuhe Ehanga Samuel aîné du lignage Nkangu, détient le pouvoir de *nkum'ekanga,* du chef de la tribu. Il est censé perpétuer la personnalité de l'ancêtre Lole (de Heusch 1954a, 1013). Rappelons que c'est par une fiction qu'on qualifie Yuhe d'aîné (*enondo*). Il n'appartient en effet pas à la branche aînée Djawo mais bien à la seconde branche Lonemba/Lukuke.

Yuhe succéda en 1959 à son frère cadet Okondji Nonga qui fut destitué par ses gens suite à sa mauvaise conduite. Okondji, fervent de jeux de hasard gaspilla en quelques années, la fortune paternelle. Arrivant au pouvoir Yuhe, ancien clerc d'une société minière, dépensa toutes ses économies. L'investiture de chef[142] exige en effet la distribution de nombreux dons aux aînés des différents lignages.[143] Le lignage Lukuke est

[142] Ndota nkoi: porter la peau du léopard (aussi oloceelo wa nkoi). Au cours d'une cérémonie les notables intronisent officiellement le nouveau chef. Tout le monde voit et connaît ainsi le nouveau chef.
[143] Nkaha lowanji ou nkaha olowa: donner des biens pour se montrer chef.

devenu un des moins aisés. Les prédécesseurs de Yuhe sont repris dans la généalogie suivante:



N.B. Yuhe Ehanga Okandjaloka (X) est décédé le 11 août 1983. Son fils Yuhe Nganda fut désigné comme son successeur.

Yuhe Ehanga est considéré comme l'ancêtre vivant de la tribu; le maintien de la structure sociale implique en effet que le successeur remplace l'ancêtre. Tout comme ses prédécesseurs Yuhe a repris le nom du plus illustre de ses ancêtres: Okandj'a Loka[144]. Théoriquement il est le maître des terres de la tribu (*owanji wa nkete*). En réalité la fonction de chef de la tribu paraît assez amorphe; elle n'est que le symbole du pouvoir. Longonya Loka Fudiokongo fut investi en 1936 à Katako Kombe comme chef de la chefferie Mondja. Longonya Okandjaloka est décédé en 1948.

Dans la tribu les branches Nkangu et Tshak'a Shawo constituent l'otema nkoi, la famille du léopard. Cette section est en effet issue de la

[144] Okandjo Loka est l'ancêtre le plus célèbre des Lole. Il combattit victorieusement les Nkoi, Yenge et Ohambe. Sur sa coiffure il avait mis des plumes de l'oiseau loka. Seul celui qui avait tué un ou plusieurs ennemis avait le droit de porter les plumes rouges de cet oiseau. Aussi appelé: Okandja Pungu. Voir aussi Jacobs 1959a, 98 note. 6 " Loka ancien chef de tous les Monja. Son nom est accompagné de l'expression stéréotypée pour Touraco (loka) qui dépasse le perroquet en plumes rouges" (Loka ndeka okongo telele).

première femme de l'ancêtre Djamba et se classe de ce fait, dans la hiérarchie des lignages avant les sections issues des autres épouses. Ces dernières sections font partie, comme il a été dit, de la famille de la chèvre, l'*otema mbodi*.

Yuhe, le chef de la tribu Lole, détient le pouvoir symbolisé par le nombre 'dix' (*dikumi*). Omokoko Okit'Enumbe aîné de la seconde section, l'entité Tshudu-Akuna Lumbu, vient ensuite. Tout comme le chef du village Dungu, Diembo, Kalema et Yuka, il est 'neuf' (*divwaa*) par rapport à Yuhe. Mais comme M. L. de Heusch l'a souligné (de Heusch 1954a, 1015). Cette dichotomie est purement relative. L'aîné de l'un ou l'autre lignage maximal (ou le chef d'un village) est également 'dix' par rapport aux aînés des lignages minimaux. Ainsi Omokoko Okit'Enumbe est 'dix' par rapport à Lama Omokoko aîné du lignage Ndjunga Ndjo.[145] Les fonctions d'*oteketshi w'owanji*, de porte-parole du chef et d'intermédiaire entre le chef et les villageois, sont exercées par Diowo Tilo du lignage Omadihike.

Considéré par une fiction juridique comme l'aîné du lignage maximal aîné, Yuhe a été reconnu comme chef de la tribu toute entière, mais les divers segments constitutifs de cette entité jouissent d'une grande autonomie. Il est également à remarquer que la position de chef de tribu ne diffère pas fondamentalement de celle des autres aînés. Le *nkum'ekanga*, le chef de chaque village et même l'aîné d'un lignage maximal important, apparaît souvent comme le délégué du chef de la tribu (de Heusch 1954, 1016-1017). Les fonctions que Yuhe exerce en sa qualité de chef du village Djamba, et plus particulièrement du segment Penge Djamba, sont souvent plus réelles que celles qui lui incombent en sa qualité d'aîné de la tribu.

Cette situation se manifeste plus particulièrement en ce qui concerne la perception des droits funéraires, des prémices et des tributs. Dans chaque village c'est le chef du village qui perçoit la plupart de ces droits pour son propre compte; il en transmet parfois une partie au chef de la tribu pour lui rendre hommage.

Les premières récoltes de millet et de sorgho sont impropres à la consommation tant que le chef de village n'a pas reçu un panier (*saka*) de prémices (*olonga*) par lignage minimal. Ce don lève l'interdit (*ekila,* pl. *dikila*) qui frappe la nouvelle récolte.

---

[145] Dikumi, divwaa: ces chiffres ont probablement une valeur symbolique. cfr. Oseka samalo (littéralement concubine six) signifie en langage tambouriné: femme (Jacobs 1954, 421 et 1959a, 102 note 16).

Lors d'un décès la poule du dernier soupir, du dernier souffle de vie (*nkoko a lommu*) est remise à l'aîné du lignage maximal (Derolez 2001-2005, 16, 40-41), tandis que la croisette (ou l'esclave) de la tombe (*lokanu* ou *mfumbe a dyoombo*) revient au chef de village.[146] En dehors des prémices et droits funéraires, l'essence du tribut était et est encore de nos jours une part de tout gros gibier abattu. Quand on tue un grand animal, on doit le porter au chef. Ces animaux sont dans le règne animal les souverains (*omampondo*) de la faune (Jacobs 1954, 413 et 419). On peut citer ainsi le léopard (*nkoi*), l'aigle (*mpongo*)[147], la silure géante (*nsamba*) et le python (*moma* ou *coko*). D'autres animaux dont le genre de vie semble assez mystérieux sont également offerts comme tribut. Dans cette catégorie tombe le pangolin (*kaka ya nkaa* ou *lokaa*). A noter que le léopard mâle et le pangolin sont toujours portés au chef de la tribu Lole pour manifester son allégeance. Au village de Djamba la femelle du léopard est remise soit à l'aîné du lignage Tshudu, soit à l'aîné de la branche Ohadi a Mboto, selon que la bête a été tuée sur les terres des Dik'a Djamba ou des Vadi.

Finalement on ne peut guère s'étonner du fait que la cohésion dans la tribu Lole soit plus grande chez les Dik'a Lole[148] que chez leurs congénères qui habitent le nord du domaine Lole, soit à ± 25 km. du village de Djamba, chef-lieu de la tribu. L'autorité du chef Yuhe sera donc bien plus confuse chez les Ngel'a Lole.

---

[146] "La famille reconnaît ainsi le chef local comme le premier responsable de la terre ancestrale qui accueille à la fois les vivants et les morts sur son sol" (Manya 1996, 326).

[147] L'aigle est-il le seul chef des oiseaux? – Lodi locuki mfudu. L'épervier qui est le maître des oiseaux. – Nkoombaka, nkoombaka, dim'on'Emongo la Manda, we anjaka ko lakodaka, oyonjaka ngel'ahanjo. Nkoombaka, nkoombaka (calao), moi enfant de Emongo et Manda; si tu me tues, je te tue. Viens me tuer, que le village se disperse. (Jacobs 1999, 7, 16-17; 22-23. Les Mondja ne tueront jamais un nkoombaka, un grand oiseau noir, qu'ils respectent et craignent. - Lohoma pwaapwaa, ko nkanga eswee; L'oiseau lohoma fait pwapwa (de ses ailes), il est le maître des savanes. Il se montre chef (Hagendorens s.d., n° 807). Le lohoma symbolise la liberté; la force qu'on lui attribue représente la puissance du chef (Manya 1996, 88).

[148] Même chez les Dik'a Lole l'unité de la tribu est parfois mise à l'épreuve. En 1966 le village Dungu voulait quitter la tribu Lole, demandant son adhésion à la tribu Penge.

C. Le domaine foncier

(1) Histoire du domaine.

Comme nous l'avons vu, l'histoire des groupes tetela débute par une longue migration, qui aurait eu lieu selon J. Vansina (1956a, 69) dans la seconde moitié du 18e siecle. Parti d'une contrée fort peuplée près de la rivière Loha (?), l'ancêtre Ngando remonta la rive droite du Lomami et vint s'installer à Hyoka Mende, emplacement situé au nord du village actuel de Dungu. En sa qualité de premier arrivé, il partagea les terres environnantes entre ses frères: Djovu reçut le sud, soit la région de la Lubefu; le nord et la région du Lomami furent donnés à Watambolo.

Les nombreux descendants de Ngando se dispersèrent suite à une dispute concernant le partage de gibier. Différents lieux près de Hyoka Mende sont actuellement encore désignés comme l'ancien emplacement de certains descendants de Ngando: tel Longombe, ex-résidence des Engo[149] ou Elinga, ex-résidence des Okombe.[150] Seul Mondja resta près de son père. La forêt Hyoka Mende constitue de nos jours un des principaux points du domain Lole. Les tombes de Ngando, Mondja et Lole se trouveraient à cet emplacement. On prétend en outre que l'ekenda[151] de Ngando, une antilope mende y a été tuée et enterrée. Sur cette terre sacrée on n'établit pas de cultures, mais la chasse n'y est pas interdite.

Comme l'entité mondja s'est fractionnée en quatre tribus indépendantes, l'ancien domaine mondja s'est scindé également en quatre parties. La reconnaissance publique de chacun de ces domaines est consacrée sur le terrain par l'existence de frontières séparant deux tribus. Suite à des circonstances politiques il m'a été impossible d'obtenir des renseignements directs concernant les limites du domaine Lole. L'enquête s'est donc basée sur des indices indirects, fournis sur le terrain par les informateurs. Ceux-ci en effet s'arrêtèrent dès qu'ils s'approchèrent du domaine d'une autre entité. Généralement la toponymie des terres d'une autre tribu est ignorée ou est fort mal connue, tandis que la toponymie du territoire d'un autre village est fort incomplète.

---

[149] Engo: tribu englobée dans le secteur Ngandu (de Lubefu) auparavant englobée dans le secteur Batetela divers de Lubefu (1934). Le batteur de tambour appelle "Engo a Longombe, gombele, gombele".

[150] Okombe: petite tribu englobée dans le dit secteur Ngandu.

[151] Ekenda (ou ekesa): fantôme, spectre, prodige.

La ligne pointillée, qui indique sur la carte à l'annexe 7, les limites du domaine Lole, n'a donc qu'une valeur approximative. On remarque que ces frontières sont généralement naturelles; très souvent ce sont des rivières ou des sources. La limite suit le cours d'eau ou la lisière de la galerie forestière. Parfois elle traverse la plaine de tel point de repère (par exemple une source) à tel autre point de repère (par exemple un bosquet) En maint cas le tracé n'est pas très précis et cette situation peut donner lieu à des contestations. Quand par exemple la frontière traverse des plaines elle n'est pas clairement marquée. Le hameau Elangi se trouve ainsi sur des terres contestées par les Lole et les Watambolo/Mondja. En cas de différend on fait appel à l'argument historique. Telle terre nous appartient, notre *lohanga* un tel y était situé.

Ces anciens hameaux sont facilement reconnaissables sur le terrain grâce à leur palmeraie et on accepte que les terres environnantes ont appartenu aux occupants de cette localité. Après quelques dizaines d'années les palmiers sont ravagés par les feux de brousse et meurent ou sont coupés et le lotoko disparaît. Alors il s'agit de se rappeler où il était situé et quel était son nom afin de prouver le droit du lignage ou de la tribu. [152]

Le village Diembo occupait autrefois et occupe encore de nos jours la région nord-ouest. Les terres des Lumumbu, lignage maximal de Diembo, se trouvaient au centre du domaine des Dika Lole (localités Okandju, Lukumbe et Wemangongo) et à l'extrême nord-est (lignage minimal Landa Tsheko). Les Vadi résidaient près de la frontière avec les Oduku. Il est à noter que les terres des Vadi et Lumumbu sont actuellement occupées par les villages Kudi et Numakongo (Watambolo). Le chef Longonya Okandjaloka autorisa l'installation de ces deux villages près de la route vers Wembo Nyama, au moment où il était chef de la chefferie administrative des Mondja-Djundu, qui englobait e.a. la tribu Watambolo. Les Kudi qui résidaient autrefois dans la plaine Kudi a Lundja, ne reconnaissent plus les droits des anciens occupants bien que ceux-ci aient laissé une sentille à Tshok' Onyumbe.

Le sud et le sud-est du domaine des Dika Lole, donc toute la zone longeant la frontière avec les Nkoi et Watambolo, étaient occupés par les Dika-Djamba, les Djamba du haut. Outre quelques îlots dans le sud-est- les

[152] Pour des raisons techniques il n'a pas été possible de reproduire ici sur le format voulu, la carte du domaine Lole ainsi que la carte du domaine des Dik'a Lole. Seule la carte du domaine des Ngel'a Lole se trouve en annexe 7.

localités Kenda, Ndela et Djawo – les terres ancestrales des Penge Djamba étaient situées dans la région nord tout près d'Hyoka Mende et du domaine Penge. Ces terres semblent actuellement [1960] abandonnées par leurs anciens occupants. Ce furent néanmoins les gens de Djamba et non ceux de Dungu, qui s'opposèrent, il y a quelques années à l'installation à Akombe d'un planteur de café, originaire de la tribu Penge.

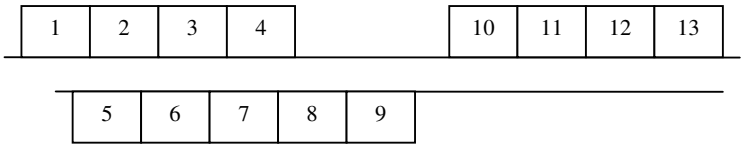
Les terres du village Dungu s'étendent dans une zone allant du sud-ouest au nord-est. La plupart des terres du lignage Wedi a Lunge se trouvent dans le nord de cette zone; la majorité des terres du lignage Loteta sont situées au sud. A plusieurs endroits des fractions de différents lignages maximaux occupaient une même agglomération. Cette situation persiste de nos jours à Afumba-Longombe, où des gens de Djamba et de Dungu habitent les hameaux avoisinants.

(2) Usage et tenure des terres du domaine

Dans la conception tetela les droits relatifs aux diverses utilisations d'un fonds restent séparés. Ils ne constituent pas, comme c'est le cas dans le droit romain 'un faisceau dont le sujet est le propriétaire'. Les rapports entre les membres d'une communauté et les différentes parties de son domaine ne correspondent donc pas au concept de propriété de notre droit moderne.

Ainsi il sera nécessaire d'examiner les droits qu'entraîne l'exploitation du domaine foncier point par point selon la nature et la destination des terres. L'étendue des droits d'usage et de gérance varie en effet largement selon qu'il s'agit de pratique de chasse, de piègeage, de pratique de cueillette et de pêche ou de travaux de culture. En savane l'établissement de cultures donne rarement lieu à des contestations. Si celles-ci sont peu fréquentes, c'est qu'il n'existe aucune pression par surpopulation chez les Tetela. En outre les terres en savane sont peu fertiles; les feux de brousse annuels y empêchent toute formation d'humus. Tout membre de la tribu cultive en savane où bon lui semble. On constate cependant sur le terrain qu'en maint cas les possesseurs de champs ont des liens directs ou indirects, des liens de parenté ou d'alliance avec le lignage maximal occupant anciennement ces terres. Les croquis n. 5 à 8 reproduisent plusieurs exemples de cette situation.

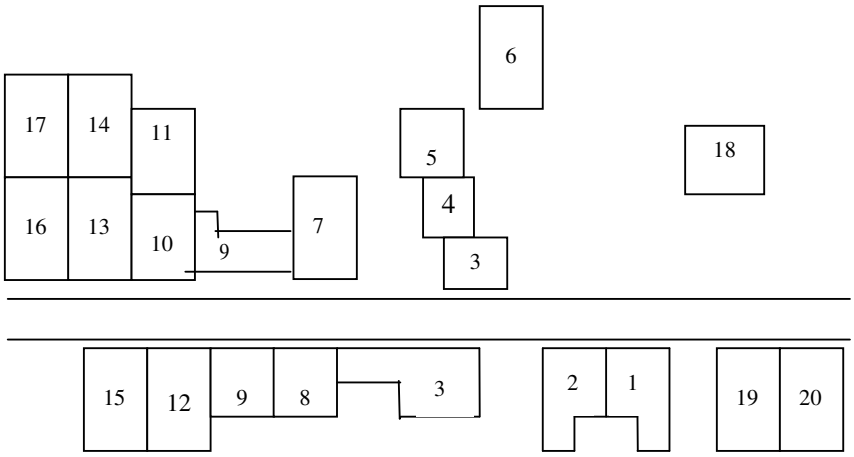
Croquis 5
Champs de millet établis dans la savane Onyakonde.
Savane contrôlée par le lignage Olumembi (Wedi a Lunge)



Possesseurs des parcelles				
1-2-3	Okit'Oleko	du lignage Ewandula	(5)	champs établis par 5e, 3e et 1e femmes
4	Tshumba Esamangwa	du lignage Ewandula	(5)	
5	Aseka Nkoi Lunula	du lignage Ngua Djunga	(5)	
6	Dimandja Aseka Nkoi Djunga	du lignage Ngua Djunga	(5)	
7	Niamalulu Utshu	du lignage Ngua Djunga	(5)	
8-9	Okito Kunda Djovu	du lignage Dimandja		champs établis par 1e et 2e femmes (1)
10	Veuve d'Omekenge	du lignage Ewandula	(5)	(2)
11	Mère de Shutsha Onapese	du lignage Dimandja		(3)
12	Ngongo Tunondjo	du lignage Ngua Djunga	(5)	
13	Okudi Okengete	du lignage Omandjovu		(4)

Légende
(1) 1e femme appartient au lignage Ngua Djunga
(2) Le champ a été établi par l'épouse (orig. Ngua Djunga) de Utshudi Nkonga Nganda (Lumbudi) et a été cédé à la veuve d'Omekenge
(3) La parcelle a été défrichie par l'épouse de Dimoke Benoit, étranger adopté par le lignage Olumembi; et a été cédée ensuite à la mère de Shutsha. Celle-ci, étant vieille et étrangère à Dungu, chercha protection et aide près de Dimoke. Shutsha est encore relativement jeune et est célibataire.
(4) L'épouse appartient au lignage Ewandula
(5) Lignage maximal Wedi a Lunge

Croquis 6
Champs de millet établis dans la savane Shokona
Savane contrôlée par le lignage Ewandula (Wedi a Lunge)

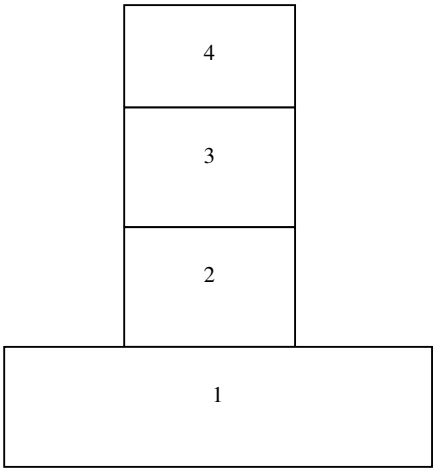


Possesseurs des parcelles				
1-17	Ndjovu Okitambaka	du lignage Ewandula	champs établis par 1ère et 2e Fe	
2-15	Uyukululu Onema Nyima Lowakundju	du lignage Etshimalumba	champs établis par 1e Fe	(1)
3	Akandju	soeur de Ndjovu		
4-20	Pania Okit'Ohadi	du lignage Ewandula	champs établis par 1e et 2e Fe	
12-19	Pania Okit'Ohadi		champs établis par 3e Fe	
5-10	Dihunga Albert Etambalaka	du lignage Ewandula	champs établis par 1e Fe	
6	Lukuke Omokoko Anie Mpungu	du lignage Omende		(2)
7	Shungu Raphael	du lignage Ewandula		
8	Odimba Nguo	du lignage Ewandula		
9-14-16	Ndju Utshu	du lignage Ewandula		
11	Okako soeur Pania	du lignage		

	Okit'Ohadi	Ewandula		
13	Odinga Olongo	du lignage Ewandula		
18	Mpasu Kamba	du lignage Ewandula		

Légende :
(1) Fr Fe de Ndjovu Okitambaka, Fr Fe de Mpasu Kamba
(2) Fr Me de Odinga Ulungu

Croquis 7
Champs dans la savane Nkongo (lignage Omende)



Liste des possesseurs
1 et 3 Otamba Lahe – lignage Omende
2 Koto Ohemedi– lignage Lumbudi, Fs Sr de Otamba
4 Wetsh'Emungu Tshumba – lignage Lumbudi, Fs Sr de Otamba

Pour faciliter la protection des récoltes de riz et de millet, les champs sont souvent groupés. De petits hangars (*shamvu*) sont construits près des cultures, où les femmes et filles peuvent monter la garde pour chasser les oiseaux. En savane les champs des épouses d'un polygame ne se trouvent pas

nécessairemet ensemble. Il arrive qu'une femme établisse plusieurs champs de millet à des endroits différents, ceci afin de diminuer les risques d'une mauvaise récolte.

L'importance économique des forêts est devenue plus grande depuis que les Tetela ont abandonné la culture du sorgho et dans une moindre mesure, la culture de millet pour la culture de riz. En outre le domaine Lole compte peu de forêts. La mise en culture d'une partie de forêt est réservée aux gens du village. Ainsi les Yuka s'opposent efficacement à l'établissement de cultures par les gens de Kalema dans la forêt Vu. Le bas de la forêt Pole (Ngel'a Pole) appartient au lignage Ewandula, le haut (Dik'a Pole) au lignage Dimandja de Dungu. Ces deux entités étaient jadis les seules à y chasser et à y cultiver. Suite à une intervention des agents de propagande agricole, les gens de Djamba, Diembo et Dungu y établissent actuellement leurs cultures.

Les bosquets (*hyoka*) ont aussi une certaine importance économique. Chaque lignage semble contrôler et gérer les bocages près desquels ses ancêtres résidaient autrefois. Un tiers, appartenant à un autre lignage maximal, n'y établit des champs sans l'accord des possesseurs.[153] Ainsi Wandja wa Ndjosumbe du lignage Omende travaille ses champs dans le hyoka de ses ancêtres le bosquet Omende. Avant d'y entamer le défrichement, Wandja adressa des invocations à ses ancêtres. Cinq autres planteurs de Dungu, appartenant à d'autres lignages vinrent rejoindre Wandja et y établirent leurs cultures avec l'accord de celui-ci.

La cession d'un *hyoka* n'est pratiquée que pour des cultures annuelles. On trouve cependant quelques plantations de café des gens de Dungu dans le bosquet Okungu des Penge Djamba. Ceux-ci auraient abandonné ces terres sur lesquelles leurs voisins Wedi a Lunge auraient repris le contrôle. Ce bosquet aurait donc été acquis par renonciation (tacite) des premiers possesseurs en faveur des nouveaux arrivés, renonciation qui aurait été effectuée sans aucune contrepartie. Les bandes forestières (*ocungu*) le long des rivières étaient autrefois exploitées par les membres du lignage, qui contrôlait le cours d'eau. Actuellement une tendance semble se manifester pour accorder l'exercice de ces droits fonciers à tous les habitants du village.

Ni en forêt ni en savane on n'établit des cultures au-delà du champ d'un tiers sans son autorisation. Comme on établit souvent les champs année

[153] Encore en 1985 les Mondja résidant près de la mission de Tshumbe n'étaient nullement autorisés à établir des champs dans la forêt près du village d'Okitawongo (tribu Ewango).

par année dans la même direction, le terrain qui se trouve au-delà du champ constitue en effet une future parcelle (Derolez 2001-2005, 184).

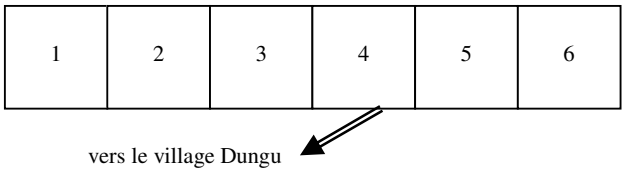
Celui qui a établi un champ a un droit exclusif sur la jachère. La cession de jachères ne constitue pas un fait exceptionnel. Elle n'a toutefois jamais un caractère définitif. La partie cédante peut toujours réclamer sa parcelle, mais le cessionnaire a droit à la récolte (Derolez 2001-2005, 185).

Le polygame effectue un seul abattage en forêt. Après l'incinération, la déforestation est partagée entre les épouses en parties égales. Autrefois la première femme et la femme préférée recevaient un champ plus grand. Les parcelles sont distribuées selon le rang des épouses, la première femme en tête du terrain déboisé. Un même partage est effectué entre l'épouse et les femmes vivant sous la tutelle du mari –soeur, tante paternelle ou maternelle, etc.- Chaque co-épouse entretient et récolte les caféiers qui se trouvent sur le *dyaala* derrière sa case. Ces plants de café sont toutefois la propriété du mari. Ni le client ni l'adopté (*ona yaanyi*) ne paient ou ne remettent un don aux possesseurs des terres sur lesquelles ils s'installent. Par courtoisie ils leur offriront toutefois un repas, après la première récolte.

On chasse, mais on n'établit pas de cultures ni de pièges dans la forêt du léopard, *okandj'a nkoi*, c.à.d. la forêt d'où le chef est sorti revêtu de la peau du léopard lors de son investiture. Le chef peut éventuellement donner l'autorisation d'y établir des champs ; il ouvre alors la forêt (*cungola okandj'a nkoi*).[154]

Croquis 8: Défrichements dans les bocages Omende et Kokole

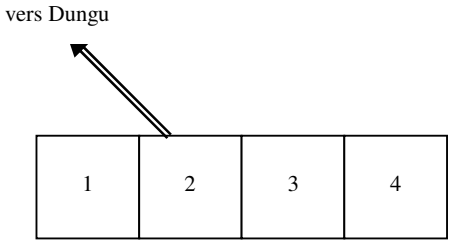
-Défrichements dans le bocage Omende, terre du lignage Omende



[154] Concernant l'investiture du chef voir de Heusch 1954a.

Liste des possesseurs			
6	Sumbalokenge Omonga	du lignage Dimandja	(Loteta)
5	Matete Utshu	du lignage Etshimalumba	(Loteta)
4	Okito Niungu Longengo	du lignage Ewandula	(Wedi a Lunge)
3	Dimoke Benoit	du lignage Olumembi	(Wedi a Lunge)
2	Wandja wa Ndjosumbe	du lignage Omende	
1	Okit'Okunda Ndjovu	du lignage Dimandja	(Loteta)

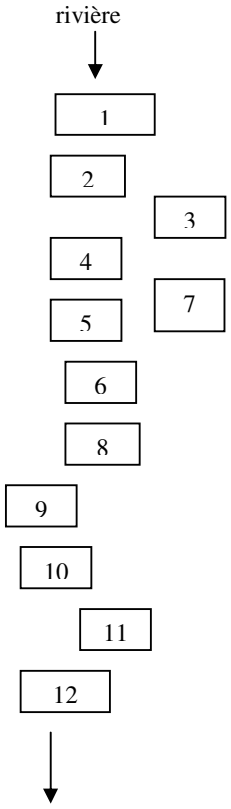
-Défrichements dans le bocage Kokolo, terre du lignage Ewandula (Wedi a Lunge)

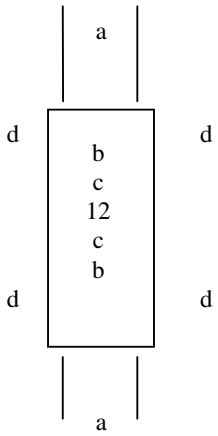


Liste des possesseurs			
4.	Ongendagenda Wetsh'okunda	du lignage Olumembi	(Wedi a Lunge)
3	Omokoko Okito Hiango	du lignage Olumembi	(Wedi a Lunge)
2	Yani Okit'Olenga	du lignage Dimandja (1)	(Loteta)
1	Dihonga Okito Kasongo	du lignage Lumbudi (2)	(Moma)

Légende:
1. FrMe d'Omokoko
2. Epouse appartient au lignage Ewandula (Wedi a Lunge)

Croquis 9
Viviers établis dans la rivière Weta Wunga. (Village Dungu-Otamba)





a rivière
b barrage de clayonnages (lokala); c sulu creusé par le possesseur
d forêt

Possesseurs :

1	Nsumbu Pierre	MaF1 de Pania
2-4-6-9	Pania Okit'Ohadi du lignage Ewandula	viviers exploités par 4e-1e-2e et 3e femme
5-11	Dihunga Lutula du lignage Ewandula	1e et 3e femme
7	Mpasu du lignage Ewandula	
8-10	Ndju Utshu du lignage Ewandula	1e et 2e femme
12	Elinga Lumbela du lignage Ewandula	
3	Dihonga Etambalaka du lignage Ewandula	vivier exploité par sa mère

La pêche à l'aide de nasses, d'hameçons ou dans les *esafu* et *alende*, sing.. *dende* (*dy'aashi*) est libre dans tout le domaine de la tribu. L'établissement de *sulu* par contre n'est permis qu'aux membres du lignage maximal, qui contrôle le segment de la rivière qui sera mis en valeur. Ainsi plusieurs personnes du lignage Ewandula ont établi une série de sulu dans la rivière Weta Wunga, cours d'eau qui est contrôlé par ce lignage. Le croquis n° 9 nous montre quelques détails à ce sujet. On s'approprie le segment d'un cours d'eau pour y établir un *sulu* en y plantant deux piquets qui délimitent le tronçon visé. Cette appropriation s'accompagne souvent d'une certaine publicité.[155] Les étrangers qui se sont fixés au village peuvent chasser, établir des cultures ou couper des fruits de palme dans tout le domaine du village, mais ils ne pourront construire des sulu que dans les cours d'eau contrôlés par le lignage adoptant. La cession de *sulu* ne serait pas pratiquée.

Une pêche à l'aide de poison peut réunir les gens de plusieurs villages; une partie de la pêche est remise au lignage possesseur de la rivière. Pour les grands viviers – *kuta* – un possesseur individuel peut être désigné. Ainsi Utshudienda Osodu du lignage Djawo est le possesseur du *kuta* Nyanga, mare située dans les plaines à mi-chemin entre les villages Dungu et Diembo. Utshudi a Niumba de Djamba aurait reçu ce vivier lors de son installation comme forgeron à Diembo. Il y aménagea la mare et y planta des herbes salines. La vidange et la pêche collective dans ce vivier ne sont effectuées qu'avec l'accord d'Utshudi'enda, successeur d'Utshudi a Niumba.

[155] Voir Jugement n° 140: Tribunal de Chefferie Nkoi du 19.07.1938. Le demandeur déclare: "J'ai aménagé un sulu et j'ai averti tout le monde, ainsi que le chef".

Avant une pêche collective à laquelle les gens de Diembo, Dungu et Akombe (Penge) participent, les villageois observent une nuit de continence. Il paraît qu'Utshudi'enda ou en tout cas son père Utshudi Yimbo effectua des offrandes en jetant du millet et une poule dans le kuta où l'esprit de son ancêtre se serait fixé. On prétend en outre que l'ekenda d'Utshudi a Niumba, un python moma y réside.

Le vivier Tshulu est contrôlé par Utshudi a Nonga du lignage Akunda. Les femmes stériles vont s'y baigner afin de devenir fécondes. Avant d'y prendre un bain elles remettent un don au possesseur du *kuta*.

- Okit'Otema Utshudi du lignage Owanga du vivier Kut'Elongo près de la rivière Nsololo avec son confluent Nsumba Shako ;
- Utshudi a Puhu du lignage Lumbudi du vivier Kut'Utshudi a Puhu près de la rivière Wete ;
- Nkoi Lunula Djunga Dimandja du lignage Ngua Djunga du vivier Komeyenja au S.O. du village Dungu.

Le fait que la plupart des viviers est contrôlée par des forgerons est assez frappant.[156]

La chasse à l'aide du fusil, de l'arc et de chiens est permise sur les terres du village. La chasse sur le domaine d'autres villages ou tribus n'est nullement exclue mais suppose toutefois l'accord (tacite) des possesseurs de ces terres, ainsi que la remise du tribut à ceux-ci. Des chasseurs appartenant à une tribu traditionnellement ennemie, par exemple les Nkoi ou les Yenge, ne s'aventurent guère en pays mondja pour y poursuivre le gibier.

L'établissement de pièges et de barrages n'est pratiqué que dans les forêts appartenant au lignage maximal. Dans les palmeraies naturelles et dans les palmeraies situées près de localités abandonnées de longue date, la cueillette de fruits de palme est réservée aux membres du lignage maximal. Par contre si le village est encore habité ou n'est abandonné que depuis une génération comme c'est le cas pour la palmeraie Luhate Enongo près du village de Dungu, les palmiers appartiennent aux (anciens) occupants des différentes parcelles. Autrefois le chef de village, avec l'accord des aînés pouvait défendre la cueillette de fruits de palme pendant certaines périodes, ceci, prétendent les informateurs, afin de favoriser la génération de nouvelles palmeraies. Un autre interdit temporaire concernait la cueillette d'ananas.

Les fruits de palme récoltés derrière la case d'une femme d'un polygame sont remis à celle-ci et non à une co-épouse. Les arbres poussant

[156] On ne trouverait pas de kuta sur le domaine des Ngel'a Lole (villages Kalema et Yuka).

spontanément appartiennent au cultivateur, qui défriche le champ englobant l'arbre en question même pendant la période de la friche. Les mêmes règles valent pour l'abattage de palmiers, soit pour l'extraction de vin de palme, soit pour la capture de vers (*mpose*, sing *lohese*).

La cueillette de champignons, de miel, de termites ainsi que le fauchage de paille sont libres à l'intérieur du domaine de la tribu. Ceci, par contre, n'est plus le cas quand il s'agit de vivres ou de biens hautement appréciés. Ainsi la capture d'*osepe* – une espèce de grenouille dans le laanda-savane marécageuse- de Diembo est réservée aux gens de ce village. Chaque village aurait des lieux plus ou moins spéciaux *ekola* (pl. *dikola*). Pour le village Djamba on cite la rivière Djampemba, dans laquelle on trouve du kaolin, la rivière Wete qui est assez poissonneuse ainsi que le kuta Tshulu. Outre la forêt Pole, les vallées (*wooko*) Kundju et Asopo constituent les ekola du village Dungu.

Dans chacun de ces ravins on dénicherait chaque année plusieurs sacs de jeunes oiseaux. La capture d'oiseaux y est réservée aux lignages minimaux, possesseurs de ces vallées, c.à.d. Elinga Lumbela des Ewandula pour la vallée Kundju, ancien-*lohanga* d'Okita Lahe, et Sumbalokenge des Dimandja pour la vallée Asopo. Durant la période de couvaison on y évite les incendies de brousse.

Les feux de brousse étaient-ils autrefois interdits dans certaines plaines ou pendant certaines périodes de l'année? Remarquons d'abord que les feux de brousse facilitent l'établissement des champs et aident à dégager les sentiers et les terrains de chasse. Ils contribuent en outre à la protection des récoltes en détruisant les nids d'oiseaux, qui ravagent les récoltes de riz et de millet.

Il paraît que les Lole n'évitaient les feux de brousse que lors de la construction d'un nouveau hameau, ceci afin de disposer de suffisamment de paille pour les toitures. Ailleurs, où la chasse à l'aide de feu circulaire est pratiquée, comme c'est le cas chez les Lowidi, seul le *nkanga loowo*, le possesseur de la plaine peut donner l'autorisation d'y mettre le feu.

L'extraction de kaolin dans la rivière Djampemba est libre pour tous les membres de la tribu. Ce cours d'eau est contrôlé par le lignage Djawo et il paraît que les gens d'autres lignages maximaux donnent une poule à l'aîné des Djawo quand ils y vont chercher du kaolin. La terre pour la poterie (*diwomba*) est introuvable à l'intérieur du domaine Lole; elle est achetée

chez les Oduku à 15 à 20 frs. le panier.[157] Le fabriquant de tambours doit remettre un ou deux tambours (*lokombe a cina*-tambour du pied de l'arbre) au chef du village, possesseur de la forêt, dans laquelle l'arbre débité a été abattu.

L'implantation d'un hameau sur des terres de tiers suppose l'accord de ceux-ci. Elle est souvent accompagnée d'un cérémonial magico-religieux. Lors de l'implantation du village de Djamba, qui se trouve actuellement sur la terre Keka des Kot'undu appel fut fait à un *weeci* de ce lignage. Une chèvre fut immolée et le sol fut aspergé de son sang. Ensuite un *nkinda*[158] fut planté près de la case du chef. Dans certaines circonstances e.a. en cas de foudre, les occupants d'une terre conquise font appel à un *weeci* des expulsés, des anciens occupants. Ainsi les gens de Diembo invitent un *weeci* de Yanga, qui tâchera d'apaiser les mânes de ses ancêtres, enterrés près du bocage Omaluhusu.

L'expulsion d'un membre du village, de la tribu, du domaine collectif subsiste dans la coutume de nos jours. Les causes du bannissement sont notamment: l'insociabilité dans le groupe, la malédiction paternelle, la récidive d'infractions, la sorcellerie (*doka*) et des coups ou insultes graves au chef du village. La personne qui est expulsée du village, doit quitter le domaine collectif; généralement on le laisse partir avec femmes et biens. S'il disposait de certains droits fonciers, ceux-ci reviennent à ses parents. Au cas où il s'amende et est de nouveau accepté dans la communauté, ses droits fonciers lui sont restitués. De toute manière ses enfants même nés ailleurs, conservent leurs droits sur le domaine du lignage et du village. Le bannissement ne constitue donc pas une dépossession foncière exercée par le chef. L'expulsion du domaine du village ou du domaine de la tribu ne frappe qu'un individu et non toute une famille étendue, ni un lignage. La cession de case est parfois pratiquée mais elle n'a qu'un caractère provisoire; elle peut toujours être révoquée par le cédant.

3. Conclusions

La tribu mondja se présente comme une entité politique peu élaborée. La structure politique n'y est que superficiellement enracinée au sol mais adhère en premier lieu aux groupes de parenté (de Heusch 1957, 366). Dans le dit

[157] A Engote, village de la tribu Okandjo, les personnes originaires d'autres villages de cette tribu donnent une poule à l'aîné de ce hameau quand ils y vont chercher de la terre glaise.
[158] Nkinda: arbre auquel on attribue une puissance protectrice contre les sorciers et les fauves.

système politique l'allégeance de personnes est principalement déterminée par la descendance. Le village par exemple apparaît comme un ensemble de lignages apparentés et le chef de village est en principe l'aîné du lignage aîné. Parfois on trouve sous son autorité aussi des personnes qui n'appartiennent pas aux lignages concernés, mais qui reconnaissent son autorité en raison du caractère dominant du lignage de ce chef. Le régime foncier n'est néanmoins pas sans importance dans la structure politique mondja.

La continuité de la tribu suppose en effet l'occupation continue d'un domaine; chaque communauté possède son propre territoire par opposition aux autres entités. Les limites de ce domaine ont une valeur historique et sociale, mais aucun abornement n'a été réalisé. Le domaine Lole possède pourtant des limites assez précises quand il s'agit de voisins traditionnellement considérés comme ennemis. Près de ces frontières on avait autrefois construit des villages fortifiés où les guerriers et d'autres jeunes gens vivaient.

De nos jours [1960] on rencontre sur le terrain encore les vestiges de remparts qui y étaient élevés. A ces endroits les frontières auraient une valeur particulière et une sentinelle, un hameau veille encore actuellement sur les terres environnantes. Ce n'est pas uniquement aux frontières ennemies que le sentiment de la propriété foncière collective se manifeste; lors d'enquêtes relatives à la vacance des terres et à la constatation des droits appartenant aux autochtones[159], il appert clairement que les intéressés se sentent fortement attachés à une terre par des liens ancestraux profonds, surtout quand il s'agit d'une demande d'une importante concession portant sur quelques centaines d'hectares.[160]

Aussi les différends entre tribus amies concernant les limites de leur domaine respectif peuvent donner lieu à de violentes discussions. En maints endroits les terres frontalières de deux domaines se recouvrent en partie; ces chevauchements trouvent rarement une solution adéquate mais donnent lieu à des contestations latentes. On remarquera que la description ci-dessus de la situation foncière chez les Tetela, ne correspond guère à celle donnée par L. de Heusch dans ses 'Considérations sociologiques sur le régime foncier des

[159] Décret du 31 mai 1934 section I.

[160] Lors d'une enquête fin 1953 en secteur Ukulungu les notables intéressés déclarèrent qu'ils n'avaient aucune objection au fait que le concessionnaire fasse paître son bétail dans leurs savanes, mais qu'ils refusaient catégoriquement de céder ces terres ancestrales.

Tetela – Hamba' (1957). Selon cet auteur un semi-nomadisme caractérise la vie des Tetela. Une longue errance sans fin expliquerait que ces hommes ne se sont jamais attachés à une terre par des liens ancestraux profonds. Ils n'auraient jamais envisagé une appropriation définitive de leurs terres. M. de Heusch se réfère ici au fait que l'emplacement des villages est peu stable.[161] Il est exact que les villages mondja se déplacent en effet tous les 10 à 15 ans, mais ces déplacements s'effectuent bien dans les limites du domaine foncier, donc en tenant compte des limitations territoriales découlant de la possession plus ou moins définitive des terres tribales.

Il est fort difficile d'interpréter en termes juridiques romains les conceptions des Mondja concernant la propriétaire foncière. Les droits fonciers sont généralement collectifs et suivent la structure segmentaire de la société. A l'intérieur de chaque communauté il y a une certaine subdivision du territoire entre les villages et lignages. Cette subdivision découle e.a. de l'ancienne dispersion de la population dans le domaine tribal. N'oublions pas qu'avant 1910 il n'y avait guère de grandes agglomérations dans le pays. Jusqu'à la création par l'administration coloniale de villages assez importants, les Mondja vivaient dans des hameaux dispersés dans tout le domaine de la tribu. Ainsi il n'est pas étonnant que les descendants des ancêtres vivant autrefois dans un hameau, continuent jusqu'à ce jour à exercer des droits fonciers sur les savanes, bosquets, ruisseaux ou viviers situés près de la localité occupée autrefois par leurs aïeux. La dite subdivision ne se manifeste pas très nettement, sauf quand il s'agit d'un lieu ayant une valeur particulière. Les différentes parties, les différentes terres sont souvent occupées par des personnes, qui sont unies par des liens de parenté ou d'affinité. Des individus s'installent parfois sur les terres de tiers ou viennent y chasser ou cultiver, mais ils ne font ceci qu'avec l'accord, le consentement tacite ou formel de ceux, qui se sont associés à ces terres.

L'appropriation individuelle des terres autour du village, ou pour établir des cultures crée un droit d'usufruit et d'usage. Comme les tribus mondja disposent de suffisamment de terres pour la chasse, la cueillette ou les cultures, les contestations foncières à l'intérieur d'une tribu sont peu nombreuses. Signalons finalement qu'une toponymie très complète couvre

[161] L. de Heusch écrit à ce sujet (1957, 369):"Le chef Kokolomami, montrant des points différents de l'horizon, m'indiquait: ici habitait l'ancêtre Yema, là le chef Wutshu". Mais le dit auteur ne mentionne malheureusement pas à quelle distance se trouvaient ces lieux. Ces anciennes localités étaient-elles situées sur les terres actuelles des Yenge ou sur le domaine foncier d'une autre tribu?

tout le domaine, dont les différentes parties ont chacune leur signification et leur valeur. Aucune partie n'est considérée comme vacante, inoccupée.

V Bibliographie

Annuaire Officiel 1927 et 1929, Minsitère des Colonies, Bruxelles

D. Biebuyck, 1956, *Aperçu des principaux critères à observer dans l'étude ethnologique du problème foncier*, Leopoldville, 9.7.1956 (inédit)

D. Biebuyck, 1958, Grondrecht en Grondbezit in Belgisch Congo, *Zaïre,* 12, 151-164

D. Biebuyck et J. Dufour, 1958, Le régime foncier du Congo Belge, *Zaïre,* 12, 365-382

Biographie Coloniale Belge, Volume I, 1948, Académie Royale des Sciences Coloniales, Bruxelles

E. Boelaert, 1939, Zuid-Mongo. Batetela, *Kongo-Overzee*, 3, 77-81

O. Boone, 1961, *Carte ethnique de la république du Zaïre. Quart Sud-est*, M.R.A.C., Tervuren

Bulletin climatologique du Congo Belge, INEAC, (plusieurs années consultées), Bruxelles

F. Bultot, 1954, *Saisons et périodes pluvieuses au Congo Belge*, Bruxelles

J. Clément, 1953, L'agriculture du district du Sankuru, *Bulletin Agricole du Congo Belge*, 44, 2

J. Collier, 1959, Les paysannats du Nord Sankuru, *Bulletin Agricole du Congo Belge,* 50, 3, 569-648

L. Delcourt et A. Dallons, 1949, Les Mongo du Sankuru, *Bulletin des Jurisdictions Indigènes*, 17, 5,137-163 et 6,165-189

L. de Heusch, 1954a, Autorité et prestige dans la société tetela; *Zaïre* 8(1954)10, 1011-1027

L. de Heusch, 1954b, Eléments de Potlach chez les Hamba, *Africa*, 24, 337-348

L. de Heusch, 1955a, Valeur, monnaie et structuration sociale chez les Nkutshu, *Revue de l'Institut de Sociologie*, 1, 73-98

L. de Heusch, 1955b, Un système de parenté insolite: les Onga, *Zaïre*, 9, 1011-1027

L. de Heusch, 1955c, *Vie quotidienne des Mongo du Kasai,* Exploration du Monde, Bruxelles

L. de Heusch, 1956, Le symbolisme du forgeron en Afrique, *Reflets du Monde*, 10, 57-70

L. de Heusch, 1957, Considérations sociologiques sur le régime foncier tetela-hamba dans ses rapports avec la guerre et la structure politique, *Revue de l'Institut de Sociologie,* 3, 361-378

L. de Heusch, 1971, *Pourquoi l'épouser et autres essais*, Gallimard, Paris

L. de Heusch, 1987, Nkumi et Nkumu. La sacralisation du pouvoir chez les Mongo, *Systèmes de pensée en Afrique noire*, Cahier 10, 169-185

J.L. Delhez, 1946, *Quelques notes sur le mariage et divorce chez les Mondja-Djundu*, Lubefu, (Archives du Territoire, typoscript)

C. Derolez, 2001-2005, *Essai de droit coutumier tetela*, Brugge (manuscrit, publié dans *Nte Ntekete* (Wembo Nyama) 2001, n°12 ; 2003, n°15; 2003,16 n°; 2004, n° 18; 2005, n° 19 ; 2005, n° 20)

E. Devroey, 1939, *Le Kasai et son bassin hydrographique*, Goemaere, Bruxelles

Dimandja Lohaka, 1974, *Le pays de Katako Kombe à l'époque coloniale 1904-1945*, Thèse à l'Université Catholique de Louvain

A. Donckerwolcke, 1935, De instellingen der Wankutshu, *Kongo-Overzee*, 1, 235-250

J.P. Dufour, 1963, Quelques aspects juridiques du problème foncier au Congo, dans D. Biebuyck (éd.), *African Agrarian Systems*, London, Oxford University Press, 173-184
P.A. Gomez, R. Halut et A. Collin, 1961, Production de protéines animales au Congo, *Bulletin Agricole du Congo*, 52, 689-815
J. Hagendorens, 1975, *Dictionnaire Otetela-Français*, Ceeba Verlag, Bandundu
J. Hagendorens, s.d., *Proverbes tetela*, Dactylographié, Passionisten, Wezembeek-Oppem
E. Handekijn, 1927, Spraakkunst der Wankutshu-taal, *Congo*, II, 52-61, 215-230, 377-399
M. Haugen, 1951, *Oerwoud, Bantoe en een vrouw*, Davidsfonds, Gulden Reeks, n° 395, Leuven
M.W. Hilton-Simpson, 1911, *Land and peoples of the Kasai*, Constable and Co, London
P. Howell, 1954, *A Manual of Nuer Law*, Oxford Univiversity Press, Oxford,
Le coton au Congo, 1925, *L'Illustration congolaise* (Numéro spécial du 15.02.1925), Bruxelles
J. Jacobs, 1954, Signaaltrommeltaal bij de Tetela, *Kongo-Overzee*, 20, 409-422
J. Jacobs, 1955, La vannerie, la poterie et le tissage dans les proverbes tetela, *Kongo-Overzee,* 21, 272-288
J. Jacobs, 1956, Tetela tekst: het verhaal van Mpele en Longonya, *Kongo-Overzee*, 22, 171-186
J. Jacobs, 1959a, Le message tambouriné; genre de littérature orale bantoue, *Kongo-Overzee*, 25, 90-112
J. Jacobs, 1959b, Principes généraux de la nouvelle ortographe Otetela-Kikusu, *Kongo-Overzee,* 25, 145-169
J. Jacobs, 1959c, *Tetela teksten*, Annales du Musée Royal du Congo Belge,Bruxelles
J. Jacobs, 1960, Notre univers. Essai de cosmologie tetela, *Aequatoria* 23, 81-99
J. Jacobs, 1961, De Taal van de Mbole, *Handelingen Vlaams Filologencongres*, Leuven
J. Jacobs, 1962, Enigmes tetela: espèces et fonction, *Aequatoria*, 25, 81-91
J. Jacobs, 1964a, La situation linguistique d'une région du Congo. Les langues et les dialectes de la région du Sankuru (Kasai) et les régions voisines, *Communications et rapports du 1er Congrès internternational de Dialectologie, août 1960*, Centre de dialectologie internationale, Louvain, 99-104
J. Jacobs, 1964b, *Morfologie van het Tetela I*, Gent (Thèse à l'Université de Gent)
J. Jacobs, 1999 – 2000, (coordination) Histoire et coutumes des Ankucu Membele selon Kitete Cosmas, *Nte ntekete*, [1999, juillet-décembre, 15-31; 2000, janvier-juin, 7-27]
J. Jacobs, 1999, Langage tambouriné otetela: animaux terrestres, oiseaux, poissons, insectes (coordination), *Nte ntekete*, 7, 1
J. Jacobs, C. Kitete, L. Wemalowa, 2003, Langage tambouriné otetela: noms de chefs, *Nte ntekete,* 15
C. Kitete, (coordination J. Jacobs), Histoire et coutumes des Ankucu Membele selon Kitete Cosmas, *Nte Ntekete*, 1999, juillet-décembre, 15-31; 2000, janvier-juin, 7-27
H. Labaere et Shango Waato, 1989, Les dialectes otetela. Inventaire, *Annales Aequatoria* 10, 253-267
E. Laurent, 1896-1897 Lettres Congolaises, *Revue de l'Université de Bruxelles* 5, 363-385
A. Lederer, 1987, *Histoire de la connaissance hydrographique du bassin du Congo*, Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer de Belgique, Bruxelles

L. Liegeois, 1940, *Notes sur le système de gouvernement des Batetela de Lubefu*, Inédit
R. Lemarchand, 1964, *Political awaking in the Belgian Congo*, University of California Press, Berkerley and Los Angeles
G. Malengreau, 1949, *Vers un paysannat indigène: les lotissements agricoles au Congo belge*, Institut Royal Colonial Belge, Bruxelles
Manya K'Omalowete a Djonga, 1996, *Evolution du pouvoir local au Sankuru*, Peter Lang, Bern
J. Maquet, 1954, *Aide mémoire d'ethnologie africaine*, Institut Royal Colonial Belge, Bruxelles
J. Maquet, 1957, Les droits fonciers dans le Ruanda ancien, *Zaire* 11, 339-359
Ph. Maréchal, 1992, De 'Arabische campagne' in het Maniemagebied (1892-1894), Tervuren
J. Ndaywel è Nziem, 1997, *Histoire du Zaire: de l'héritage ancien à l'âge contemporain*, Duculot, Louvain la Neuve
J.A. Nyeme Tese, 1969. 1970, La mort chez les Atetela, *Pastoralia* (Wezenbeek-Oppem), juin 1969, 23 et *Lux*,1 février 1970, 33
J.A. Nyeme Tese, 1975, *Munga*, *Ethique en milieu africain*, Ingenbohl
A. Omari, 1948, Le mariage coutumier chez les Bakusu, *Kongo-Overzee* 14, 10-20
J.Ph. Peemans, 1975, Capital accumulation in the Congo under colonialism; the role of the State, in P. Duignan and L.H. Gann (éd.), dans *The Economics of Colonialism*, London, Cambridge University Press, XV
Projet du Plan décennal du district du Sankuru pour les années 1960 à 1969, texte dactylographié, 1957 mai
R. Pycke, 1972, *Les Ankutshu-Membele. Leur histoire et leur langue*, Nyanga
M. Querton, 1925, Rapport sur la propagande cotonnière dans le district du Sankuru, *Bulletin Agricole du Congo Belge*, 16, 347-351
A.R. Radcliffe-Brown et D. Forde, 1953, Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique, P.U.F.
Rapport administratif du Congo Belge, 1921
P. Raucq, 1959, Paysages géographiques du Kasai, *Africa-Tervuren*, 92-99
P. Raucq, 1961, Les relations entre tribus au Kasai. Leurs incidences géopolitiques et économiques, *Africa-Tervuren*, 47-58
I. Shapera, 1938, *A Handbook of Tswana Law and Custom*, Oxford Univiversity Press
Shala Lundula, 1985, La notion d'autorité chez les Tetela à travers quelques proverbes, *Annales Aequatoria*, 16, 147-163
Shomba Kinyamba, 1975, *Etude socio-culturelle des proverbes tetela*, UNAZA, Kinshasa
M. Storme, 1970, *La mutinerie militaire au Kasai en 1895*, Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer, Bruxelles
E. Torday, 1921, Culture and environment: Cultural differences among the various branches of the Batetela, *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 51, 370-384
Th. Turner, 1969, L'ethnie tetela et le M.N.C. Lumumba, *Etudes congolaises*, 12, 36-57
Th. Turner, 1973, *La politique indigène du Congo belge. Le cas du Sankuru*, Cahiers du C.E.D.A.F. , Bruxelles
Th. Turner, 2000, *Ethnogenèse et nationalisme en Afrique centrale. Aux racines de P. Lumumba*, L'Harmattan, Paris
F. Van den Hove, 1911, Esquisse de la langue des Wankutshu, *Anthropos* 6, 385-402

G. Van der Kerken, 1944, *L'Ethnie Mongo*, Institut Royal Colonial Belge, Bruxelles
J. Vansina, 1956a, Migrations dans la province du Kasai, *Zaire,* 10, 69-85
J. Vansina, 1956b, Le régime foncier dans la société Kuba; *Zaire,* 10, 899-926
J. Vansina, 1957, Systématique des termes de parenté Bushoong, *Kongo-Overzee*, 23, 286
J. Vansina, 1966, *Introduction à l'ethnographie du Congo*, Editions Universitaires du Congo, Kinshasa
J. Vansina, 1958, La famille nucléaire chez les Bushoong, *Africa*, 28, 91-108
J. Vansina, 1962, Long-distance Trade-Routes in Central Africa, *Journal of African History,* 3, 375-390
J. Vansina, 1973, L'influence du mode de compréhension historique d'une civilisation sur ses traditions d'origine: l'exemple Kuba, *Bulletin des Séances*, Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer, 220-240
A. Verbeken, 1956, À propos de l'exécution du chef Gongo Lutete en 1893, *Bulletin des Séances*, Académie Royale des Sciences Coloniales, NS, 2, 938-950
A. Verbeken, 1957, À propos de l'exécution du chef Gongo Lutete en 1893. Note complémentaire, *Bulletin des Séances*, Académie Royale des Sciences Coloniales, NS, 3, 828-834
A. Verbeken, 1958a, *La révolte des Batetela en 1895. Textes Inédits*, Académie Royale des Sciences Coloniales, Bruxelles
A. Verbeken, 1958b, Pourquoi l'exécution du chef Gongo Lutete fut une erreur, *Revue Congolaise Illustrée*, n° 12, 24-25
L. Wemalowa Tokopanga, 1999, *Ashidi, Die Phänomenologie der Selbsterfindung*, Tectum Verlag, Marburg
Wembolua Wedi et Oyangandji Dimandja, 1990, Chef Wembo-Nyama C. 1860-1940, Une esquisse biographique, *Revue Lokombe,* 1, 87-104, Institut Supérieur de Pédagogie, Wembo-Nyama
C. Young, 1967, L'Islam au Congo, *Etudes congolaises,* 10, 14-31
A. Yungu, 1975, *Enyamba à l'intersection de l'oecuménisme et l'authenticité*, Tshumbe

VI. Annexes

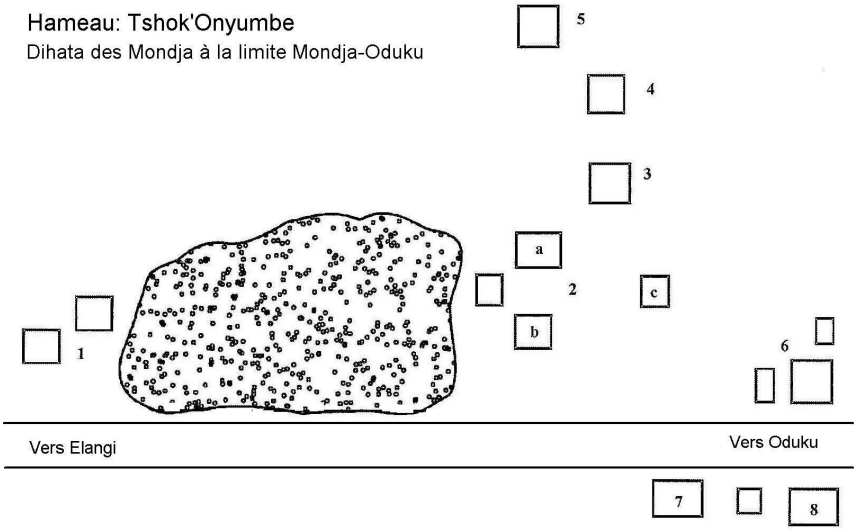
Termes de parenté, abréviations

Pe pour père
Me pour mère
Fs pour fils
Fi pour fille
Fr pour frère
Sr pour sœur
Ma pour mari
Fe pour femme (épouse)

Croquis et cartes

Numéro	Nom		page
1	Le pays Tetela		221
2	Remparts des Yenge et Mondja		238
3	Villages Mondja et voisins		243
4	L'enclos Mondja		297
5	Champs de millet établis dans la savane Onyakonde		332
6	Champs de millet établis dans la savane Shokona		333
7	Champs établis dans la savane Nkongo		334
8	Défrichement bocages (Omende-Kokole)		337
9	Viviers établis dans la rivière Wetu-Wunga		338
		Annexes	
10	Hameau Tshok'Onyumbe	Annexe 1	350
11	Villages Diembo et Dungu et leurs hameaux	Annexe 2	351
12	Village Dungu	Annexe 3	352
13	Village Diembo	Annexe 4	356
14	Hameau Otamba (Village Dungu)	Annexe 5	360
15	Détails des hameaux des villages Diembo et de Dungu	Annexe 6	363
16	Le domaine Ngel'a Lole	Annexe 7	364

Croquis 10 - annexe 1

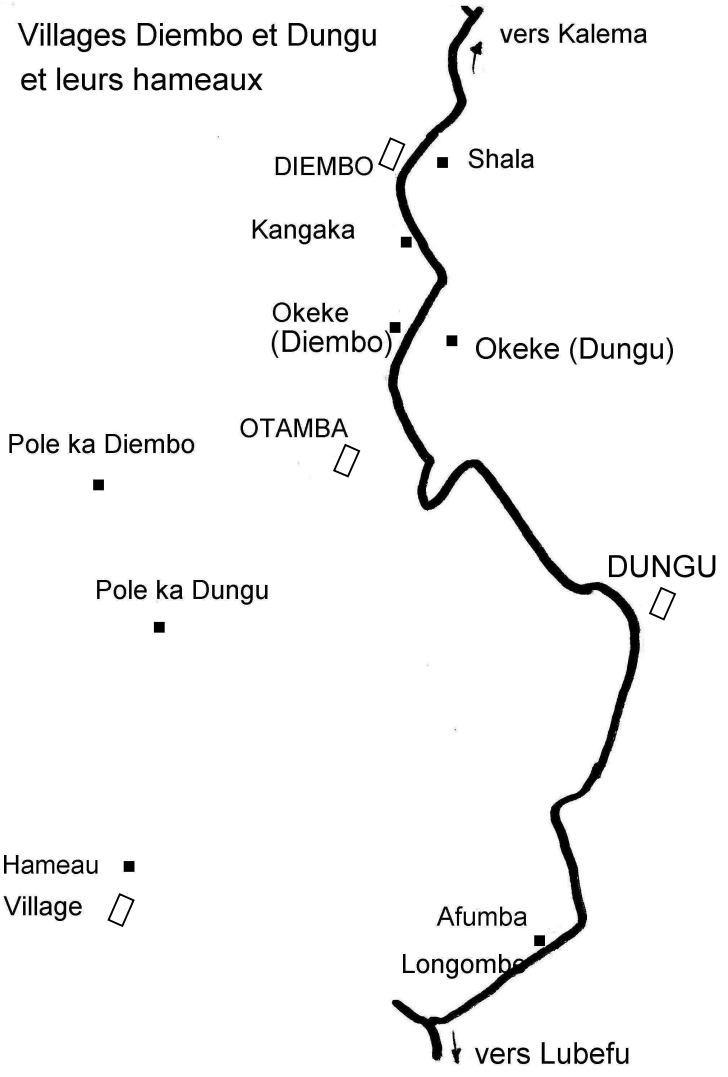


Hameau Tshok'Onyumbe: Liste des résidants, avril 1960

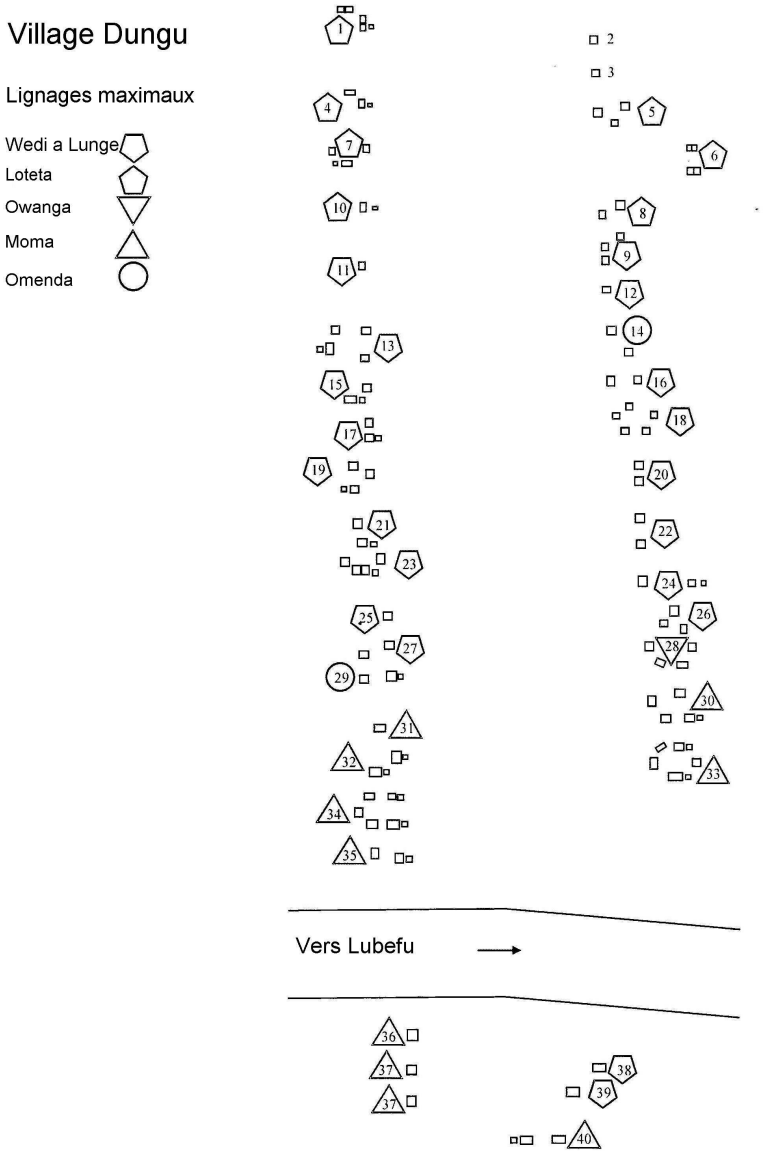
Nº	Noms	Lignage	Village
1	Ohano Lukuke (1)	Tshak'a Mpenge Lumumbu	Djamba
2	Kenemo Onasuka a Fe b Fe c Sr	Dimandja (Loteta)	Dungu – vannier
3	Yema Okito Kumba	Djawo	Djamba
4	Mangasanya	-	Numakongo (Watambolo)
5	Mbulu André (1) a Fe	- Lumbudi (Moma)	Kudi (Watambolo) Dungu
6	Osokosoko Djonganombe a Fe	-	Oduku Losa (Watambolo)
7	Djate Memba a Fe	-	Losa Oduku
8	Mbulu Tunda (1) a Fe	- Omandjovu (Moma)	Oduku Dungu

(1) Dihuka - guerrier

Coquis 11 -- annexe 2



Coquis 12 – annexe 3



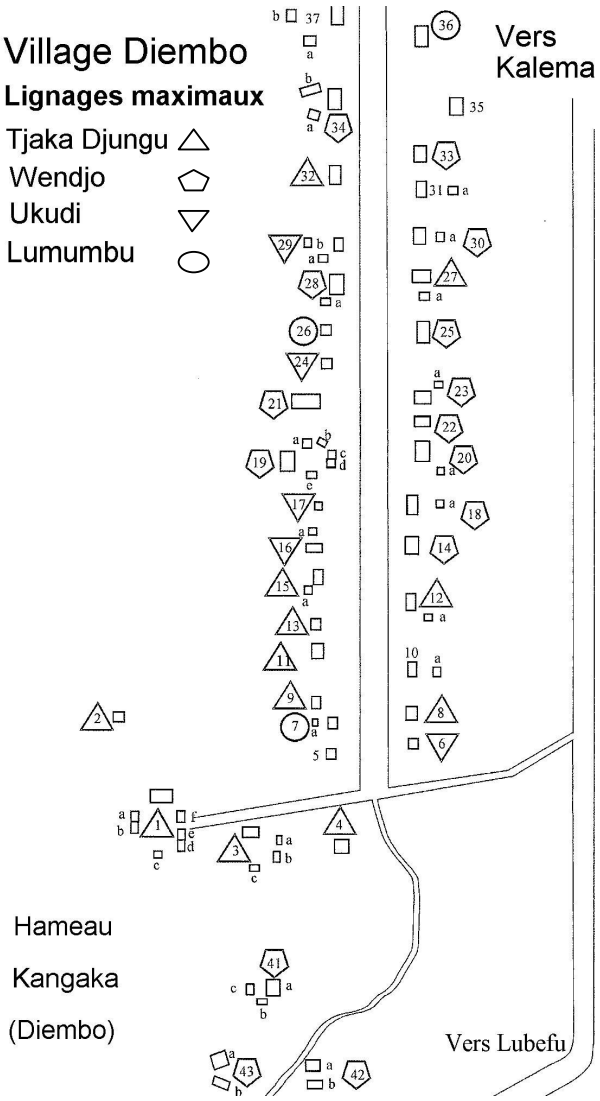
Village Dungu. Liste des résidants, avril 1960

Noms	Lignage maximal	Lignage minimal	Remarques
1. Malutshi Tsheko Oyuku Olulu	Loteta	Ngand'Ehambe	a case Fl Fr.Me b cuisine c habitation d grenier
2. Diena			veuve
3. -			case abandonnée par Okito Olenga à Lodja
4. Utshudi Onopese Shutsha	Loteta	Dimandja	a b Me
5. Sombalokenge Omonga	Loteta	Dimandja	a grenier b habitation c cuisine
6. Okit'Okunda Djovu	Loteta	Dimandja	a cuisine 1e Fe b habitation 1e Fe c habitation 2e Fe d cuisine 2e Fe Fs de 7
7. Okit'Olenga Yani	Loteta	Dimandja	a Fe Pe b ancienne case c case en construction
8. Utshu Matete	Loteta	Etshimalumba	
9. Okit'Oleko Ohale	Wedi a Lunge	Ewandula	a 1e Fe b 2e Fe c 3e Fe
10. Okit'Okonda Djovu	Loteta	Dimandja	v.6; case en construction
11. Ngongo Tonondjo	Wedi a Lunge	Ngua Djunga	en construction v. 38
12. Lutumba Kahudi	Wedi a Lunge	Ngua Djunga	
13. Onokoko Okito Hiango	Wedi a Lunge	Olumembi	Dihuka a 1e Fe b 4e Fe c 2e Fe d 3e Fe
13bis. Lohandjula Katshungu	Wedi a Lunge	Olumembi	Fr de 13
14. Wandja wa Ndjosumbe	Omende		Fr de 29 Pe de 14 bis
14bis. Otamba Olela	Omende	-	Fs de 14
15. Nyamalulu Utshu	Wedi a Lunge	Ngua Djungu	Pe de 23 a 1e Fe b 2e Fe

16. Kamono	-	-	veuve – Sr de 20 (au hameau Otamba)
17. Okita Ndju Osokamu	Wedi a Lunge	Ngua Djunga	Fr de 27
18. Ascka Nkoi Lunula Wandja Lula	Wedi a Lunge	Ngua Djunga	a 2e Fe b 3e Fe c 4e Fe d 5e Fe e 1e Fe
19. Dimoke Benoit	(Wedi a Lunge)	(Olumembi)	étranger (Djundu); adopté par les Olumembi ; à suivi Sr à Dungu
20. Tshamba Nongotamba	Wedi a Lunge	Ngua Djunga	Fr de 38
21. Okito Niungu	Wedi a Lunge	Ewandula	Chef village
22. Esamangwa Lomenye Tshumba	Wedi a Lunge	Ewandula	a 1e Fe + Sr aînée Fe b 2e Fe
23. Djunga Dimandja Aseka Nkoi	Wedi a Lunge	Ngua Djunga	Fs de 15 a 1e Fe b cuisine c future habitation d 2e Fe
24. Ndjovu Ndjeka	Wedi a Lunge	Olumembi	Odimba
25. Ongendagenda Wetsh'Okunda	Wedi a Lunge	Olumembi	
26. Luhundu Yuhe	Wedi a Lunge	Ewandula	a. habitation b. Sr (veuve)
27. Ongendagenda Utshu	Wedi a Lunge	Ngua Djunga	Fr de 17
28. Okit'Otema Utshudi	Owanga	-	a. 3e Fr b. 1e Fe c. 4e Fe d. 2e Fe
29. Yanana Owandjosumbe	Omende		Fr de 14
30. Dihonga Okito Kasongo	Moma	Lumbudi	a. 2e Fe b. 1e Fe c. 3e Fe d. habitation mari
31. Atelier forgeron			

(v.32)			
32. Utshudi Luhunga (Utshudi a Puhu)	Moma	Lumbudi	forgeron – Pe de 35 et de 34 / (Afumba)
33. Olenga Nkoi Gaston	Moma	Omandjovu	a.b. grenier c. habitation d. vieille soeur e. Fe
34. Lunganga Onadikondo	Moma	Numbetshi	a. habitation mari b. 2^{e} Fe c. 1^{e} Fe d. 3^{e} Fe e. vieille case
35. Djawo Omokoko Okanda	Moma	Lumbudi	Fs de 32; forgeron Fr de 34 / Afumba
36. Angunda Onopese	Moma	Omandjovu	–
37. Okudi Okengete	Moma	Omandjovu	Fr de 36; forgeron; a appris métier chez Fr Me
38. Ngongo Tonondjo	Wedi a Lunge	Ngua Djunga	Odimba nouvelle habitation v. 11
39. -	Veuve sous tutelle de 37 –	-	
40. Utshudi Tjefu	(Moma)	(Numbetshi)	étranger de Vuka reside au village du PeFe. Son épouse est retournée au village
N.B. Sans domicile fixe			
I Samangua Kandjodi	Loteta	Dimandja	
II Hiombo Ukungu	Loteta	Dimandja	Fr de I

Coquis 13 – annexe 4



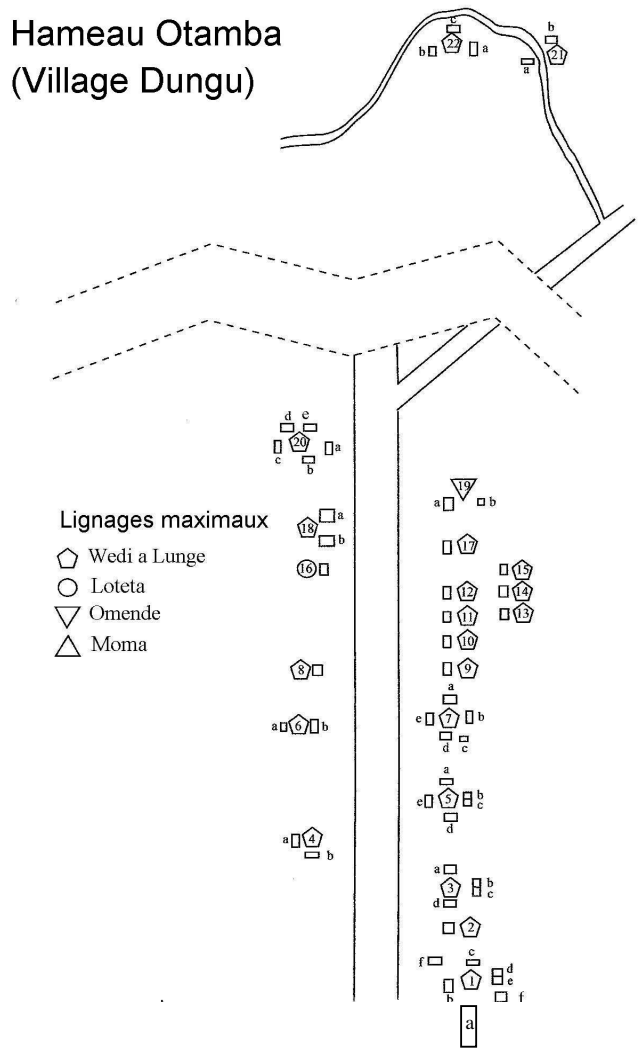
Diembo. Liste des résidants, le 20 avril 1960

Noms	Lignage maximal	Lignage minimal	Remarques
1. Okandjo Dimandja	Tjaka Djungo	Nambale	Chef de village; a à f.:cases épouses
2. Okita Yungu Diowo	Tjaka Djungo	Nkundu	Fr de 13
3. Lokombe Wetshimongo	Tjaka Djungo	Nambale	Fr de 1; ex-chef parti à Otete-Minga (Penge) 3a. tombe Pe, ancien chef 3b et c veuves à charge de 1
4. Samangwa Lokondjo	Tjaka Djungo	Nkundu	
5. Ahindu			veuve à charge de 20
6. Omalanga Okita Ndjo	Ukudi	Kuka	Fr de 24
7. Kenemo Etetsha	Lumumbu	Mpenge Okaku	7a case Sr Kenemo
8. Djonga Lohonga	Tjaka Djungo	Nkundu	Fr de 9 et 11
9.	Tjaka Djungo	Nkundu	nouvelle case de 4
10. Utshudienda Osodu	Nkangu	Djawo	forgeron, ancêtres venus du village de Djamba
11. Wembonio Aseka Nkoi	Tjaka Djungo	Nkundu	Fr de 8 et 9
12. Okito Sumbe Nkoi Lodi	Tjaka Djungo	Nkundu	
13. Dikete Wetsh'Okunda	Tjaka Djungo	Nkundu	Fr de 2
14. Onalumbela Okit'Undu	Wendjo	Dimandja	Fr de 30 – forgeron
15. Onadambo Odimba	Tjaka Djungo	Nkundu	
16. Yuhe Katshunga	Ukudi	Yuma Koko	Dihuka a Nkoi Fr de29
17. Luwa Tshuka	Ukudi	Yuma Koko	Odimba; ona waadi (FsFe de 16)
18. Ludiha Waninonga	Wendjo	Dimandja	Fr de 21 et 28
19. Omaludu Onakoi	Wendjo	Dimandja	a à e: habitations de 1^{e} Fe, 5^{e} Fe,3^{e} Fe, 2^{e} Fe et 4^{e} Fe, Fr de 20, 38 et 23 et 42
20. Samba Wembolua	Wendjo	Dimandja	a: habitation 1e Fe Fr de 19,23,38 et 42
21. Yuhe Ndjeka Pen'Okitoleko Michel	Wendjo	Dimandja	Fr de 18 et 28 Divwa
22. Londja Odinga	Wendjo	Ompika	Pe de 33
23. Mbokonia Okitasumbu	Wendjo	Dimandja	Fr de 19,20,38 et 42
24. Olamba Okunda	Ukudi	Kuka	Fr de 6

25. Obolo Antoine	Wendjo	Dimandja	Weeci a Diwolo	
26. Okita Mpama				
Okit'Odimba	Lumumbu	Okito Nkondju		
27. Osongo Wanyema	Tjaka Djungo	Nambale	Fr de 32	
28. Wedi Wandjosongo	Wendjo	Dimandja	Fr de 18 et 21	
29. Samba Nganda Pierre	Ukudi	Yuma Koko	Fr de 16; a et b. habitations 1^{e} et 2^{e} Fe dihuka	
30. Utshudi Tongomo	Wendjo	Dimandja	Fr de 14 – forgeron	
31. Nyanyaki			veuve à charge de 43 / (Kangaka)	
32. Kingombe				
Omalangandjo	Tjaka Djungo	Nambale	Fr de 27	
33. Lenga Djeka	Wendjo	Ompika	Fs de 22	
34. Mpoya Nkoi	Wendjo	Ompika	Dihaka	
35. Dikako	-		veuve à charge de 6	
36. Okundji Lama Mpenge françois	Lumumbu	Landa Tsheko	a: habitation mère(veuve)	
37. Wembanyama Yuhe			décédé; successeur pas encore désigné a et b: habitation 2^{e} et 3^{e} veuve ; c: habitation enfants du défunt	
Hameaux près de la forêt				
Hameau Pole				
38. Okundji Omosuku	Wendjo	Dimandja	Pe de 39	veillent sur la forêt contre les Djundu sourd-muet
39. Okombo Esoko	Wendjo	Dimandja	Fs de 38	
Hameau Shala				
40. Okita'Okenge				
Ekungulu	Tjaka Djungo	Nkundu	Pe de 8; 9 et 11; b et c: habitations 1e et2e Fe	
Hameau Kangaka				
41. Esanangwa Okita				
Landja Takoy	Wendjo	Ompika	a,b et c habitations 1e, 2e et 3e Fe	
42. Sumbu Otete Welo	Wendjo	Dimandja	a et b: habitations 2e et 1e Fe a suivi 43; Fr de 20,23 et 38,19	
43. Aniepenge Okito Sumbu	Wendjo	Dimandja	a quitté Diembo en	

			colère (adultére Fe) a et b 2e et 1e Fe
Hameau Okeke w'Otamba de Diembo			
44. Okita Mbaka Antoine	Tjaka Djungo	Nkundu	Pe avait autrefois son habitation à Otamba b. habitation mère c. habitation SrPe d. cuisine e épouse

Croquis 14 – annexe 5



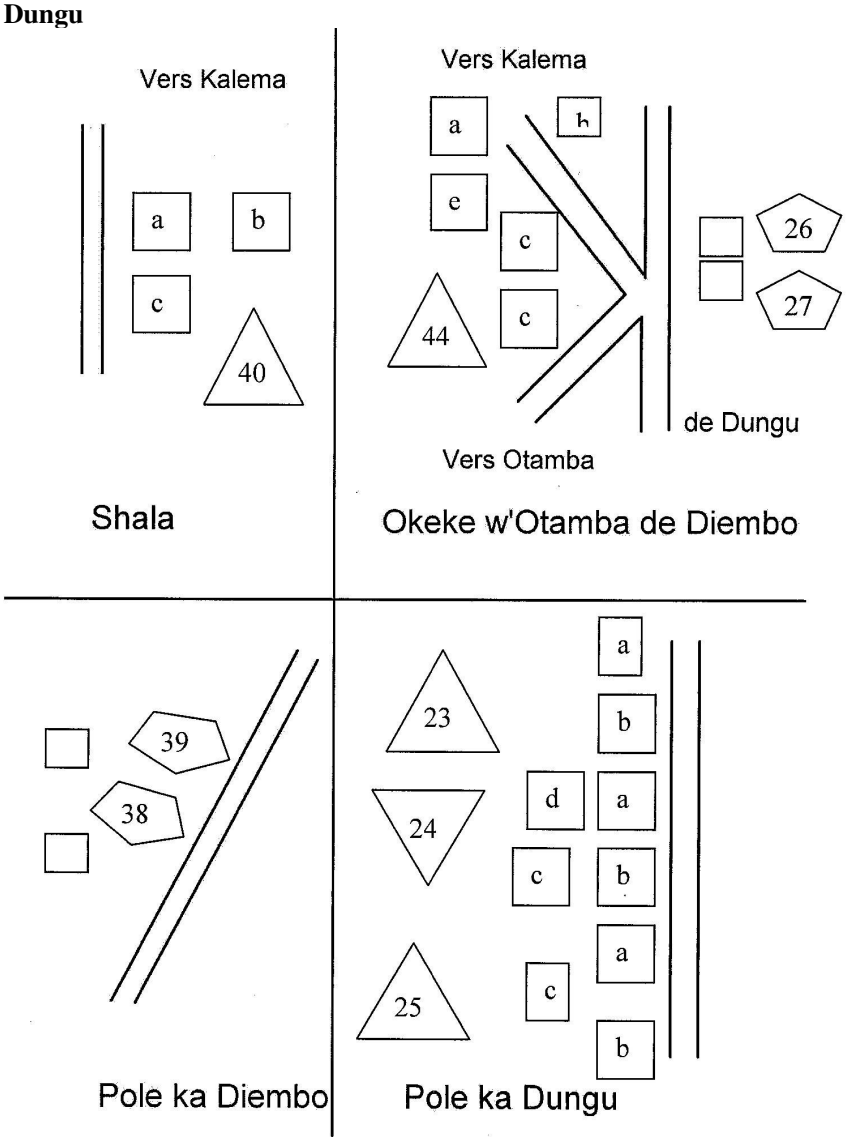
a

Hameau Otamba du village Dungu. Liste des résidants

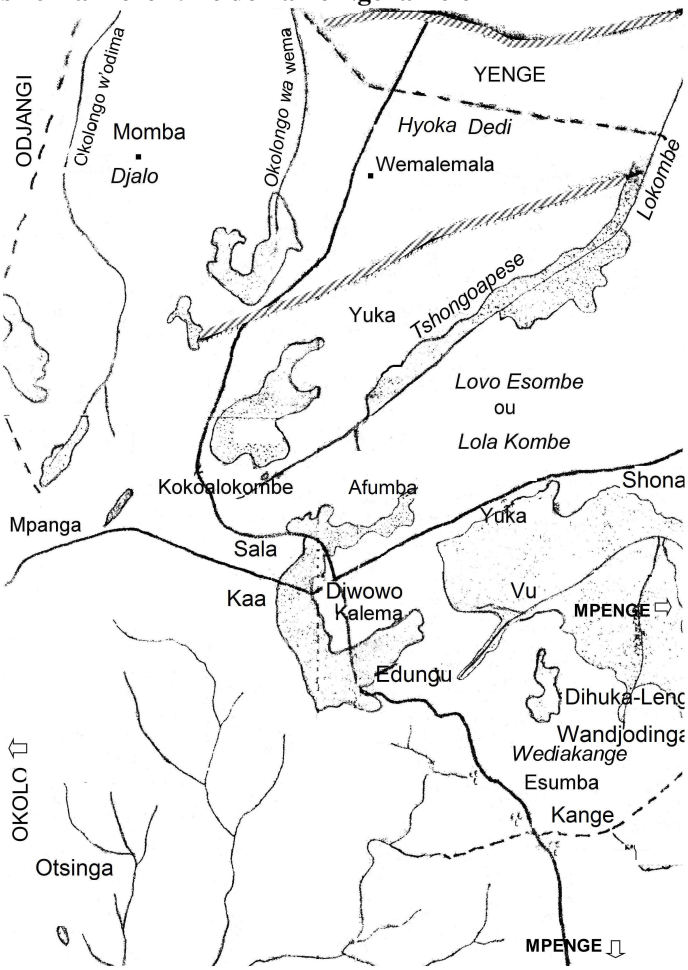
Noms	**Lignage maximal**	**Lignage minimal**	**Remarques**
1. Pania Okit'Ohadi	Wedi a Lunge	Ewandula	a,c et f: 1e,3e et 2e Fe b: enfants g. atelier forgeron / Fr de 7. d.e. habitations
2. Inoccupée par 15			
3. Odinga Olongo	Wedi a Lunge	Ewandula	a et b: 2e et 1e Fe c: mère d: habitation
4. Ndju Utshu	Wedi a Lunge	Ewandula	a et b: 1e et 2e Fe
5. Dihunga Lutula Albert	Wedi a Lunge	Ewandula	a,b, et d: 2e, 1e et 3e Fe c: cuisine e: habitation Fs de 3
6. Shungu Dimandja Raphael	Wedi a Lunge	Ewandula	Fs de 3 / Fr de 5 et 15
7. Djovu Okitambaka	Wedi a Lunge	Ewandula	b,c et d: 1e,2e et 3e Fe
8. Akondjo	-	-	veuve sous tutelle de 6
9. Dihonga Etambalaka	Wedi a Lunge	Ewandula	Fs de 7
10. Okako			veuve sous tutelle no 1e
11. Case en construction			
12. Case abandonnée suite décès			
13. Case inoccupée v. 17			
14. Omonende Benoit	(Wedi a Lunge)	(Ewandula)	étranger originaire de Minga-Otete (tribu Penge): Fs Fl de 1
15. Otenga Kundju Léon	Wedi a Lunge	Ewandula	Fr de 5 et 6; Fs de 3 (ex. 2)
16. Lowakundju Oyakululu Onema	Loteta	Etshimalumba	Fr Fe de 7
17. Wetshi Ndoka Omole	Wedi a Lunge	Ewandula	
18. Nguo Odimba	Wedi a Lunge	Ewandula	
19. Lukuke Aniempungu	Omende		Fr Me de 3; Fr de 14 et29 Dungu
20. Mpasu Kamba	Wedi a Lunge	Ewandula	b c d et e: 2c,1e, 4e et 3e Fe
20bis. Wutshu Wungudi	Wedi a Lungu	Ewandula	Fs de 20, Fs Fs de 21
21. Elinga Lumbela Okitó Lahe	Wedi a Lungu	Ewandula	Pe de 20 frère de 22

22. Nkoi Wandjolua	Wedi a Lunge	Ewandula	a: habitation, b: Me c Fe
Hameau Pole ka Dungu			
23. Koto Ohemedi	Moma	Lumbudi	Fs Sr de 24; Fr de 25 a. habitation b. cuisine
24. Otamba Lahe	Omende	-	a et d: 1^{e} et 2^{e} Fe b et e cuisines
25. Wetshemungu Tshumba	Moma	Lumbudi	Fs Sr de 24. Fr de 23 a. habitation b. cuisine c. Me Wetshemungu
Hameau Okeke w Otamba de Dungu			
26. Nongotamba Onangunga	Wedi a Lunge	Ngua Djunga	cantonnier
27. Luyamba Lahe	Wedi a Lunge	Ngua Djunga	
Hameau Okeke wa Ehamba			Terres des Moma, près de la route Djamba-Samangwa
28. Lunga Wembadiyo	Moma	Lumbudi	Pe de 31
29. Wandjowo Okitambaka	Moma	Numbetshi	
30. Okandjo Oniagunga	Moma	Omandjovu	menuisier (ocudi w'aabaya) Fr de 36 (Afumba)
31. Esuku Asaka Jonas	Moma	Lumbudi	Fs de 28
32. Uyangi Wandja	Moma	Numbetshi	
33. Yambolunge Dimandja	Moma	Numbetshi	Dikuka
Hameau Afumba-Longombe			
34. Utshudi Nkonga Nganda	Moma	Lumbudi	Fs de 32 / Dungu
35. Wetsh'emungu Yungu Osomba	Moma	Lumbudi	Weeci
36. Yuhe Ndjalokole	Moma	Omandjovu	Fr de 30

Croquis 15 – annexe 6. Détails des hameaux des villages de Diembo et de Dungu



Croquis 16 – annexe 7. Le domaine Ngel'a Lole



D'après la Carte du *Territoire de Lubefu, Domaine Ngele-a-Lole*, mise à jour 10 mai 1960, arpenteur du Cadastre Mulende

---------- Limite du groupe
Routes et pistes
Bosquet
Remparts
Cours d'eau

Annales Æquatoria 27(2006)365-373
Baudouin Bofeko Etaka

PROSOPOPEE DE BAMANYA
HOMMAGE A NKASA Y'EMBAMBO

Poème

Résumé
Ce poème est rédigé à l'occasion d'une levée de deuil, mettant ainsi fin à toute littérature funéraire relative au décès du Père Gustaaf Hulstaert, qui a consacré sa vie au Lɔmɔ́ngɔ et aux Mɔ́ngɔ. Ce texte a été composé en 1995 à la mode ancestrale (voir *Annales Aequatoria* 17 (1996) p. 452. Bamanya se félicite d'avoir vécu avec un missionnaire qui l'a rendu célèbre à jamais.
Mots-clés: Bamanya, levée de deuil, Hulstaert, Mɔngɔ

Abstract [A prosopopeia for Bamanya: A tribute to Nkas'e'Embambo]
The present poem was made on the occasion of a mourning ceremony meant to putt an end to all funeral literature relative to the death of Father Gustaaf Hulstaert, who dedicated his entire life to the study of the Mɔngɔ and their language. The text has been composed in 1995, in ancestral style (see *Annales Æquatoria* 17 (1996) p. 452.) Bamanya is pleased to have lived with a missionary who made its name forever famous.
Keywords: Bamanya, Hulstaert, Mɔngɔ, mourning

Avril 2005

I. TEXTE EN LOMONGO

Wɛ̃ Melesélé ólé wɛ̃ ná ?
Wɛ̃ oɔ́lɛ́naka ɛótswelo ěkaé
Emí njɔʃɛ́na iwa ĭkaě
mpɛ́ njɔʃɛ́na ekundamelo ěkaé
La ngɔ́kɔ emí ná ?
Emí la wɛ̃ tole ô fiɔ
Benjéa bafaónjófela nyɛ
Njoáta lokúmo jă sékóo
Mpɛtsákí emí la Mpaka éa Mɔ́ngɔ
Njôwofonga ndá bamɔ́tsi băkámí
Ko oúmá oífotéfela
Ntsína éa ɛkɛ́njɛ́ ěnko
Ĭfotéfela ngɔ́kɔ́ ntsína ěkámí

Ĭfonkanela
Ólanga te wêye lína lĭkami ?
Nkó bólo nkó bɔ́ju
Lína lĭkámí Bamanya
Meleséle la Bamanya bale ô fiɔ
Ânko ô nkó lisá
Wɛ̃ ɔ́lɛ́naka eótswelo ěkáé
Emí njɔlɛ́na ekundamelo ěkáé
Bonto éya ô ntúndu ífé
Eótswelo la iwá
Lobíko ntúndu iwá ntúndu
Ngóya e ! inyó Pálaki e !
Emí ŏkí ô ngonda
Nkó wemá nyɛ
Nkó litúká nyɛ
Njôkita mbil'ɛ́nɛ́
La lokúmo nkó nsúko
Benjéa bĭfoyá lɔ̃njɛngɛla
Ko ekeké ěyá íyó ŏtéfela
Jikwá bonto oa besako
Mpaka ěnko éa Mɔ́ngɔ
Nkásá y'Êmbámbó
Nkásá y'Êntóné
Nkásá y'Ěbóbó
Ŏkundóli njéó éa lɔmɔ́ngɔ́
La njéo nkó loswélé
Bífonkanela
Bĭfotéfela ntsína ekámi
Ɔ'njɛtá língá ná ?
Emí nkítsi Nguwa ea Mɔ́ngɔ
Emí nkítsi Bongángo wă Mɔ́ngɔ
Emí nkítsi Bɔsɔngɔ wă Mɔ́ngɔ
Wate Fafa Ngosita
Ndá byongé bĭkámí
Mpé njúla benkáké ngá nkɔ́si
Elaká nko ělé ínyó !
Emí bɔ́na ŏa Bamanya
Búku éa lɔmɔ́ngɔ la falansé
Ndá bakata băkámí

Mbuna la bokómbé wa
lɔmɔ́ngɔ
Loláká jă litúka jă bankɔ́kɔ
Lólangáki te lósesengane
Ndá wílima bŏfála byɔ́tsi
Lôkunjwa
La mpambá ea Fafá Ngositá
Bamanya e ! Bamanya e !
Ôbíka ! Sasálá e !
Kúnda bisáka
Lína líkɛ̆ lífaówá ô nyɛ́
Ngɛ́lɛ́lɛ ! Ngɛ́lɛ́lɛ́ ! La Ngɔ́kɔ́
Ínyó bámato bă Bamanya
Ínyó bălelákí
Mpaka éa Mɔ́ngɔ
La bosalangano wa byɔ́tsi ndá
loóla
Loémálá ! Loémálá !
Mpé lolúólá mpísɔli
Lotónga babwó băkínyó
Lotúla bafokú
Kela isɛi íkaaye
Efosa ěle bosalá
Lokéma ! Lokéma ! mó !
Lobísa ɛɔngɔ
Kelá lókite ngɛlí ngɛlí
Lokolá mbóka
Ětswá ndá byĭnelo
Ětswá ndá basála
lótoyélé bangánju
Tólanga tɔ́lɛ lofanjola
La bɛbɔ́bɔ́
Kelá totsitsimye betéma
Ngɛ́lɛ́lɛ́ ! Ngɛ́lɛ́lɛ́ ! La Ngɔ́kɔ́
Ínyó bafokú bă Bamanya
Lomuká longonda
Kelá lótule bafokú
Lɔ́ɔsɔlɛ isano
Lotsámba ngá bengwele
Lofúkya bɛtsá
Lofúkya byongé kelá
Lóbine Bolíkólɔkɔmbɛ
Lóbine yĕmbémbé yă Ngóya
Lóbine Imbolo y'ŏkengé
Jôfwa ɛfɔ́t'Ikíndá o !
Ndá jofwá jă Nkásá
y'Êmbámbó
Jŭla nkímo ntsína éa Meleséle
Jŭla nkímo ntsína éa Bamanya
Kelá bokili bóumá
Bêye likandeko
Jă Meleséle la Bamanya
Ngɛ́lɛ́lɛ ! Ngɛ́lɛ́lɛ́ ! La Ngɔ́kɔ́
Ínyó bampaka bă Bamanya
Losiyá bafaká băkínyó
Lɔlɔ́ta beséngé
Byá mpangá mpé
Lɔsɔmyá nsála yă nkoso
Ndá bɛtsá bĕkínyó
Lobísa baúta bă Ngúma
Ngúma nyama éa ekofo
Mpé lofúkya bɛtsá

La esajá eúmáká
Ndá nsímo
Éa Nkása y'Êntóné
Ɛ ɛ ! Ɛ ɛ !
Aejí la nkanela
Endé áókákela lɔmɔ́ngɔ
Ɛ ɛ ! ônko wâte ekoá
Éki bankɔ́kɔ yá Mɔ́ngɔ
Owotsíkéláká
Asóngí la nkómbó
Éa Mpaká éa Móngo
Lotútsa ilongó
Lotútsa ilóla
Kelá lósangele
Bonto nkó loswélé
Lobíko jă Fafá Ngositá
Bonjéa w'êlemo
Mpaka éa Mɔngɔ
Ngɛ́lɛ́lɛ ! Ngɛ́lɛ́lɛ́ ! La Ngɔ́kɔ
Ínyó bánŏju bă Bamanya
Ínyó kɔlɔnyí y'Âmanya
Nga Siselo
Ákákélákí Alakíyasi
Ntsín'ĕkínd'óémbáká ô
Lokúmo jă Ba-Lóma
Na lókele ngámó !
Ĕle ɔnɛ́ ŏkundoli
Lɔmɔ́ngɔ
Mpé ŏkaisi Bamanya lokúmo ?
Ɛ ɛ ! Tóolóka ! bó !
Fafá Ngositá :
Ísó bánŏju bă Bamanya
Mpeka lá totákí la
Botongano w'ĕfujá la wĕ
Lɔlɔ́, ele nsɔnsɔlɔ wâte
Tókisákí la wɛ bɔlɔ́tsi móngó
La ngɔ́kɔ́ ísó tóosíma te
Tókosémbéjé nsao ɛnɛ́
Nsao ɛnɛ́ éa litúka
Nd'âfɛka bă iwá ĭkĕ
Mpé tóosíma ngɔ́kɔ́ te
Toóndole Bosangano wă Njéo
Fafá Ngositá ndá Bamanya
Kelà tótsindimwe la nkanela
jă Mpaká éa Mɔ́ngɔ
Ŏlekyákí lobíko lokaé
Ndá lɔmɔ́ngɔ mpé ĕka Ba-mɔ́ngɔ
Fafá Honolé Finki aolɛ́na
Eótswelo eyósangano
Mpe áosasala ngɔ́kɔ́
Tsíka ête nsao la bebína
Ndá lɔmɔ́ngɔ íyɛnyɛngwɛ
Ngɛ́lɛ́lɛ ! Ngɛ́lɛ́lɛ́ !
Losasála ! Losasála !
Nkɔ́kɔ Lonkundó
Itondé y'Elímá
Ilɛlăngonda
Banjákânjaka

Lianja la Nsongo
Ntsín'éa te loáta
Ěkínyó Ɔmɛ̂le
La ngɔ́kɔ́ emí Bamanya
Búku éa lɔmɔ́ngɔ la falansé
Nd'âkata
Etsifeláká nd'âkata
Bonkanda wă Njakomba
Nd'âkata
Njífoakákela
La baíso ba Alagúsu
Meleséle óye ! Bamanya óye !

II. INTERPRETATION EN FRANCAIS

Réjouissez-vous ! Réjouissez-vous !
Grand-père Lonkundo
Itondé y'Elima
Ilelangonda
Banjakanjaka
Lianja et Nsongo
Car vous avez trouvé
Votre Homère
Alors, moi Bamanya
Dictionnaire Lomongo-Français
Entre mes mains
Grammaire du lomongo en main
La Bible en lomongo
Entre mes mains
Je les protégerai
Avec les yeux d'Argus
Vive Melsele ! Vive Bamanya
Père Gustaaf :
Nous les jeunes de Bamanya
Bien que nous n'avons pas eu
De relations particulières avec vous
Mais toujours est-il vrai que
Nous avions passé de beaux moments ensemble
Sur ce, nous avons jugé bon de
Vous dédier ce poème
Ce beau poème
A titre posthume
Et nous avons aussi jugé bon
De créer un Cercle Culturel
Gustave Hulstaert à Bamanya
Pour perpétuer la mémoire
Du Patriarche des Mongo
Qui a consacré sa vie
Au lomongo et aux Mongo
Le Père Honoré Vinck a vu
La naissance de ce cercle
Et il en est content
Que les poèmes et les danses
Mongo abondent…
Tra la la ! Tra la la !
Il le mérite de droit
Il a défendu le lomongo
Oui ! c'est un devoir sacré
Que les ancêtres Mongo
Lui ont legué
Il mérite de porter le titte
De Patriarche des Mongo
Apprêtez l'Ilongo
Apprêtez l'Ilola
Pour raconter
A n'importe qui

La vie de Père Gustaaf
Ce savant
Ce Patriarche des Mongo
Tra la la ! tra la la ! c'est ainsi que
Vous les jeunes de Bamanya
Vous les anciens élèves de Bamanya
Si Cicéron
Avait défendu Archias
Pour n'avoir chanté que
La gloire du peuple romain
Que devez-vous faire ?
A l'endroit de celui qui a revalorisé
Le lomongo
Et rendu Bamanya célèbre ?
Oui ! c'est un défi ! Tiens !
Vous les jeunes filles de Bamanya
Cueillez le longonda
Pour vous embellir davantage
Arrangez la danse
Sautez comme des grenouilles
Bougez vos têtes
Secouez vos corps pour
Dansez le Bolikolɔkɔmbɛ
Dansez le yembembe ya Ngoya
Dansez l'Imbolo y'ŏkengé
Souvenez-vous d'ɛfɔt'Ikíndá
En mémoire de Nkasa y'Embambo
Applaudissez Melsele
Applaudissez Bamanya
Afin que le monde entier
Sache les liens qui existent
Entre Melsele et Bamanya.
Tra la la ! Tra la la ! c'est ainsi que…
Vous les vieillards de Bamanya
Affûtez vos couteaux
Portez vos ceintures
De l'antilope zébrée et
Plantez des plumes de perroquet
Dans vos têtes
Enduisez -vous de l'huile de Python
Python, animal royal
Et secouez vos têtes
Avec toute fierté
En guise de reconnaissance
Envers Nkasa y'Entone
Oui ! Oui
Je suis fier de ma langue
Cette belle langue de mes ancêtres
Qui aurait pu s'eclipser
Dans la nuit privée d'étoile
A été revalorisée

Par le Père Gustaaf Hulstaert

Bamanya !Bamanya !
Tu as la vie sauve !
Réjouis-toi
Bats tes mains en signe de joie
Ton nom reste immortel
Tra la la ! tra la la ! c'est ainsi que…
Vous les femmes de Bamanya
Vous qui aviez pleuré
Le Patriarche des Mongo
Sous un ciel parsemé d'étoiles
Mettez-vous debout ! Debout !
Et essuyez vos larmes
Tressez vos cheveux
Devenez de plus en plus belles
Afin que la tristesse cède
La place à la joie
Affermissez-vous ! Tiens !
Enduisez-vous du kaolin blanc
Pour paraître plus claires
Emprunter le sentier
Qui mène aux lieux de rouissage
Qui mène aux champs
Apportez-nous les feuilles de manioc
Nous voulons manger le
« Lofanjola »
Avec des dex chikwangues grillées
Pour refroidir nos cœurs meurtris
Tra la la ! Tra la la ! c'est ainsi que…
Oh ! Les Parques !
Moi qui fut autrefois forêt
Sans forme quelconque
Sans beauté quelconque
Me voici aujourd'hui
Avec un renom international
Les savants viendront me visiter
Et quand ils parleront
De cet illustre personnage
Ce Patriarche des Mongo
Nkasa y'Embámbó
Nkasa y'Entóne
Nkasa y'Ebóbó
Qui a revalorisé la Culture Mongo
Et la culture en général
Ils se souviendront de moi
Ils parleront de moi
Qui se moquera de moi
Moi qui tiens le Bouclier des Mongo
Moi qui tiens l'Arc des Mongo

Moi qui tiens la Flèche des Mongo
C'est Père Gustave
En mon sein
Et je rugis comme un lion
Qu'on se le dise !
Moi, enfant de Bamanya
Dictionnaire lomongo-français
Entre mes mains
Toi ,Melsele, qui es-tu ?
Toi , tu l'as vu naître
Moi, je l'ai vu mourir
Et j'ai assisté à son inhumation
Alors, qui suis-je ?
Nous sommes tous égaux
Les savants ne m'oublieront plus
Je suis devenu célèbre pour de bon
J'avais vécu avec le patriarche des Mongo
Je le garde sous mes épaisseurs
Et tout le monde qui parlera
De ce moment impérissable
Parlera également de moi
Songera à moi
Veux-tu savoir mon nom ?
C'est bien facile
Je reponds au nom de Bamanya
Melsele et Bamanya font : un.
Pas d'altercation possible
Tu as assisté à sa naissance
J'ai assisté à son enterrement
L'homme ne connaît que deux pôles
La naissance et la mort
La vie antipode de la mort.

Annales Æquatoria 27(2006)375-380
Lufungula Lewono

PIERRE ISSO BOKUMA BOJ'ESUKU
1917 – 2006*
Notice biographique

Résumé
Pierre Isso Bokuma Boj'Esuku (1917 – 2006) fut une figure remarquable qui, déjà bien avant l'indépendance, avait assumé des responsabilités administratives publiques et privées. Il fut pendant un certain temps l'informateur et le traducteur du Substitut Emile Possoz. Il participa, en qualité de Délégué des milieux coutumiers, à la Conférence de la Table Ronde Economique, Financière et Sociale (CITRE), tenue à Bruxelles en mai 1960. La même année, il devint député provincial dans le District de l'Equateur. Sous le président provincial, Léon Engulu, il fut Ministre provincial des Travaux Publics (1962 – 1964). Plus tard, on le retrouve comme Commissaire de Zone Assistant.
Mots-clés: Congo, Engulu Léon, évolués, Isso Bokuma Boj'Esuku Pierre, Possoz Emile

Abstract

Pierre Isso Bokuma Boj'Esuku (1917-2006) was a remarkable personality who was engaged in public and private administrative affairs before and after Congolese independence. He worked as an informant and translator for the deputy public prosecutor Emile Possoz. He was a delegate at the *Table ronde économique et financière*, held in Brussels in May 1960. The same year he became a provincial deputy in the Equateur province. Under the provincial president, Léon Engulu, he was a provincial minister of Public works (1962-1964). Later he became assistant commissioner.
Keywords: Congo, Engulu Léon, évolués, Isso Bokuma Boj'Esuku Pierre, Possoz Emile

Né le 12 octobre 1917 à Bolenge, une Mission protestante située à une dizaine de kilomètres du centre de la ville de Mbandaka (à l'époque Coquilhatville), Pierre Isso Bokuma Boj'Esuku, ést décédé à Kinshasa, le 28 septembre 2006. Il repose pour l'éternité depuis le 6 octobre au cimetière de la Gombe.

Cependant d'aucuns auraient voulu que cette inhumation se fasse à Mbandaka, chef-lieu de sa province natale, où il était beaucoup plus connu qu'ailleurs pour y avoir laissé des réalisations qui pérennisent sa mémoire. Il s'agit notamment du bâtiment de l'Assemblée Provinciale, du bureau de la 3ème Circonscription militaire[1] et du géant mât arborant superbement le drapeau national devant le building administratif.

Tous ces ouvrages datent de la période de son passage à la tête du ministère des Travaux Publics dans le gouvernement provincial du Président Léon Engulu (1962 – 1964)[2]. Malheureusement Pierre Isso Bokuma Boj'Esuku n'eut plus la chance d'être reconduit ; son fief, la chefferie de Dianga li Mbangana ayant été rattachée à la province du Moyen-Congo, chef-lieu Lisala. Cette nouvelle donne lui fit donc perdre son poste en vertu du principe de la représentation territoriale.

Cependant, pour avoir longtemps milité en faveur de la création de 'sa' Cuvette Centrale[3], il préféra rester à Mbandaka et se contenter de diriger le cabinet politique du Président provincial au lieu d'aller exercer les juteuses fonctions ministérielles à Lisala.

Avant de devenir ministre, Pierre Isso Bokuma Boj'Esuku fut d'abord élu Député provincial en 1960 dans son District de l'Equateur sous le label politique de PNP[4]. En outre, il participa en qualité de Délégué des milieux coutumiers à la Conférence de la Table Ronde Economique, Financière et Sociale (CITRE), tenue à Bruxelles du 26 avril au 16 mai

---

* Nous remercions Louis Claude Bokuma Boja pour avoir mis à notre disposition quelques archives de la famille.

[1] A l'origine, ce bureau devait servir de cabinet du Ministre des Travaux Publics.

[2] En 1962, la province de l'Equateur s'était éclatée en trois provincettes : la Cuvette Centrale, l'Ubangui et le Moyen-Congo. Léon Engulu présidait le gouvernement de la Cuvette Centrale.

[3] Lufungula L., Les gouverneurs de l'Equateur (Zaïre). De 1960 à 1988, dans *Annales Aequatoria* 10(1989)68-70, ou le même auteur, Les gouverneurs de l'Equateur (Zaïre) 1985-1990, dans *Mbandaka, hier et aujourd'hui,* (Etudes Aequatoria-10), Mbandaka, 1990, p. 142-143.

[4] Parti National du Progrès, créé en novembre 1959 au Congrès de Coquilhatville. Le chef en était Paul Bolya Ifekwa Lobok'Eté.

1960[5]. C'est donc un pionnier de l'indépendance. Enfin, il fit partie comme membre suppléant du Collège Exécutif Provincial de l'Equateur composé de L. Eketebi, S. Ikolo et L. Engulu en 1960.

Son excellent parcours suggère qu'il avait de la présence et surtout suivi de bonnes études. Effectivement, il avait été dans une des meilleures institutions scolaires de la place, en l'occurrence le Groupe Scolaire des Frères des Ecoles Chrétiennes[6] où il fréquenta l'enseignement primaire (six ans) et termina l'Ecole Moyenne (trois ans) ; puis il alla ennoblir sa formation pendant une année à l'Ecole des enfants des chefs[7].

Avant et après son engagement dans la politique active, lequel avait duré six ans, soit de 1960 à 1966, Pierre Isso Bokuma Boj'Esuku occupa dans l'Administration Publique à l'Equateur et dans des Sociétés Privées à Kinshasa (Léopoldville) les emplois successifs suivants :

-1934-1937 : Clerc des Secrétariats à Coquilhatville. Il y fut embauché le 5 octobre 1934 par le Commissaire de Province E. Van de Capelle[8]. Après un essai probant, ce dernier le confirma le 23 avril 1935 en signant son contrat de travail pour deux ans et six mois, lequel prit fin le 06 octobre 1937.

-1937-1939 : Collecteur des impôts dans le Territoire de Basankusu. Ce fut le Commissaire de District J. Vanderhalle qui le commissionna en 1937 à ce poste. Mais il dut démissionner en 1939 pour désapprouver la peine infligée publiquement à sa mère Marie Bofufu au port de Basankusu parce qu'elle n'avait pas sur elle des papiers requis.

-1939-1952 : Comptable à la SECLI[9] à Léopoldville (Kinshasa). Il y fut engagé le 27 novembre 1939 en qualité de comptable. Il travailla jusqu'au 16 février 1952 lorsque E. Gerard lui remit son attestation de fin de service.

---

[5] Mutamba M., Les pionniers de l'indépendance zaïroise dans *Zaïre-Afrique*, n° 249-250, novembre-décembre 1990, p. 487. Un autre Délégué des milieux coutumiers de l'Equateur s'appela Simon Likimba. Justin-Marie Bomboko représentant la Commission politique y prit part également. Son parti à lui, l'UNIMO (Union des Mongo), fut créé en janvier 1960 à Coquilhatville.

[6] On peut lire l'historique de cette école dans *Mbandaka, hier et aujourd'hui*, op. cit., p. 205-206, sous la plume des Muzuri Feuruzi et Lonkama E. B.

[7] Cet enseignement spécial fut organisé à Boso-Djanoa avant d'être transféré à Lisala. A Coquilhatville, il aurait été organisé dans les bâtiments se trouvant derrière l'actuel Hôtel de ville.

[8] Van de Chapelle E., voir *Biographie Coloniale Belge*, T. III, col. 128-129

[9] SECLI : Société Equatoriale Congolaise Lulonga Ikelemba

-1952-1958 : Comptable à la CEGEAC à Léopoldville. Il entra dans l'entreprise le 10 avril 1952. De Clerc-Comptable, il devint rapidement Premier Comptable eu égard à son expérience antérieure en la matière.
Mais le 15 novembre 1958, il reçut le matin un appel étrange de ses aïeux pour regagner Landa, le village natal de son père Jean Bokuma ! Ne voyant personne autour de lui, il n'en revenait pas. Il prit quand même son courage et se rendit au travail. Surprise : un message du Commissaire de District de l'Equateur le nommant Chef de la Chefferie de Dianga l'attendait ! Aussi, E. Remy, le Comptable Principal, se pliant à la décision de l'Etat, signa-t-il illico l'acte sanctionnant la fin de son service.
-1958-1962/1966-1967 : Chef de la Collectivité-Chefferie de Dianga. Dans sa jeunesse, il avait déjà renoncé à cette charge en faveur de Pierre Mondibe, qui se fit malheureusement destituer après par le Conseil des Sages de Landa et les chefs de Groupements de Boso-Mbemba, Isay, Boso-Nguma, Boso-Gwambili I et Boso-Gwambili II.

De ce fait, Alphonse Mosuma le remplaça. Mais le Décret-loi de 1957 recommandant à la tête des entités locales des chefs instruits n'arrangea pas du tout la population. Aussi cette dernière se rappela-t-elle de Pierre Isso Bokuma Boj'Esuku et le proposa derechef au Commissaire de District afin qu'il le nomme chef de Collectivité de Dianga. Cette fois-ci s'avéra la bonne et durable.

En effet, le nouveau chef accepta volontiers ses fonctions et les exerça dignement de 1958 à 1962, date à laquelle il fut nommé Ministre provincial dont l'incompatibilité des charges le contraignit à céder à son frère François Munakoli celles de la Collectivité ; et de 1966 à 1967 pour contenir le projet qui allait transformer la Collectivité – Chefferie de Dianga en Collectivité – Secteur.

La mission ayant été accomplie, il quitta la fonction pour rentrer définitivement dans la territoriale. Sous son double mandat, Pierre Isso Bokuma Boj'Esuku permit à sa Collectivité – Chefferie de Dianga de connaître beaucoup d'innovations et un progrès social remarquable.

Nous nous en voudrons pour preuves : la sentence des coups de fouet, communément appelé chicotte, disparut complètement ! La juridiction cheffale s'enrichit de deux Tribunaux secondaires : l'un à Itotela (Groupement Issay) et l'autre à Boyenge (Groupement Boso-Mbemba). La couverture sanitaire se renforça par l'ouverture de trois autres centres médicaux à Boyenge, Itotela et Ekongo (Groupement Bosso-Nguma) grâce à

l'arrivée de trois infirmiers. Le calvaire de se rendre toujours à Motwa, chef-lieu de la Chefferie, devint pour la population un simple lointain souvenir.

D'autres faits à signaler pendant cette période sont : le développement rapide de la culture de maïs, café et manioc, empêchant ainsi l'extension des effets néfastes de la fermeture du poste des Huileries du Congo-Belge (H.C.B) / Djoa ; la construction des gîtes d'étapes en matériaux durables à Boyenge, en pisés à Ilanga, Iteli, Monzambi et Djonori ; et l'acquisition par le chef à titre personnel d'une voiture station wagon de marque Opel, d'un moteur hors-bord de 40 C.V avec une baleinière métallique pour le transport de ses bagages lors de ses tournées à l'intérieur ou ses voyages à Mbandaka.

1968-1978 : Commissaire de Zone Assistant à Bolomba (1968-1974), Businga (1974-1976), Bongandanga (1976-1977) et Ingende (1977-1978) où intervinrent la fin de sa carrière administrative et l'octroi d'une retraite méritée sous le n° matricule 25/00/353, par l'Arrêté Départemental n° 48/045/78 du 22/03/1978 de Léon Engulu Baanga Mpongo Bakokela Lokanga, Commissaire d'Etat à l'Intérieur.

Pierre Isso Bokuma Boj'Esuku rendit aussi des services particuliers à certains agents coloniaux, spécialement à Emile Possoz[10], Substitut du Procureur du Roi à Coquilhatville dans ses nombreuses tournées d'études comme traducteur ou vérificateur des jugements rendus par les juges des chefferies à travers le Territoire de Basankusu, collecteur et dactylographe des données ethnographiques obtenues auprès des notables et de la population autochtone en vue de fixer les limites et l'identité précises des clans, des villages, des Groupements et identifier leurs moeurs et coutumes.

Son nom fut également attaché à l'équipe des fonctionnaires qui avaient assuré le transfert des dossiers administratifs et des archives du poste d'Ikoli à Bolomba, nouveau chef-lieu du Territoire. Tous ces loyaux services lui valurent des mérites et des médailles notamment celle de l'Effort de guerre 40-45.

Avant de clore ce bref mémoire sur Pierre Isso Bokuma Boj'Esuku, signalons qu'il s'unit religieusement en 1933 à Marie Bongese Bokaki[11]. De

[10] Sur Emile Possoz voir H. Vinck, Les papiers Possoz aux archives Aequatoria, dans *Annales Aequatoria* 7(1986) 327-331.

[11] Marie Bongesi Bokaki: fille du Chef Bongese dont l'histoire a été relatée dans *Annales Aequatoria* 7(1986)173-183 par Lufungula L.

leur union naquirent quatre garçons et six filles[12] avec soixante petits-enfants et plus de trente arrières-petits-enfants ! Président des couples jubilaires médaillés et Nkumu Elombe dans la Paroisse Sainte Marie de Kinshasa – Lingwala, il n'avait de cesse de prodiguer des conseils sages à tous ceux qui s'approchaient de lui. Sa dévotion mariale fut telle que tous les chrétiens particulièrement les autres couples jubilaires, s'en servaient comme modèle à imiter dans leur vie quotidienne.

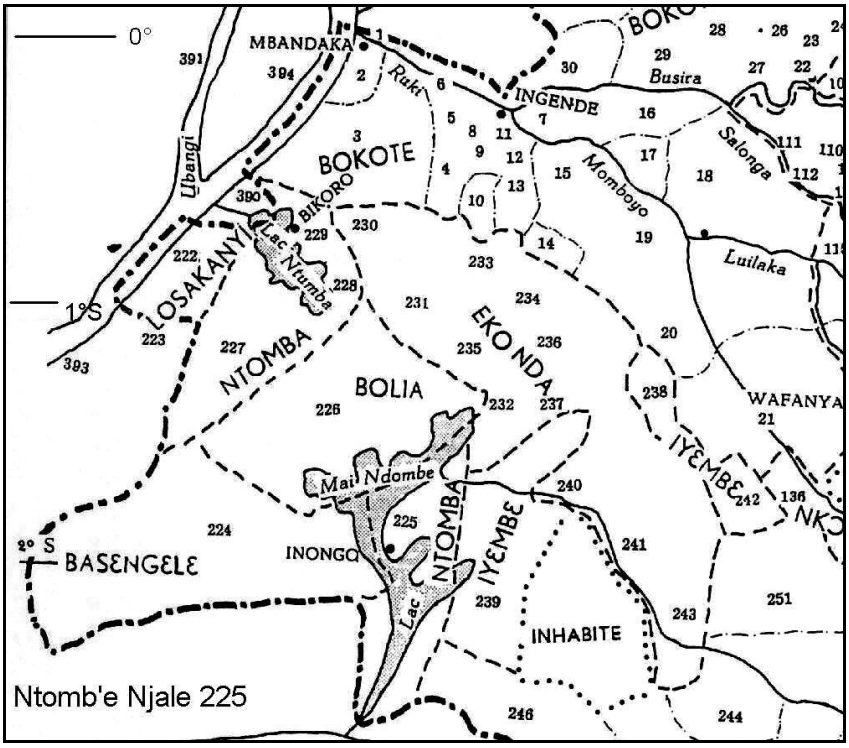
[12] Isso Wengela Marie Vincent (1934), Isso Bongese Nicolas (1937), Isso Bufufu Marie Thérèse (1943), Isso Mwan'o Bokuma Pierre Octave (1945), Isso Bokuma Boja Louis Claude (1949), Isso Olola Sidonie Marie Madeleine (1951), Isso Omananga Anne Eugénie (1953), Isso Mangome Christine (1955), Isso Bokuma Jean Baptiste (1957), Isso Bakaki Yvette (1960) et Isso Bokuma Léonie Espérance Brigitte (1962).

Annales Aequatoria 27(2006)381-465
Motingea Mangulu

LE LOKONDA DES BOSANGA DU LAC TUMBA (RDC)

Résumé
Il s'agit d'une étude qui présente de manière à la fois succincte et rigoureuse les aspects phonologiques et morphologiques d'une des nombreuses langues de la région des lacs de l'Ouest du Congo, langues qui attendent encore d'être décrites.
De l'analyse phonologique, il se dégage les phénomènes intéressants ci-après : traces d'harmonie vocalique *Cross-Height*, distinction de la more dans la structure syllabique, nasale épenthétique sporadique, quantité vocalique compensatoire, morphème tonal, etc.
La description morphologique permet, elle aussi, de se rendre compte de l'existence, dans ce parler, d'un certain nombre de faits non reconnus jusque là dans le domaine linguistique de la Cuvette centrale. Il s'agit particulièrement, dans la conjugaison, de l'expression d'aspects par le recours aussi bien aux auxiliaires qu'aux particules postposées à la forme verbale simple.
Le tout tend donc à confirmer les hypothèses avancées récemment par la recherche historique : les Ekonda seraient parvenus dans la région des Lacs, il y a seulement quelques siècles et les populations auxquelles ils seraient génétiquement apparentés doivent être recherchées plus au Nord, en l'occurrence dans les bassins de l'Aruwimi et de la haute Mongala (Sulzmann 1985: 1-2). L'index Ekonda-proto bantou annexé à la description paraît bien confirmer à son tour ces hypothèses par la présence d'une foule de racines à l'état presque proto bantou. La langue des Ekonda pourrait bien, en effet, être considérée comme l'une des scissions importantes de la branche primaire lebonya (Vansina 1995: 185).
Mots clés : Bantou central, Dialectologie mongo, Ekonda, Lac Tumba, Mongo sud

Abstract [Lokonda as spoken by the Bosanga of Lake Tumba]
This essay presents the phonological and morphological aspects of one of the numerous languages spoken in the region of the western lakes of the Congo.
The phonological analysis reveals certain interesting phenomena: traces of cross-height vocalic harmony, distinction of the mora in syllabic structures, sporadic epenthetic nasal, compensatory vocalic quantity, tonal morpheme, etc.
The morphological description also reveals certain facts hitherto unknown in the languages of the central Congo basin, in particular the expression of aspect by auxiliaries and pospositioned particles.
Certain historical hypotheses are confirmed: the Ekonda arrived in the Lake region only a few centuries ago and the populations with whom they are to be associated genetically have to found more to the north, more in particular in the basins of the Aruwimi and the upper Mongala (Sulzmann 1958:1-2). A Ekonda - Proto Bantu index confirms these hypotheses as it shows how close numerous roots are to Proto Bantu. The Ekonda language appears to have been one of the important splits in the primary lebonya branch (Vansina 1995: 185).
Keywords: Central Bantou, Ekonda, Lac Tumba, Mongo dialectology, South-Mongo.



Extrait de la carte des dialectes du lɔmɔngɔ de G. Hulstaert
(voir *Annales Aequatoria* 14(1993)401-406)

Sommaire

1. Introduction
2. Phonétique et phonologie
2.1. Voyelles
2.1.1. Inventaire
2.1.2. Distribution
2.1.3. Phénomènes vocaliques
2.2. Consonnes
2.2.1. Inventaire des consonnes
2.2.2. Distribution des consonnes
2.2.3. Phénomènes consonantiques
2.3. Semi-voyelles
2.4. Tons
2.4.1. Inventaire
2.4.2. Phénomènes tonals
3. Morphologie
3.1. Système de classes et d'accord
3.2. Classification
3.3. Déterminants du nom
3.4. Adjectif
3.5. Substitutifs ou pronoms personnels
3.6. Verbe
3.6.1. Eléments du verbe
3.6.2. Conjugaison
3.6.2.1. Généralités
3.6.2.2. Formes indicatives absolutives affirmatives
3.6.2.3. Indicatif absolutif négatif
3.6.2.4. Formes indicatives relatives
3.6.2.5. Formes non indicatives
3.7. Eléments hors flexion
Appendice I : Texte : Bɛlɔndɔ 'exposé détaillé'
Appendice II : Index lokonda – proto-banou – français

I. INTRODUCTION

La présente esquisse traite de la langue des Ekonda telle qu'elle est parlée dans le groupement des Bosanga qui relève du Secteur des Ekonda du Territoire de Bikoro, en République Démocratique du Congo. Ces Bosanga ont été comptés 4.177 individus à l'issue du recensement scientifique organisé par l'Institut National de la Statistique (1992: 86) en juillet 1984.

Il est bien nécessaire de noter qu'il existe dans la Cuvette centrale congolaise plusieurs groupes portant le même nom de Bosanga. En dehors des Bosanga des Ekonda qui nous occupent ici on peut, en effet, commencer par mentionner le groupe Bosanga qu'on trouve parmi les Mbole méridionaux (Hulstaert 1978: 366). Ces Bosanga, dont la langue a pu être brièvement présentée à titre posthume par Hulstaert (1993), constituent une collectivité de quelque six villages situés près du confluent de la Lomela avec la Jwafa, non loin du centre administratif de Boéndé. Il s'agit des localités ci-après : Boéné, Bofilí, Bokélé, Boóná, Boyela et Isanga. Hulstaert (1993: 200) fait d'abord remarquer que Bofilí était reconnu d'origine riveraine. Il se demande ensuite si le troisième village, Bokélé, pourrait aussi être un argument pour l'accointance riveraine ; car il rappelle celui du grand village riverain du même nom près de Bokuma sur la Ruki. Bien plus intéressant pour l'ethnohistoire est le fait que ces Bosanga de Boéndé renvoient pour la parenté évidente au-delà de la Jwafa où se trouve un groupement homonyme parmi les Ekota du groupe Bongálá w'Ekotsí (Hulstaert 1993: 200). Il a été effectivement reconnu par les traditions que les Ekota sont frères des Ekonda, restés dans la région de Boéndé (Van Bulck 1948: 528) et que lors de leur immigration vers le Sud ils ont dû abandonner sur le chemin plusieurs groupements (Boelaert 1947: 23).

Un quatrième groupe Bosanga connu est, enfin, celui des Motembo de la rivière Mongala (Motingea 2004a) qui, quoique géographiquement éloigné, semble présenter certaines caractéristiques linguistiques communes avec les parlers ekonda. Ici encore, il convient de rappeler avec Sulzmann (1985: 1-2) que les ancêtres des Ekonda auraient habité la région de la Mongala au nord du Congo (avant d'immigrer vers la Jwafa) et que ce sont les Ngɔmbɛ qui les auraient fait déguerpir de là. Hulstaert & Ilonga (1989: 203) considèrent effectivement les Ekonda parmi d'autres groupes de la région des lacs équatoriaux (Iyémbé, Séngɛlɛ, Ntómbá et Bolia), comme étant des « retardataires » dans l'habitat occupé présentement.

L'objectif poursuivi par notre présente modeste analyse est donc d'apporter une nouvelle contribution à la documentation des parlers des deux lacs équatoriaux, Lac Tumba et Lac Inongo, sur lesquels Hulstaert (1989: 41, 45) a bien voulu attirer l'attention des africanistes au cours du Premier Colloque du Centre Aequatoria tenu en octobre 1987.

En effet, les principales études concernant la langue des Ekonda n'ont porté jusqu'ici – à part les brèves notes grammaticales fournies par J. De Boeck (1927, 1939) – que sur l'un ou l'autre aspect de celle-ci. Il s'agit des articles sur la tonologie (Rombauts 1939, 1954), sur la structure du verbe (Hulstaert & Ilonga 1989) ainsi que sur la morphologie nominale (Bakamba 1997).

La nécessité de confectionner une esquisse grammaticale plus ou moins élaborée de la langue des Ekonda s'inscrit aussi dans le cadre des recherches qui doivent tendre à rendre compte de sa situation linguistique réelle. Elle est, en effet, classée parmi les langues du groupe C.60 mongo-nkundó (Bastin 1978: 141) ; mais sa structure phonologique et morphologique présente des particularités notables par rapport à ce que l'on sait du lonkundó et parlers reliés. Hulstaert (1978: 370) ne fournit d'ailleurs presque aucun détail concernant les divers parlers ekonda dans ses *Témoignages sur la dialectologie mɔ́ngɔ*, sinon en passant

pour signaler au sujet des tribus établies près de Bikoro qu'on dit qu'elles ont subi l'influence des Ntómbá. Il reconnaîtra cependant que l'unité foncière de diverses tribus ekonda est très prononcée au milieu des autres Mɔ́ngɔ, en dépit de menues variantes culturelles et linguistiques (Hulstaert & Ilonga 1987: 202).

Le dialecte des Bosanga sous examen permet de se rendre compte de certaines de ces menues différences linguistiques. Il s'agit, e.a. du point de vue phonétique de la préservation de la fricative *s* en intervocalique et de la prénasalisée correspondante *ns* qui sont passées dans les autres dialectes à *h* et *nh* respectivement, ainsi que de toute une série de phénomènes qui n'ont pas été révélés par les études antérieurement consacrées à ces dialectes ekonda (Hulstaert & Ilonga 1989, Bakamba 1997). Du point de vue de la morphologie, nous pouvons mentionner les particularités suivantes: quelques substantifs en classes 1 et 2 ont un préfixe avec la nasale plutôt qu'avec l'occlusive *b* comme en parlers pygmées (Hulstaert 1948: 22) et en mbesa (L. B. De Boeck 1951), absence des classes diminutives 19/13 comme en parlers ntómbá (Motingea & Bokungulu 1997, Bakamba 2004) ainsi que naturellement des divergences assez notables dans le domaine de la conjugaison. Une langue qui nous semble génétiquement proche de celle des Ekonda est celle des Babéo-Bangeléma de l'Aruwimi (Gérard 1924).

Mr Albéric Yolo nous a fait, par ailleurs, remarquer que les Bosanga considèrent leur parler comme étant le plus « classique » parmi tous les dialectes ekonda et que sur le plan lexical on peut y constater beaucoup d'affinités avec le lingála. Il s'agit dans ce dernier volet d'une constatation pertinente, mais nous devons dire que les affinités lexicales avec la langue commerciale sont également observables dans d'autres langues de cette région des lacs. Il est tout même encore intéressant que les Bɛsɔŋgɔ́ disent que les Bosanga ne sont pas des Ekonda mais des Ntómbá ou des Nkundó (Rombauts 1945: 122).

Les données qui servent à notre présente description ont été obtenues à partir des phrases de l'Institut Africa de Londres dictées à Mbandaka en avril 2003 à Bakamba Mputu par un certain Bonyeku Nkombe (49 ans), agent du service de garde à l'Institut Supérieur Pédagogique.

Il est, enfin, important de signaler que la présente étude s'inscrit dans le cadre d'un projet de recherche sur le phénomène de contact et d'évolution de langues dans la région des Lacs Tumba et Inongo entamé avec la Fondation Sulzmann (Mainz) en juillet 2003 et qui s'est poursuivi sous les auspices de la Fondation Alexander von Humboldt (Bonn) entre mars et août 2004 à l'Institut d'Ethnologie et d'Etudes Africaines de l'Université de Mainz.

Remerciements

Au seuil de notre présente étude, il nous est un agréable devoir de remercier tous ceux qui ont pu rendre sa réalisation possible.

Notre expression de profonde reconnaissance doit être exprimée avant tout envers la Fondation Sulzmann (Rép. Féd. d'Allemagne), pour nous avoir assuré à la fois les moyens d'effectuer des enquêtes de terrain sur les parlers de la région des lacs équatoriaux (Lac Tumba et Lac Inongo) en 2002 ainsi qu'un séjour de recherche de trois mois à l'Institut d'Ethnologie et d'Etudes Africaines de l'Université de Mayence en 2003.

Nos remerciements s'adressent ensuite au Chef de Travaux Bakamba Mputu de l'Institut Supérieur Pédagogique de Mbandaka pour sa collaboration à ces enquêtes documentaires, malgré la situation socio-économique extrêmement difficile que traverse notre pays depuis plusieurs années. Nous remercions aussi Mr Albéric Yolo, Chef de Travaux à l'Université

Pédagogique Nationale de Kinshasa qui en sa qualité de locuteur natif du losanga, a accepté de lire et commenter notre manuscrit.

Il nous faut également exprimer toute notre gratitude envers les collègues de l'Institut d'Ethnologie et d'Etudes Africaines de Mayence : Prof. Dr. Raimund Kastenholz, Prof. Dr. Carola Lenz, Prof. Dr. Thomas Bierschenk, Dr. Anja Oed, Dr. Holger Tröbs et Andreas Wetter pour l'accueil qu'ils nous y ont réservé. Une mention spéciale doit être ici réservée à Dr. Anna-Maria Brandstetter et son époux pour leur amitié et surtout pour leur attention à nos conditions de vie à Mayence.

Sigles et abréviations utilisés dans l'étude

*	:	forme hypothétique
~	:	forme alternative
Ø	:	morphème zéro
ɸ	:	pause
1, 2, 3 ...:	:	classe morphologique
APPL	:	extension applicative
B	:	ton ou morphotonème bas
BGR	:	*Bantu Grammatical Reconstructions* (Meeussen 1967)
BLR	:	*Bantu Lexical Reconstructions* (Meeussen 1969)
C	:	consonne
C.S.	:	*Comparative Series* (Guthrie 1967-71)
COM	:	comitatif
COP	:	copule
CAUS	:	extension causative
D	:	ton descendant
dial.	:	dialectal
DEM[1]	:	démonstratif proche
DEM[2]	:	démonstratif éloigné
DEM[3]	:	démonstratif référentiel
EL	:	élargissement du radical
EXT	:	extension extensive
FUT	:	futur
FV	:	finale verbale ou désinence
H	:	ton ou morphotonème haut
IMP	:	extension impositive
INTR	:	verbe intransitif
LOC	:	locatif
M	:	ton montant
NAR	:	narratif
NEG	:	négateur
NL	:	nom de lieu
NP	:	nom de personne
NUM	:	thème numéral
PNg	:	proto ngiri
PARF	:	parfait
PAS[1]	:	passé récent ou immédiat
PAS[2]	:	passé proche ou médiat
PAS[3]	:	passé éloigné

PF	:	pré-finale
PRES	:	présent
PRO	:	progressif
ps	:	*partial series* (Guthrie 1967-71)
REC	:	extension réciproque
SEP	:	extension séparative
SUBST	:	morphème du substitutif
TRANS	:	verbe transitif
V	:	voyelle
vs.	:	opposé à

II. PHONETIQUE ET PHONOLOGIE

2.1. Voyelles

2.1.1. Inventaire

Il existe en parler ekonda des Bosanga sept voyelles orales comme ailleurs dans le reste du domaine de la zone C: *i e ɛ a o ɔ u*.

Les voyelles longues ont pu être perçues dans quelques mots. Il faut distinguer à travers cette longueur vocalique deux faits suivants : rétention et compensation.

Les items rangés sous (1a) sont des rétentions proto bantoues, du moins partiellement pour certains. En effet, même si dans les mots pour 'dormir' et 'respirer' nous avons des réflexes directs des voyelles longues proto bantoues, les autres radicaux auraient contenu en V_1 à une époque ancienne, antérieure au proto bantou selon Meeussen (1967: 87), une voyelle distincte cependant que la seconde voyelle peut être regardée comme appartenant à un élargissement du radical.

(1)	a.	-láal-a	'dormir'	*-dáad-	(BLR 4.4.)
		-yóom-a	'respirer'	*-póóm-	(C.S.1600, *-póɪm-, Meeussen 1967: 87)
		-kɛɛ́ŋ-ɛ	'jouer'	*-kiɛŋ-	(*-kén- *to dance spontaneously* C.S. 147, 1063)
		-ɸíit-a	'détruire'	*-píɪt-	(lingála -pít-an- 'être usé', Guthrie 1951: 155)

La longueur que nous avons avec les items (1b) par contre est compensatoire à la perte d'une voyelle par contraction ; ce qui suggère que la langue opère encore parfois une distinction de la more dans la structure syllabique, comme dans quelques autres langues bantoues actuelles (Hyman 2003: 48).

b.	loondo	'mâle'	<	lo-endo
	beele	'mâles'	<	ba-ele

Sur la base du couple *l-ele / ba-m-pele* observable dans plusieurs langues de l'entre Congo-Ubangi, nous avons reconstruit le thème **-pele* (Motingea 1996a: 232). Notons que le thème *-endo* correspond à *-ende*, un terme synonyme répandu dans les parlers móngɔ avec le sens de 'jeune homme'. Nous nous trouvons donc ici devant une constellation de phénomènes : contraction, harmonie vocalique (**e – o > o – o* ou vice-versa **o – e > e – e* ?)

et transfert sémantique ayant abouti dans l'opposition de singulier à pluriel à ce qu'on appelle *suppletion*.

2.1.2. Identification phonologique des voyelles

Quant au statut phonologique des sept voyelles inventoriées, le corpus nous permet d'établir sous (2) quelques paires minimales.

(2)	-il-a	'tomber'	vs.	-úl-a	'lancer'
	loβó	'chose, affaire'	vs.	lɔβɔ́	'bras'
	-βík-a	'être en vie'	vs.	-βék-a	'chanter (coq)'
	-βɛ́l-ɛ	'casser'	vs.	-βél-a	'crier'
	-βél-a	'crier'	vs.	-βál-a	'briller'
	-sómb-a	'acheter'	vs.	-sámb-a	'juger'
	i-sué	'canard'	vs.	i-súa	'hache'
	-tó-a	's'en aller, s'écarter'	vs.	-tú-a	'cracher'

2.1.3. Distribution des voyelles

Dans ce paragraphe, nous nous proposons d'examiner les possibilités de combinaisons qu'offrent les voyelles à l'intérieur d'une même racine. Nous devons signaler tout de suite qu'à cause des règles d'assimilation que nous examinons sous 2.1.4. les suites suivantes doivent être considérées comme étant d'office exclues du système: *e — ɔ, e — ɛ, ɛ — o, ɛ — e, a — ɔ, ɔ — a, a — ɛ, ɔ — o, ɔ — o, ɔ — e, ɔ — ɛ, o — ɔ* et *o — ɛ*. Seraient également exclues, d'une manière générale, les combinaisons de voyelles mi-fermées et mi-ouvertes avec les voyelles les plus fermées: *i — e, e — i, e — u, ɛ — u, a — u, i — u, u — o, u — ɔ* et *u — ɛ*.

Voyelle palatale du premier degré *i*.

Suite *i — i* :

(3) a.	li-ím-í	'avarice'	bo-kili	'terre ferme'

Suite *i — ɛ* :

b.	ɛ-lié	'douceur'	n-tié	'feu'

Suite *i — a* :

c.	i-tína	'cause, base'	l-ĭna	'nom'
	ba-kilá	'sang'		

Suite *i — o* :

d.	bo-lit-o	'charge'	bo-tío	'nuit'
	ba-ínto	'femmes'	l-ĭno	'dent'
	lo-kíndo	'bruit'	bo-lío	'danse nocturne'

Suite *i — ɔ* :

e.	m-píɔ	'froid'

Voyelle palatale de second degré *e*.
Suite *e* — *e* :

(4)	a.	bo-kelé	'œuf'	b-eele	'mâles'
		w-esé	'os'		

Suite *e* — *o* :

	b.	e-ɸeko	'fer, arme'		

Suite *e* — *a* :

	c.	e-sénda	'étoffe'	bo-téma	'cœur'

La suite *e* — *a* serait elle aussi parfois exclue. Le cas de *mpɛkwá* 'raphia' qu'on trouve dans certains parlers sous la forme *mpekwá* fait, en effet, penser au type d'harmonie sporadique que Carrington (1977: 68) a découverte dans les langues de la Lomame : la voyelle *a* entraîne souvent l'ouverture d'une voyelle *e* en *ɛ* et *o* en *ɔ*.

Voyelle palatale de troisième degré *ɛ*.
Suite *ɛ* — *i* :

(5)	a.	i-sɛi	'tristesse'	w-ěli	'lune'
		lɔ-βéli	'colère, rancune'	bɔ-sɛ́nji	'non civilisé'
		ɛ-pɛ́i	'vent'		

Suite *ɛ* — *ɛ* :

	b.	ŋ-kɛlɛ	'colère'	ŋ-kɛ́lɛ́	'palmeraie'
		bɔ-ndɛ́lɛ́	'homme blanc'	i-mɛŋgɛ́	'patate'
		ŋ-kɛ́sɛ́	'matin'	-néne	'grand, gros'

Suite *ɛ*— *ɔ* :

	c.	w-ěl-ɔ	'blancheur, clarté'	i-pɛ́tɔ	'fermeté'
		bɔ-mɛŋgɔ	'richesse, opulence'		

Voyelle centrale *a*.
Suite *a* — *i* :

(6)	a.	n-sándi	'panier'	lo-βandi	'éclat de palme'
		ŋ-káŋgi	'maladie'	b-ăsi	'eau'

Suite *a* — *o* :

	b.	lo-mpángo	'clôture'	lo-βáŋg-o	'course'
		ɲaŋgó	'mère'	-táano	'cinq'
		-sátŏ	'trois'	n-táŋg-o	'temps, montre'

Suite *a* — *e* :

	c.	w-ăné	'soleil'	ŋ-káké	'foudre'
		li-ále	'peine, mal'	bo-tálé	'hauteur'

	n-jálé	'rivière'	bi-ánj-é	'cris'

Suite *a* — *a* :

d.	m-patá	'mouton'	m-bala	'fois'
	bo-ŋgálá	'cour'	n-taβa	'chèvre'
	Ø-ɸáɸá	'papa'	ba-áná	'bière'
	ɲama	'bête'	e-kálámbá	'bâton'
	i-kata	'main'	i-naŋga	'place publique'

Voyelle vélaire de troisième degré *ɔ*.

Suite *ɔ* — *u* :

(7)	a.	n-jɔu	'éléphant'	b-ŏlu	'mollesse'

Suite *ɔ* — *i* :

b.	ŋ-kɔi	'léopard'	bɔ-lɔ́ti	'bien'

Suite *ɔ* — *ɔ* :

c.	bɔ-ɔ́mɔ́	'peur'	i-tɔkɔ́	'natte'
	ŋ-kɔ́kɔ́	'poule'	l-ɔ́sɔ	'riz'
	i-ŋkɔndɔ	'banane'	i-kɔngɔ́	'lance'
	bɔ-lɔŋgɔ́	'ensemble, ordre'	ŋ-kɔ̂ŋgɔlɔ́	'mille-pattes'
	bɔ-lɔnd-ɔ́	'palabre'	bɔ-sɔŋgɔ́	'arbre, sp.'

Suite *ɔ* — *ɛ* :

d.	ŋ-gɔ́mbɛ	'vache'	lɔ-ŋgɔmbɛ́	'instrument de musique, sp.'

Voyelle vélaire de second degré *o*.

Suite *o* — *i* :

(8)	a.	bo-ndóki	'fusil'	lo-kóni	'bois à chauffer'

Suite *o* — *o* :

b.	l-oondo	'mâle'	bo-óló	'dureté'
	ŋ-kopo	'boîte'	bo-mpompo	'vent violent '
	lo-ntóndó	'face'	lo-kolo	'jambe'
	lo-ɸoso	'peau'	bo-sóŋgó	'bâton, piquet, bouture'
	bo-kókó	'coucou'	bo-βoko	'chemin'

Suite *o* — *e* :

c.	mpoké	'pot'	i-βóké	'paquet'

Suite *o* — *a* :

d.	ŋ-góla	'rouge	ŋ-gonda	'champ'
	e-βósá	'petit enfant'	m-óna	'enfant'
	lo-βóla	'ciel'	ba-ŋkoŋga	'cuivres'

	m-pótá	'plaie'	e-kót-a	'vieux'

Voyelle vélaire de troisième degré *u*.

Suite *u* — *u* :

(9)	a.	m-pulú	'oiseau'	e-kútu	'calebasse'
		ŋ-kúm-ú	'chef'	bo-βút-u	'étranger, hôte'

Suite *u* — *i* :

	b.	bo-suni	'viande'	bo-túl-i	'forgeron'

Suite *u* — *e* :

	c.	n-júe	'miel'	m-búé	'cheveux blancs'
		i-sué	'canard'		

Suite *u* — *a* :

	d.	m-búla	'pluie'	-ŋkumá	'tout'
		bi-ŋgunjá	'feuilles de manioc'	i-kulá	'flèche'
		ŋ-guyá	'force'	i-súa	'hache'
		bo-túmbá	'maison'	i-βúnja	'touffe d'herbes'
		ŋ-gúβa	'arachide'	bo-kúmb-á	'charge'

2.1.4. Phénomènes vocaliques

Les principaux phénomènes qui accompagnent la réalisation des voyelles sont les suivants.

(i) Elision	(ii) Dévocalisation
(iii) Harmonie	(iv) Contraction
(v) Coalescence	

Elision. Ce phénomène qui consiste en la chute d'une voyelle finale d'un mot avant la voyelle initiale du mot suivant est rare. L'élision n'est, en effet, fréquente que dans le groupe à connectif. Il faut noter par ailleurs que l'élision opère conjointement avec la dévocalisation et l'aphérèse de la consonne occlusive *b* des préfixes de classes 1, 2, 3, 4 et 6.

(10)	a.	is'êŋambí (< isé e eŋgambí)	'frère aîné du père'
		ɲaŋg'ê loondo (< ɲaŋgó e loondo)	'frère de mère'
		oyalí l'elóŋga (< oyalí la elóŋga)	'tu as (est avec) raison'
	b.	iŋkɔndɔ y'ɔ̂nénɛ (< í bɔnénɛ)	'une grosse banane'
		itómb'elito (< itómba belito)	'porte-faix'
		botoŋgi w'êtúmbá (< bó etúmbá)	'constructeur de maisons'

Dévocalisation. Les voyelles fermées *i e o*, comme l'indiquent les exemples (11a), passent aux semi-voyelles lorsqu'elles sont en contact avec d'autres voyelles.

(11) a. bonto wɛ̌nékí wɛ̌ ńnɔˈ ? 'quelle personne as-tu vue ?'
bo-nto o-én-ak+í wɛ̌ ńnɔ
1-homme 1-voir-PF-FV toi quel

talwasaŋgéláké ! 'ne leur dites pas !'
ta-lo-a-saŋg-el+ak+é
NEG-2PL-2-dire-APPL-PF-FV

ówěté 'appelle-le !'
ó-bo-ét-é
2SG-1-appeler-FV

mpw'éβe 'je ne sais pas'
m-pa ó-éβ-e
1SG-COP:NEG 15-savoir-FV

liko y'ôtúmbá (< í bo-túmbá) 'le dessus de/sur la maison'
yomba (< e-omba) 'quelque chose'
ŋgonda y'esoŋgo (< e besoŋgo) 'champ de cannes à sucre'

Au lieu de la dévocalisation on peut avoir la contraction avec longueur compensatoire:

b. mpw'éβe ~ mp'ééβe 'je ne sais pas'
talwasaŋgéláké ~ talaasaŋgéláke ! 'ne leur dites pas !'

L'exemple (11b) vient corroborer ce que nos avons déjà dit au sujet des voyelles longues.

c. loondo < *lo-ende (qu'on entend ailleurs *lw-ende*)
beele < ba-ele < *ba-pele (Motingea 1996a: 232)

Harmonie vocalique. L'harmonie vocalique agit dans deux directions : régressivement et progressivement.

L'assimilation vocalique régressive affecte les voyelles de second degré *e* et *o* des affixes pré-radicaux qui passent au troisième degré lorsque la voyelle radicale est une voyelle de troisième degré.

(12) a. ŋkɔ́kɔ́ ɛmɔ̌ (< e-mɔ̌) 'une poule'
ɔ́kɛsula (< ó-kɛs-ul-a) 'tu tousses'
bɔnénɛ (< bo-nénɛ) 'grosseur'

tɔ́mb'ɔ̌lɛ̌ne 'nous vous avons vus'
tó-mba ó-lo-én-éˈ
1PL-COP 15-1PL-voir-FV

[1] D'après Yolo, cette forme relative doit être bâtie avec le démonstratif *-né* : *bonto ɔn'énékí wɛ̌ ńnɔ ?*

ɔ́ŋgˈɔ́lɛ̌ ńnɔ ?			'qui a mangé ?'
ó-ŋgá	ó-lé$^{\downarrow}$-ɛ̌	ńnɔ	
1-COP	15-manger-FV	qui	

L'harmonie vocalique peut affecter un syntagme entier. Ce phénomène que Hulstaert (1999: 46) appelle *enjambement* peut être illustré à l'aide de l'exemple (12b).

b. botío *bɔ̌* lɔlˈɔ́kɔ (< bɔ̌ lɔlɔ́ lɔ́-ko) 'la nuit d'aujourd'hui/de ce jour'

L'assimilation vocalique progressive est le type d'harmonie qui affecte encore les voyelles *e* et *o* des affixes post-radicaux ainsi que la désinence verbale *-a* qui est réalisée *-ɛ* ou *-ɔ* selon que la voyelle radicale est *ɛ* ou *ɔ*. Il faut remarquer que la désinence *-e* du progressif, du passé proche et de l'optatif n'est pas affectée par cette harmonie (12d).

c.	lɔkɛndé (< lo-kɛnd-á)	'allez !'
	ŋkɛ̌kɛndɛ (< n-kɛ̌kɛnd-a)	'marcher, aller'
	tɔ́tɛ́kɛ (< tó-tɛ́k-a)	'nous vendons'
	ŋkɔ́kɔ́ ákɛ́kɛlɛ (< á-kɛ́k-el-a)	'la poule caquette'
	ákɔtɔ́ki (< á-kɔt-ák-íˡ)	'il a coupé'
	ŋkɔ̌kɔtɔ (< n-kɔ̌kɔt-a)	'couper'
	ŋkɔ̌kɔnɔ (< n-kɔ̌kɔn-a)	'être malade'

d.	tɔ́mbˈɔ̌kɔlɔ́lé		'nous ronflions'
	tó-mba	ɔ̌-kɔl-ol+é	
	1PL-COP	15-ronfler-SEP-FV	
	ŋjɔ̂kɛndé		'je marche'
	ń-o-kɛnd-é		
	1SG-PRO-marcher-FV		
	bǎsi ńmɛle		'de l'eau que je boive'
	bǎsi	ń-mɛl-e	
	eau	1SG-boire-OPT	

Il y a, enfin, un cas d'assimilation un peu spéciale ; celui que nous avons abordé en passant dans la distribution des voyelles. Cette assimilation qui consiste en l'ouverture d'une voyelle *e* en *ɛ* et *o* en *ɔ* lorsqu'elles apparaissent dans une même racine ou dans un même syntagme avec la voyelle *a* s'observe clairement dans les langues de l'Aruwimi-Lomame (Carrington 1977: 68). En lokonda, ce processus peut être illustré par les exemples (12e).

e.	lɔ́túa (< ló-tú-a)	'vous crachez'
	ncɔ́ (< tsɔ́ < tó-á) !	'va-t-en !'
	mbúla ɛ́lwáki (< é-lw-ák-i)	'il (pluie) pleuvait'
	ámbˈɔ̌kɔ́ (< á-mba ó-kɔ́-é)	'il est tombé'

mbúla ɛ̌mb'ɔ̌lɔ́ (< ɛ̌-mba ó-lɔ́-é) 'la pluie qui était tombée'

L'ouverture de la voyelle avec le radical *-kí-* 'faire jour' (Jacobs 2004: 316) dans son dérivé *ŋkésɛ́* (nkundó *nkésá* < **-kí-éj-á*) nous semble explicable par la même règle de Carrington.

Contraction vocalique. Deux voyelles en contact peuvent être représentées par une seule. Il s'agit encore d'un phénomène moins systématique : la tendance dans la langue est de prononcer chaque voyelle séparément dans une suite de voyelles (13b).

(13) a. búla biánjé 'ils crient/poussent des cris'
bá-úla bi-ánjé
2-lancer-FV 8-cri

átětáki 'il nous a appelés'
á-to-ét-ák-íꜜ
1-1PL-appeler-PF-REC

baínto bóyé 'les femmes sont en train de venir'
ba-ínto bá-ó-yá-é
2-femme 2-PRO-venir-FV

mpulú tésáŋgi ndé likó 'l'oiseau ne s'est pas posé au dessus'
m-pulú ta-é-sáŋg-i ndé l-ikó
9-oiseau NEG-9-se.poser LOC 5-dessus

lĭno (< li-íno) 'dent'
bóka (< bá-ók-a) 'ils perçoivent, entendent'
bikóta bolí (< ba-ol-í) 'les vieilles sont allées, vont'

b. beláŋgala baolí 'les jeunes gens vont'
báémba ~ bémba 'ils chantent'
loondo 'mâle'
toolí 'nous allons'
beele (< ba-ele) 'mâles'
bɔɔ́mɔ́ 'peur'
liímí (< li-ím-í) 'avarice'

Coalescence. Par coalescence nous entendons la représentation de deux voyelles distinctes par une nouvelle voyelle. Un type de coalescence claire est observé avec la suite °*o-i* qui aboutit à *u*. Quoique nous n'ayons qu'un exemple dans les notes, on doit dire que la règle concerne aussi la suite °*e-i* (14b).

(14) a. ówŭβólé 'demande-lui !'
ó-bo-íβ-ol+é
2SG-1-interroger-SEP-FV

bámb'ûβe 'on a volé'
bá-mba ó-íβ^{ɬ}-é^{ɬ}
2-COP 15-voler-FV

lɔ́kɔ́ lŭko (lonténa) 'elle est celle-ci (chambre)'
ló-kɔ́ lo-íko
11-DEM^{3} 11-DEM^{2}

botío bóŋg'úlĕ 'le soleil s'est couché/la nuit est tombée'
bo-tío bó-ŋgá ó-il-ĕ
3-nuit 3-COP 15-tomber-FV

bŭnto (< bo-ínto) 'femelle' PL baínto
bŭké (< bo-ík-é) 'multitude'

b. yula 'chute, tort'
e-il-a
7-tomber-FV

A la coalescence s'ajoute le cas suivant qui consiste en la représentation de la suite °*a-i* en *ei*.

c. táyei 'il n'est pas venu'
tá-á-ya-i
NEG-1-venir-FV

Il se constate cependant avec les exemples (14d) que la même suite °*a-i* peut aussi aboutir plutôt à la contraction ou à la coalescence.

d. tĭyali (iŋkɔndɔ) bɔnɛ́nɛ 'la banane n'est pas grosse'
ta-í-yal-i bo-nɛ́nɛ
NEG-5-être-FV 3-grand
mɨ̀bwé 'je suis mort'
mɨ̀-wá-í
1SG-mourir-FV

2.2. Consonnes

2.2.1. Inventaire des consonnes

Nous reprenons toutes les consonnes notées en Tableau 1.

Tab.1: *Consonnes bosanga*

(w)	l	y		
m	n	ɲ	[ŋ]	(nɱ)
(b)				
p	t		k	
β		(z)		
[ɸ]	s			
mb	nd	nj	ŋg	
mp	nt		ŋk	
	ns			

Les observations relatives à ce Tableau 1 sont les suivantes.

La consonne *w* n'a été notée qu'avec le verbe *-wá* 'mourir'.

Quelques cas d'affaiblissement de la consonne latérale ont été constatés en C_2 et aux extensions:

(15) a -im-ey-a (< -im-el-a) 'agréer'

b. tăyalí 'ils ne sont pas'
ta-bá-yal-í
NEG-2-être-FV

áyăki 'il était'
á-yal-ák-íꜜ
1-être-PF-REC

Nous pensons que *ɸ* et *p* peuvent être posés comme allophones du phonème *p*. Dans la plupart des parlers ekonda voire ntomba (Mamet 1955), c'est ce dernier qu'on perçoit. Une influence du lonkundo voisin ne peut donc pas être ici exclue. La fricative *ɸ* n'a été notée que dans un nombre très limité de mots.

(16)	loɸeko	'fer'	-ɸɛtɛ	'briller'
	ɸaɸá	'papa'	-ɸě ~ -pě	'deux'
	loɸoso	'peau'	-ɸa ~ -pa	'donner'

La fricative *z* n'est notée qu'avec le substantif *zándo* 'marché' (< lingala ?).

La nasale vélaire *ŋ* est l'allophone de *n* avant occlusive vélaire. La nasale labiale vélaire *ŋm*, qui se réalise quant à elle avec une certaine aspiration, n'est attestée que dans deux substantifs: *ŋmána* 'enfant' et *ŋmá* 'chien'. Le premier fait penser à la forme proto Plateau **-gwána* (Williamson 1973: 408) et le second à la naissance des labiales-vélaires en bantou septentrional à partir des occlusives suivies de séquences de voyelles (Motingea 1996a: 59).

(17) *mbóa CS.174 > *ŋ-gbóá > ŋm-á
ŋ-gwá
é-ŋ-gbá, en motɛ́mbɔ́ (Motingea 1996a: 244)

L'occlusive labiale sonore *b* n'est perçue, comme dans les autres parlers ekonda, que dans les préfixes (classes 1, 2, 3, 4 et 6). A l'intérieur de la racine, voire de la phrase ou du syntagme, c'est toujours *β* qu'on perçoit (Bakamba 1997: 410).

(18) toŋg'óβaétɛ̌ 'nous les avons appelés'
to-ŋgá ó-ba-ét-ɛ̌
1PL-COP 15-2-appeler-NAR

batoŋgi β'êtúmbá 'les constructeurs de maisons'
ba-toŋg-i βá be-túmbá
2-construire-FV 2:CON 8-maison

lo-βó ló βɔ-nɛ́nɛ 'une grande palabre'

Aussi, le mot interrogatif pour 'quoi ?' est-il perçu tantôt *bé* tantôt *βé*.

2.2.3. Identification phonologique des consonnes

Le statut phonologique des consonnes inventoriées peut être établi à partir de quelques paires minimales que nous donnons sous (19).

(19)					
	ŋkélé	'palmeraie'	vs.	ŋkésé	'matin'
	-kúl-a	'frapper	vs.	-túl-a	'forger'
	-lóŋg-a	'triompher'	vs.	-tóŋg-a	'construire'
	-wá	'mourir	vs.	-pá	'donner'
	-ya	'venir	vs.	-wá	'mourir'
	-púp-u-a	'se casser'	vs.	-pus-u-a	'courir'
	-sámb-a	'juger'	vs.	-lámb-a	'cuisiner'
	-sómb-a	'acheter'	vs.	-tómb-a	'porter'
	-kúm-a	'être honoré'	vs.	-kúl-a	'frapper'
	-tík-a	'mettre'	vs.	-lík-a	'jeter'
	-kál-a	'débroussailler'	vs.	-kát-a	'trancher'
	-βámb-a	'mordre'	vs.	-βáŋg-a	'avoir peur'
	-tút-a	's'approcher de'	vs.	-túl-a	'forger'
	bɔ-lɔŋgɔ́	'ensemble'	vs.	bɔ-lɔndɔ́	'plaidoirie'

2.2.4. Distribution des consonnes

Nous fournissons ci-dessous de (20) à (31) des exemples qui illustrent l'attestation des consonnes dans les racines. Les exemples marqués (a) indiquent leur situation en C_1 et ceux marqués (b) leur situation en C_2.

Consonnes simples

Sonante orale alvéolaire *l* :

(20)	a.	-lík-a	'lancer'	bo-lúk-i	'pagayeur'
		-lek-a	'passer'	-lend-a	'regarder'
		-lot-a	'fuir'	-lɛmb-ɛ	'être mou'
		-lɔ́t-u-a	'rêver'	-lu-a	'vomir'
		-laŋg-a	'aimer'	-lámb-a	'cuisiner'
		-láal-a	'dormir'	bo-láŋgala	'jeune homme'
	b.	i-kulá	'lance'	-βél-ɛ	'casser'
		-lel-a	'pleurer'	i-kála	'charbon'
		bo-kelé	'œuf'	lo-kolo	'jambe'
		ŋ-kélé	'palmeraie'	bɔ-ndélé	'homme blanc'
		bo-túl-i	'forgeron'	-βél-a	'crier'

Sonante orale palatale *y* :

(21)	a.	-ya	'venir'	-yal-a	'être'
		-y-él-a	'apporter'	-yóom-	'respirer'
	b.	-suy-a	'refuser'	-βóy-a	'refuser' [2]
		ŋ-guyá	'force'		

Nasale labiale *m* :

(22)	a.	-mɛl-ɛ	'boire'	-mɔ̌	'un'
		Ø-mă	'maman'	i-mɛŋgɛ́	'patate'
	b.	bo-βom-i	'chasseur/tueur'	-kúm-a	'être honoré'
		-ŋkumá	'tout'	ɲama	'bête'
		ŋ-kéma	'singe'	-ém-al-a	's'arrêter'
		b-ɔ̌mɔ́	'peur, crainte'	li-ím-í	'avarice'

Nasale alvéolaire *n* :

(23)	a.	-ní	'ce ... là'	-nɛi	'quatre'
		bɔ-néne	'grandeur	-né	'ce ... ci'
		i-naŋga	'place publique'		
	b.	l-ĭno	'dent'	i-tína	'base'
		bɔ-nénɛ	'grandeur'	-kɔn-ɔ	'être malade'
		bo-suni	'viande'	lo-kóni	'bois à chauffer'
		-én-ɛ	'voir'	w-ănɛ́	'soleil'

Nasale palatale *ɲ*, observée uniquement en C_1 :

(24)	a.	bo-ɲa	'bouche'	Ø-ɲaŋgó	'mère'

[2] Ce lexème est surtout entendu chez les Batwá ; les Bosanga disent *-tón-a*.

b. -kɛɛ́ŋ-ɛ 'jouer'

Occlusive labiale sourde *p (~ ɸ)* :

(25) a.

-pus-u-a	'courir'	-pém-a	'respirer'
-pénd-a	'(sur)passer'	-pá	'donner'
-púp-u-a	'se casser'	m-píɔ	'froid'
lo-ɸeko	'fer'	Ø-ɸaɸá	'papa'
lo-ɸoso	'peau'	-ɸíit-a	'détruire'

b.

ŋ-kopo	'boîte'	-tép-el-a	'parler'
-sɔp-ɔ	'préparer'	-kap-el-a	'partager'
-lip-ol-a	'ouvrir'	-púp-u-a	'se casser'
Ø-ɸaɸá	'papa'		

Occlusive alvéolaire sourde *t* :

(26) a.

-tot-i-a	'remercier'	-tú-a	'cracher'
bo-tío	'nuit'	-tík-a	'mettre'
i-tɔkɔ́	'natte'	bo-túl-i	'forgeron'
-tók-ol-a	'puiser'	-tút-a	's'approcher de'

b.

bo-βút-u	'étranger'	bo-lit-o	'charge'
-tot-i-a	'remercier'	-sátŏ	'trois'
-lɔ́t-u-a	'rêver'	-kɔt-ɔ	'abattre'

Occlusive vélaire sourde *k* :

(27) a.

ba-kilá	'sang'	-kúmb-a	'porter'
i-kulá	'flèche'	-kémb-a	'mûrir'
e-kót-a	'vieux'	-kɛ́k-ɛl-ɛ	'caqueter'
bo-kwá	'sel'	i-kɔŋgɔ́	'lance'
-kát-a	'trancher'	-kɔ́	'tomber'

b.

-lík-a	'jeter'	-tík-a	'mettre'
-βék-a	'chanter (coq)'	lo-ɸeko	'fer'
-ók-a	'percevoir'	i-βóké	'paquet'
ɛ-lɔ́k-i	'crachat'	i-tɔkɔ́	'natte'

Fricative bilabiale *β* :

(28) a.

-βík-a	'guérir'	lo-βú	'terre'
bo-βeŋg-a	'chasse'	e-βósá	'petit enfant'
-βél-a	'crier'	bo-βoko	'chemin'
-βɛ́l-ɛ	'casser'	lɔ-βɔ̂	'bras'
lo-βáŋgo	'course'	lo-βandi	'éclat de palme'

	b.	ŋ-gúβ a	'arachide'	lóβɪ́	'hier/demain'
		i-íβ-a	'vol'	n-taβa	'chèvre'
		-βɔβ-ɔ	'se mouiller'		

Fricative alvéolaire *s* :

(29)	a.	-síl-a	'finir'	bo-suni	'viande'
		n-sí	'poisson'	i-sué	'canard'
		e-sénda	'étoffe'	-sómb-a	'acheter'
		bo-sóŋgó	'bouture'	n-sándi	'panier'
		i-sɛi	'tristesse'	i-sɔ̌	'manioc'
	b.	bằsi	'eau'	-pus-w-á !	'cours !'
		Ø-isé	'père'	lo-ɸoso	'peau'
		ŋ-kɛ́sɛ́	'matin'	lo-kas-é	'éternuement'
		m-búsa	'derrière'	e-βósá	'petit enfant'
		w-esé	'os'	li-asa	'menu'

Prénasalisées sonores. Les prénasalisées sonores sont régulières aussi bien en C_1 qu'en C_2.

(30)	a.	bo-ndóki	'fusil'	bo-ndɛ́lɛ́	'homme'
		bo-ŋgálá	'cour'	bi-ŋúnjá	'feuilles de manioc'
	b.	i-kamb-o	'affaire'	bo-tómb-i	'porteur'
		n-sándi	'panier'	l-oondo	'mâle'
		e-lóŋg-a	'raison'	ŋ-káŋgi	'maladie'
		bi-ŋúnjá	'feuilles de manioc'	bi-ánjé	'cris'

Prénasalisées sourdes. Nous n'avons trouvé les prénasalisées sourdes qu'en C_1, sauf dans un seul exemple du corpus (31b). A partir de l'évidence externe, tous les cas indiquent qu'il s'agit d'une épenthétisation de la nasale aux consonnes simples lorsque que la syllabe suivante contient une nasale.

(31)	a.	i-ŋkana	'ville'	i-ŋkɔndɔ	'banane'
		lo-ntóndó	'face, devant'	bo-ŋkond-i	'chef'
		lo-ntén-á	'chambre'	-ŋkumá	'tout'
		lo-mpáŋgo	'clôture'		
	b.	bo-mpompo	'vent'		

2.2.4. Phénomènes consonantiques

Les principaux faits en rapport avec la réalisation des consonnes sont les suivants:

(i) Aphérèse de *b*
(ii) Représentation des suites N+C

(iii) Règle de Meinhof
(iv) Epenthétisation

Aphérèse de b. Phénomène régulier en parlers mɔ́ngɔ et dans les langues de la Lomame (Motingea 2005), l'aphérèse de l'occlusive *b* agit en parler des Bosanga de manière plutôt plus ou moins sporadique.

(32) a. botúmbá tǒyalí bɔnénɛ 'la maison n'est pas grande'
bo-túmbá ta-bó-yal-í bɔ-nénɛ
3-maison NEG-3-être-FV 3-grand

toolí nd'ôtúmbá 'nous allons à la maison'
to-ol-í ndé bo-túmbá
1PL-aller-FV LOC 3-maison

ńtík'otéma 'je mets le cœur/j'ai confiance'
ń-tík-a bo-téma
1SG-placer-FV 3-cœur

b. tăyalí bŭké 'ils ne sont pas nombreux'
ta-bá-yal-í bo-ík-é
NEG-3-être-FV 3-être.nombreux-FV

tóŋg'óβaétĕ 'nous les avons appelés'
tó-ŋgá ó-ba-ét-ĕ
1PL-COP 15-2-appeler-NAR

iŋkɔndɔ iné tĭyalí bɔnénɛ 'cette banane m'est pas grosse'

Représentation des suites N+C. Les suites constituées de nasale suivie d'une consonne non nasale donnant une représentation particulière sont les suivantes*: N-l, N-β, N-ɸ, N-y* et *N-V*. Ailleurs, la nasale est homorganique ; c'est-à-dire qu'elle se réalise comme labiale avant *b* et *p*, comme alvéolaire avant les pré-palatales et les palatales et enfin, comme vélaires avant *k* et *g*. Cette règle de représentation concerne aussi la suite *N+N*.

(33) ḿmɛle 'que je boive'
ḿ-mɛl-éˡ
1SG-boire-OPT

ńŋg'émalĕ 'je suis debout'
ń-ŋgá ó-ém-al-ĕ
1SG-COP 15-être.debout-EXT-NAR

La suite nasale+consonne latérale donne *nd* :
(34) ndááli 'je dors'

ń-láál-i
1SG-dormir-FV

ndálámba 'cuisiner'
n-lálámb-a
9-cuisiner.x.2-FV

ándeka la bɔsɔlɔ 'il me surpasse en argent'
á-n-lek-a la bɔ-sɔlɔ
1-1SG-passer-FV COM 3-argent

ńdɔ̃twa 'je rêve'
ń-lɔ́t-u-a
1SG-rêver-INTR-FV

ńdela 'je pleure'
ń-lel-a
1SG-pleurer-FV

ńde 'que je mange'
ń-l(H)-e
1SG-manger-OPT

La suite nasale+consonne fricative sonore *β* ou semi-consonne *w* est réalisée *mb*:

(35) a. lo-βáŋg-o PL m-báŋg-o 'course(s)'

mbɛ́βɛ́lɛ 'être malade'
m-βɛ́βɛ́l-a
9-être.malade.x.2-FV

mbɔ̌βɔβɔ 'se mouiller'
n-βɔ̌βɔβ-a
9-se.mouiller.x.2.-FV

b. m̀bwé 'je suis mort'
m̀-wá-í
1SG-mourir-FV

La suite nasale+consonne fricative sourde *ɸ* donne *mp* :

(36) a. lo-ɸoso PL m-poso 'peau(x)'
lo-ɸeko PL m-peko 'outil(s)'

ómpa 'donne-moi !'
ó-m-ɸáˡ-a
2SG-1SG-donner-FV

b. áoɸá ŋkúmú 'il a donné au chef'
á-o-ɸá n-kúm-ú
1-PARF-donner 9-être.honoré-FV

La suite nasale+semi-consonne palatale *y* est représentée *ɲj* :

(37) a. ŋjalí 'je suis'
n-yal-í
1SG-être-FV

ŋjáyá 'venir'
n-yá.x.2
9-venir

áŋg'ónjélɛ̌ bosuni 'il m'a apporté de la viande'
á-ŋgá n-yá-el-ɛ̌ bo-suni
1-COP 15-1SG-venir-APPL-FV 3-viande

ɲɲémí < n-yém-í 'je suis debout'
ńɲemwa < ń-yem-o-a 'je m'éveille'

b. a-yal-í 'il est'

báóyé 'ils sont en train de venir'
bá-ó-yá-é
2-PRO-venir-FV

La suite nasale+voyelle aboutit encore à *ɲj* :

(38) a. áonjéta 'il m'a appelé'
á-o-n-ét-a
1-PARF-1SG-appeler-FV

njóyé 'je suis en train de venir'
n-ó-yá-é
1SG-PRO-venir-FV

bánjóka lɔβéli 'ils m'ont gardé rancune'
bá-n-ók-a lo-βéli
2-1SG-percevoir-FV 11-colère

njolí 'je m'en vais'
n-ol-í
1SG-s'en aller-FV

Règle de Meinhof. La règle de Meinhof ou la double assimilation consiste en ceci: une séquence nasale plus consonne sonore est réduite à la nasale simple lorsqu'elle est suivie d'une nasale simple ou d'une autre séquence nasale plus consonne sonore.

(39) a. ńnaŋga < ńdaŋga 'je désire'
ń-laŋg-a
1SG-aimer-FV

ḿm'ɛ̆ne 'j'ai vu'
ḿ-mba ó-ɛ́n-^{x}é$^{↓}$
9-COP 15-voir-FV

ŋonda	<	*ŋgonda	'champ'
ŋɔ́mbɛ	<	*ŋgɔ́mbɛ	'vache'
mindo	<	*mbindo	'saleté'
eŋambí	<	*eŋgambí	'vieux'
biŋúnja	<	*biŋgúnjá	'feuilles de manioc'
mambo	<	*mbambo	'fruit'
ɲóŋgo	<	*ŋjóŋgo	'houes'

b. ɲŋémí < n-jém-í 'je suis debout'
ńŋemwa < ń-jem-w-a 'je m'éveille'
ńŋúma < ńj-úm-a 'je m'en vais, je quitte'
áŋénɛ́ki < á-ŋj-én-ak^{x}-i 'il m'a vu'

Nasale épenthétique sporadique. Les occlusives, principalement les sourdes, sont parfois précédées d'une nasale épenthétique. Le phénomène peut être observe du point de vue diachronique (40b).

(40) a. ĭ-ki mí ~ ĭ-ŋki mí (cl.5) 'mien'
isé ɛ̆-k'ĭsó 'notre père'

átake bŭké 'il va multitude/souvent'
á-tó$^{↓}$-ak+é$^{↓}$ bo-ík-é
1-s'en.aller-FV-FV 3-être.nombreux-FV

ncɔ́ (< tsɔ́ < tó-á) ! 'va-t-en !'

b. bo-mpompo		*-poopɔ 11/10	C.S.1606	'vent'
i-ŋkɔndɔ		*-kɔndɔ 5/6	C.S.1144	'banane'
lo-ntén-a	'pièce'	*-tén-	C.S.1740	'couper, trancher'
ntié		*to-péa 13	C.S.1508	'feu'

2.3. Semi-voyelles

Comme vu dans la dévocalisation (2.1.3.), les semi-voyelles *w* et *y* sont régulières dans le système. Il se constate cependant à travers le corpus que seul *w* est attesté comme semi-voyelle dans les racines et encore partout en contact avec la voyelle *-a*.

(41)	mpɛkwá	'raphia'	bo-kwá	'sel'
	-lw-á	'pleuvoir'		

2.4. Tons

2.4.1. Inventaire

Il existe, comme ailleurs dans le domaine, deux tons de base (bas et haut) et deux tons complexes (descendant et montant). Ainsi qu'on a déjà pu s'en rendre compte, le ton bas est représenté pour les raisons d'économie par l'absence de tout signe tandis que les tons haut, descendant et montant sont respectivement représentés par l'accent aigu, l'accent circonflexe et l'accent circonflexe renversé.

(42)	ŋɔ́mbɛ	'vache'	itɔkɔ́	'natte'
	iŋkɔndɔ	'banane'	njɔu	'éléphant'
	isɔ̌	'manioc'	lɔbɔ̂	'bras'
	mǎ	'mère'	-mɔ̌	'un'
	bayô	'cheveux'		

2.4.3. Quelques exemples d'opposition tonale

Les tons ont une valeur à la fois lexicale que grammaticale.

(43)	a.	bosóŋgó	'bouture'	vs.	bosoŋgo	'canne à sucre'
		-kumb-a	'souffler, venter'	vs.	-kúmb-a	'porter'
		ŋkɛ́lɛ́	'palmeraie'	vs.	ŋkɛlɛ	'colère'
		ikɔ́ŋgɔ́	'maïs'	vs.	ikɔŋgɔ́	'lance'
		ǐβa	'voleur'	vs.	iβá	'palmier'
		ŋkɔ́kɔ	'grand parent'	vs.	ŋkɔ́kɔ́	'poule'
		-em-a	'façonner'	vs.	-ém-a	'être debout'
	b.	awákɪ́	'il était mort'	vs.	áwáki	'il est mort'

2.4.2. Phénomènes tonals

Les phénomènes relatifs à la réalisation des tons sont les suivants.

(i) Contraction	(ii) Harmonie
(iii) Abaissement	(iv) Faille
(v) Neutralisation	(vi) Morphème tonal

Contraction tonale. La suite de deux morphotonèmes peut être représentée par un seul tonème. Les principales possibilités de combinaison sont les suivantes : *°B-B > B, °B-H > M, °H-H > H, °H-B > D*.

(44) baŋg'óyŏna 'elles planteront'
ba-ŋgá ó-yo-ón-a
2-COP 15-PRO-planter-FV

táyei 'il n'est pas venu'
tá-á-yáˡ-íˡ
NEG-1-venir-REC

tóβětáki 'nous les avons appelés'
tó-ba-ét-ák-íˡ
1PL-2-appeler-PF-REC

iŋkɔndɔ y'ôné́nɛ 'une grosse banane'
i-ŋkɔndɔ í bo-né́nɛ
5-banane 5:CON 3-gros

ap'ôtú 'il ne s'ira pas'
a-pó-tó-ɪ́
1-NEG-s'en.aller

Harmonie tonale. L'harmonie tonale affecte les éléments ci-après: les extensions du radical et la pré finale *-ak-* qui conforment leur tonalité à celle de la finale verbale.

(45) a. ŋ́kŭβola 'je te demande'
ń-ko-íβ-ol+a
1SG-2SG-interroger-SEP-FV

ŋkɔ́kɔ́ ákɛ́kɛlɛ 'la poule caquette'
n-kɔ́kɔ́ á-kɛ́k-el+a
9-poule 1-caquéter-APPL-FV

áoβotótia 'il l'a remercié'
á-o-bo-tót-i-a
1-PARF-remercier-IMP-FV

tóá óβosangélé 'va lui dire'
Ø-tó-á ó-bo-saŋg-el+é
2SG-aller-FV 2SG-1-dire-APPL-FV

ówŭβólé 'demande-lui !'
ó-bo-íβ-ol+é
2SG-1-interroger-SEP-FV

b. bátake bŭké ŋkélɛ 'ils vont souvent à la palmeraie'
bá-ta-ak+e bo-ĭké n-kélɛ
2-aller-PF-FV 3-nombreux 9-palmeraie

bonto wɛ̆nɛ́kí wɛ̆ nɔ ? 'quelle personne as-tu vue ?'
bo-nto ŏ-én-ak+í wɛ̆ nɔ
1-homme 1-voir-PF+FV toi quel

ikambo ĭsaŋgákí ndé 'l'affaire dont il a parlé'
i-kamb-o ĭ-saŋg-ak+í ndé
5-palabrer-FV 5-dire-PF-FV lui

Abaissement tonal. L'abaissement tonal est observable sporadiquement en fin d'énoncé. Il s'agit du *ton bas pausal* qu'on observe dans les parlers des Bankutsu (Labaere 1988: 18, Motingea 1989: 99, Motingea 1992: 320) et ceux du lac Inongo (Motingea 2004b: 169).

(46) a. bayô bák ĭndé bayalí la mbúe 'ses cheveux sont blancs'
ba-yô bá-ki índé ba-yal-í la m-búé+ɸ
6-cheveu 6-COP:PAS lui 6-être-FV COM 10-cheveu.gis

bámb'ŏyé báŋga 'combien sont-ils venus ?'
bá-mba ó-y-é bá-ŋgá+ɸ
2-COP 15-venir-FV 2-combien

loɸeko loyalí boólo 'le fer est dur'
lo-ɸeko lo-yal-í bo-óló+ɸ
11-fer 11-être-FV 3-fort

Cependant :
b. wesé boyalí boóló 'l'os est dur'

Faille tonale. Dans une suite °HHB du même mot le second H peut est réalisé comme descendant-bref, donc un haut tombant.

(47) ńdɔ̆̀twa 'je rêve'
ń-lɔ́t-o-a
1SG-rêver-INTR-FV

mbúla émb'ŏkúŋgɔ̀le 'il tonne'
m-búla é-mba ó-kúŋg-ol+é$^{\downarrow}$
9-pluie 9-COP 15-tonner-SEP-FV

ńjɔ́kɛndé 'je marche'
ńj-ó-kɛnd-é$^{\downarrow}$
1SG-PRO-marcher-FV

Neutralisation. Une suite °*HB* ou °*BH* peut dans la contraction être simplement représentée *H*: une neutralisation du ton bas par le ton haut, proéminent. Il faut dire que ce phénomène est rare.

(48) °mo-ána > móna 'enfant'

botɪo bóŋg'úlɛ̌ 'le soleil s'est couché/la nuit est tombée'
bo-tío bó-ŋgá ó-il-ɛ̌
3-nuit 3-COP 15-tomber-NAR

Morphotonèmes. Ainsi qu'on l'a déjà constaté, il existe deux morphotonèmes (bas et haut). Ces morphotonèmes peuvent s'associer à un morphotonème vocalique ou nasal.

(49) a. ŋ̀-kis-í 'je suis assis'
ŋ́-kis-a 'je m'assieds'
mímɛle (< mí-mɛl-e) 'que je boive'

ŋ̀kúβola 'je te demande'
ń-ko-íβ-ol-a
2SG-2SG-interroger-FV

b. mímɛ̌ne 'j'ai vu'
mí-mba ó-ɛ́n-é$^{↓}$
1SG-COP 15-voir-FV

Morphème tonal. Nous avons généralement, à la suite de Hulstaert (1965: 673-674), décrit ce phénomène sous les termes d'*abaissement tonal* et de *contraste tonal*. Dans le premier cas, nous posons qu'à l'optatif le morphotonème lexical du radical reste invariablement bas, quelle que soit la tonalité originelle, si la forme ne comporte pas de préfixe objet (Hulstaert 1961: 148). Le second phénomène, consiste en ce que certains morphèmes comportent une tonalité opposée à celle de l'élément précédent ou suivant.

Stappers (1971: 261) qui a pu mieux observer ces phénomènes chez les Lengola le décrit comme un *morphème tonal*. Ce dernier morphème qui peut s'associer à divers types de morphèmes « comporte en général un seul morphotonème qui exclut tout autre morphotonème. En d'autres termes, du morphème tonal détruit le morphotonème propre de l'élément auquel il est appliqué. » En bosanga, ce morphème tonal peut être posé avec un morphotonème haut incompatible avec tout autre morphotonème haut. Cette façon d'aborder le phénomène permet, comme nous allons pouvoir nous en rendre compte, de mieux interpréter les oppositions temporelles et aspectuelles.

Les tiroirs dans lesquels le morphème tonal trouve application en bosanga sont les suivants:

- optatif : H-BV$^{↓}$-é$^{↓}$ (50a),
- hortatif : B-BV$^{↓}$-á (50b),
- impératif : Ø-BV-á$^{↓}$ (50c),
- passé accompli : H-mba + ó-BV(H)-é$^{↓}$ (50d),

- passé récent : B-BV(H)-íˡ (50e),
- passé proche : H-BV(H)-ák-íˡ (50f).

(50) a. ńdambe 'que je cuisine'
ń-lámbˡ-éˡ
1SG-préparer-OPT

ńde 'que je mange'
ń-léˡ-eˡ
1SG-manger-OPT

b. ómpaá 'que tu me donnes/donne-moi !'
ó-mɨ̀-páˡ-á
2SG-1SG-donner-HORT

c. -pus-w-á 'cours !' -ét-a 'appelle !'
-kɛnd-ɛ́ 'va-t-en !' -sómb-a 'achète !'

tíka bokwá 'mets du sel !'
Ø-tík-áˡ bokwá
2SG-mettre-FV sel

d. ámb'ŏβokúle 'il l'a frappé'
á-mba ó-βo-kúl-eˡ
1-COP 15-1-frapper-FV

bámb'ŏβomé ŋkéma 'ils ont tué des singes'
bá-mba ó-βom-eˡ n-kéma
2-COP 15-tuer-FV 10-singe

ámb'ŏβambólé ntiɛ́ 'il a attisé un feu'
á-mba ó-βamb-ol-eˡ n-tiɛ́
1-COP 15-attiser-SEP-FV 9-feu

e. ndááli 'je dors'
n-láál-íˡ
1SG-dormir-FV

a-βóy-i 'il refuse, a refusé'
ba-ol-ɪ́ 'ils vont'

f. tóβomáki ŋkɔ́kɔ́ lóβɪ́ 'nous avons tué une poule hier'
tó-βom-ák-íˡ n-kɔ́kɔ́ lóβɪ́
1PL-tuer-PF-FV 9-poule hier

Rappelons qu'il y a neutralisation du morphème tonal à l'optatif lorsque la base contient un préfixe objet.

(51) y'ŏwěté 'va l'appeler !'
Ø-ya ó-bo-ét-é
2SG-aller 15-1-appeler-FV

Notons que pour Stappers (1971: 262), la règle d'harmonie tonale relève elle aussi de l'application du morphème tonal.

III. MORPHOLOGIE
3.1. Système de classes et d'accord

Le parler des Bosanga est régi par un système à douze classes morphologiques dont nous reprenons les différents affixes en Tableau 2.

Tab.2: *Affixes de classes en bosanga*

Classes	PN	PP	PV	PO
1	bo-, mo-	bó, o-	ba-	-bo-
2	ba-	=	=	=
3	bo-, w-/_V	=	=	=
4	be-, w-/_V	=	=	=
5	i-, li-/_V	=	=	=
6	ba-	=	=	=
7	e-	=	=	=
8	bi-	=	=	=
9	N-, nj-	e-	=	=
9a	Ø-	e-	=	=
10	N-	í-	=	=
11	lo-	=	=	=
15	yo- ~ o-	?	?	?
16	?	á-	?	?

Quelques observations relatives sont les suivantes.

Ainsi que l'indique le Tableau 2, les préfixes nominaux ont une tonalité basse et les préfixes pronominaux sont hauts, sauf en classe 1 (avec *o-*) et classe 9.

(52) a. móna o liasa í botúmbá 'une maison minuscule'
mo-ána o li-asa í botúmbá
1-enfant 1- 5-petitesse 5:CON maison

b. ŋonda e besoŋgo 'champ de cannes à sucre'
mbúsa e botúmbá 'derrière de maison'

La situation en classe 1 suggère qu'en dehors des locutions, l'accord en classe 1 a été rallié à celui de la classe 3.

Comme en parlers pygmées, par analogie ou par hypercorrection, le préfixe de classe 2 est *ma-* avec ce substantif pour 'enfant' ayant en classe 1 le préfixe *mo-*.

(53) m-óna / m-ána 'enfant(s)'

En observant d'autres mots de la langue, une autre interprétation possible est celle de la nasalisation de *b* sous l'influence de la nasale suivante. Il s'agit, e. a., du mot pour 'patate'.

(54) i-mɛŋgɛ́ 'patate' (ailleurs dans le domaine *iβɛngɛ́*)

Une autre irrégularité est observable avec le substantif *ntiɛ̌* qui règle son accord en classe 11.

(55) ntié lɔ́-pɛt-ɛ 'le feu brûle'

On se souviendra que ce substantif qui, ailleurs dans le domaine a la forme *to-yá* appartient historiquement à la classe 13 (**to-péa* C.S.1508).

L'accord connectif est adjectif (préfixe *mo-*) en classe 1, comme dans certaines langues du Nord, tels les parlers mwe (Motingea 1990: 75, Motingea 1996a: 171) et l'egbuta (Motingea 2003a: 27, 84). Il est bon de remarquer que le ton du préfixe est tout de même haut.

(56) boβomi bó ɲama 'tueur de bêtes'
bo-βom-i bó ɲ-ama
1-tuer-FV 1:CON 10-bête

w-em-i bó mpoké 'le façonneur de pots, le potier'
bo-tómb-i bó belito 'le porteur de charges'

L'accord verbal avec tout substantif affecté du trait [+animé] peut être réglé en classes 1 et 2.

(57) isé ék˜ísó ámb'ɔ̌tɛ̌nɛ 'notre père nous a vus'
Ø-isé é-ki ísó á-mba ó-to-én-é˩
9a-père 9-COP nous 1-COP 15-1PL-voir-FV

ŋkɔ́kɔ́ ákékɛlɛ 'la poule caquette'
n-kɔ́kɔ́ á-kɛ́k-el-a
9-poule 1-caqueter-APPL-FV

njɔu báŋg'óyɛ̌ 'des éléphants sont venus'
n-jɔu bá-ŋgá ó-y-ɛ̌
10-éléphant 2-COP 15-venir-NAR

L'accord indéterminé est réglé avec le préfixe *e-* (classe 7).

(58) eyalí bosála bŏkí beele 'c'est un travail d'hommes'
e-yal-í bo-sál-a bŏ-kí beele
7-être-FV 3-travailler-FV 3-COP mâles

eyalí ŋg'á-ko 'c'est comme cela/c'est ainsi'
e-yal-í ŋgá á-ko
7-être-FV comme 16-DEM

éŋg'ósílɛ̆ 'c'est fini'
é-ŋgá ó-síl-ɛ̆
7-COP 15-finir-NAR

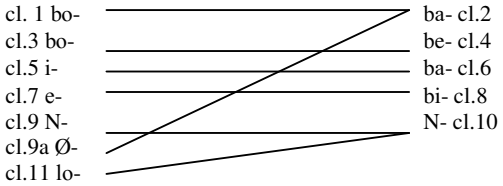
La classe locative 16 n'est établie que sur la base des traces qui en restent dans les démonstratifs.

(59) a-íko 'là' a-nɛ́ 'ici'
á-ko 'ainsi'

3.2. Classification

Selon l'opposition de singulier à pluriel, les substantifs sont groupés en différents genres, comme schématisé en Tableau 3.

Tab.3 : *Couplage des classes en bosanga*



Genre: *bo-/ba-* (cl. 1/2) Humains
A initiale consonantique :

(60) a. bo-βom-i 'chasseur, tueur'
bo-βút-u 'hôte, étranger'
bo-kɛnd-i 'voyageur'
bo-lúk-i 'pagayeur'
bo-ŋkond-i 'chef'
bo-nto 'être humain'
bo-tómb-i (b)elito 'porte faix'
bo-tóŋg-i 'bâtisseur'
bo-túl-i 'forgeron'

Vocaliques:

	b.	w-em-i	'façonneur'
		w-ălɪ	'femme'
		w-ăkúmé	'frère'
	c.	m-óna / m-ána	'enfant(s)'

Genre: *bo-/be-* (cl. 3/4)			Divers
(61)	a.	bo-βoko	'route'
		bo-kelé	'œuf'
		bo-kúmb-á	'charge'
		bo-kwá	'sel'
		bo-lá	'village'
		bo-láŋgala	'jeune homme'
		bo-lito	'charge'
		bo-mpompo	'vent violent'
		bɔ-ndélé	'homme blanc'
		bo-ndóki	'fusil'
		bo-ŋgálá	'cour'
		bo-sáká	'huile'
		bo-sóŋgó	'bouture, bâton'
		bo-soŋgo	'canne à sucre'
		bo-sɔŋgɔ́	'arbre, sp.'
		bɔ-sɔlɔ	'argent'
		bo-suni	'viande'
		bo-té[1]	'médicament'
		bo-té[2]	'arbre'
		bo-tío	'nuit'
		bo-túmbá	'maison'
		bo-ɲa	'bouche'

Vocaliques:

	b.	w-ěl-i	'lune'
		w-esé	'os'
		w-ăné	'soleil'

Genre: *i-/ba-* (cl.5/6)			Divers
(62)	a	i-βá	'palmier'
		i-βóké	'paquet'
		i-káká	'talon'
		i-kála	'charbon'
		i-kamb-o	'affaire'
		i-kóŋgɔ́	'maïs'
		i-kɔmɔ́	'banane'

	i-kɔŋgɔ́	'lance'
	i-kulá	'flèche'
	i-mɛŋgé	'patate'
	i-ŋkana	'ville'
	i-ŋkɔndɔ	'banane'
	i-sǔ	'manioc'
	i-súa	'hache'
	i-sué	'canard'
	i-tɔkɔ́	'natte'
	i-yô / ba-yô	'cheveu(x)'

Vocaliques: *li-/ba-*

b.	li-asa / ba-asa	'petit(s)'
	li-á	'forêt'
	l-ikó	'dessus'
	l-ĭna	'nom'
	li-ále	'peine'

d. Genre: *e-/bi-* (cl.7/8) — Divers dont les noms d'objets

(63) a.	e-βósá	'petit enfant, gosse'
	e-βót-o	'parent'
	e-kálámbá	'bâton, arbre'
	e-kót-a	'vieux'
	e-kútu	'calebasse'
	e-lɔ́k-i	'crachat'
	e-lóŋg-a	'raison'
	e-sénda	'étoffe'
	e-tók-w-á	'source'
	e-tumb-a	'guerre'

Vocaliques: *e-, y-/bi-*

b.	y-omba / bi-omba	'chose(s)'
	y-ula	'chute, tort'

Genre: *N-/N-* — Divers dont les noms d'animaux

(64)	m-bala	'fois'
	m-búla	'pluie'
	m-búsa	'derrière'
	m-patá	'mouton'
	m-pɛkwá	'raphia'
	m-poké	'pot'
	m-pulú	'oiseau'
	ŋ-gonda	'champ'
	ŋ-gúβa	'arachide'

	n-jálé	'rivière'
	n-jɔu	'éléphant'
	ŋ-káké	'foudre'
	ŋ-káŋgi	'maladie'
	ŋ-kélé	'palmeraie'
	ŋ-késé	'matin'
	ŋ-kɔ́kɔ ɲaŋgó	'grand-père'
	ŋ-kɔ́kɔ́	'poule'
	ŋ-kɔ́kɔ́	'poule'
	ŋ-kɔi	'léopard'
	ŋ-kopo	'boîte'
	ŋ-kúm-ú	'chef'
	ŋmá	'chien'
	ŋɔ́mbɛ	'vache'
	n-sándi	'panier'
	n-sí	'poisson'
	n-taβa	'chèvre'
	n-tína	'cause, base'
	n-tút-é	'proximité'
	ɲ-ama	'bête'

Genre: *Ø-/ba-* (cl. 9a/2)		Termes de parenté
(65)	Ø-isé / ba-isé	'père (s)'
	Ø-mă	'maman'
	Ø-ɲaŋgó	'mère'
	Ø-ɸaɸá	'papa'
	Ø-(ŋ)koŋga	'cuivre'

Genre: *lo-/N-* (cl. 11/10)			Singulatifs, en classe 11
(66)	a.	lo-ɸeko	'fer'
		lo-ɸoso	'peau'
		lo-kásá	'feuille'
		lo-kóni	'bois à chauffer'
		lo-mpáŋgo	'clôture'
		lo-(n)tén-a	'chambre, pièce'
		lo-βáŋgo	'course'
		lo-βandi	'éclat de palme'
		lo-βó / m-bó	'affaire'

Vocalique:

	b.	l-óngo / ɲ-óŋgo	'houe(s)'

Deux noms de parties du corps constituent un genre spécial: *lo-/be-*:

	c.	lo-kolo / be-kolo	'pied(s)'

lo-βô / be-βô 'bras'

Cas de *supplétion*:

d. l-oondo / b-eele 'mâle(s)'

Monoclasses. Il existe des substantifs qui n'entrent normalement que dans une seule classe. On les trouve surtout en classes 3 (attributs), classe 6 (liquides en général) et classe 9 (abstraits et fluides) ; mais aussi dans d'autres classes (67d).

(67)

a.	b-ŏlu		'paresse, mollesse'
	bɔ-kɛ́		'petitesse'
	bɔ-lɔ́ti		'bien'
	bo-óló		'dureté'
	bɔ-ɔ́mɔ́		'crainte, peur'
	bo-tálé		'hauteur'
	bo-βeŋg-a		'chasse'
	b-ŭl-o		'noirceur'
	bo-tómb-o		'portage'
	bo-súkú		'huile'
	bo-sáká		'sauce d'huile de palme'
b.	b-ăsi		'eau'
	ba-áná		'vin'
	ba-kilá		'sang'
	ba-n-sé		'dessous'
	ba-βú		'terre'
c.	m-búé		'cheveux blancs'
	mindo		'saleté'
	m-píɔ		'froid'
	ŋ-góla		'rouge'
	ŋ-guyá		'force'
	n-júe		'miel'
	ŋ-kɛlɛ		'colère'
	n-tiɛ́		'feu'
d.	ɛ-liɛ́	7	'douceur, délice'
	y-ŏŋg-él-á	7	'chaleur'
	li-ím-í	5	'avarice'
	i-sɛi	5	'tristesse'
	l-ɔ́sɔ	11	'riz'

Il est bon de remarquer que les substantifs abstraits en classes 5 et 7 peuvent être observés dans plusieurs autres langues bantoues de zone C. Leur attestation en classe 5 est même très importante dans une langue comme celle des Bapɔtɔ́ (Motingea 2004: 226).

***Usage secondaire de classes*.** Un substantif apparaissant normalement ailleurs peut prendre le préfixe *i-* de la classe 5 pour donner un sens dépréciatif.

(68)	i-tómb-a (b)elito	'porte-faix'
	bo-tómb-i	'porteur'
	i-íβ-a	'voleur'

Il est possible que le préfixe *i-* que nous avons ici ait appartenu antérieurement à la classe 19 (disparue), car avant thème à initiale vocalique le préfixe de classe 5 prend normalement la forme *li-*.

3.3. Déterminants du nom

Les déterminants du nom sont les suivants:

(i) Connectif	(ii) Possessif
(iii) Démonstratifs	(iv) Numéraux
(v) Interrogatif	(vi) Déterminatif 'tout'
(vii) Relatif	

Connectif. Comme en bobangi (C.32) et en lingombe C.41), le connectif n'est constitué que du préfixe pronominal.

(69)	botóŋgi bó betúmbá	1	'bâtisseur de maisons'
	wemi bó mpoké	1	'potier, façonneur de pots'
	mána bá beele	2	'garçons, enfants (de) mâles'
	baemi bá mpoké	2	'potiers, façonneurs de pots'
	bosuni bó ɲama	3	'viande d'animal'
	besóŋgó bé basɔ̌	4	'les boutures de manioc'
	l-ikó í botúmbá	5	'dessus de maison/ le toit'
	li-asa í bokwá	5	'un peu de sel'
	itína í ekálámbá	5	'le bas de/sous l'arbre'
	bansé bá mpoké	6	'dessous du pot'
	baasa bá ŋkɔ́kɔ́	6	' petits de poule/ poussins'
	biómba bí ndélé	6	'choses à manger/aliments'
	ŋonda e besoŋgo	9	'champ de cannes à sucre'
	mbúsa e botúmbá	9	'derrière de maison'
	ɲaŋgó e loondo	9	' mère de mâle/ oncle'
	isé e eŋambí	9a	'frère aîné du père'
	loɸoso ló ŋkɔi	11	'peau de léopard'

Le préfixe est parfois montant comme dans le relatif.

(70)	bo-tío bɔ̌ lɔl'ɔ́kɔ	3	'la nuit d'aujourd'hui'

Possessif. Le possessif est bâti sur la copule (*-ki ~ -ŋki)* au relatif avec un préfixe pronominal à ton montant.

(71) a. loβô lŏ-ki mí 'mon bras'
ntína ĕ-ki mí 'ma faveur, ma cause'
ɲaŋgó e loondo ĕ-ŋki mí 'mon oncle'
botúmbá βŏ-ŋki mí 'ma maison'
ŋkɔ́kɔ ɲaŋgó ĕ-ŋki mí 'mon grand-père'
wăkúné ŏ-ŋki mí 'mon frère cadet'
lŏsɔ lŏŋki mí 'mon riz'

b. bakáká bă-ki ĕ 'tes pieds'
botúmbá bŏ-ki ĕ 'ta maison'
ɲaŋgó ĕ-ki ĕ 'ta mère'

c. bayô băkᵔĭndé 'ses cheveux'
mpɛkwá ĭkᵔíndé 'ses raphias'
lonténa lŏkᵔĭndé 'sa chambre'

d. isé ĕŋkᵔĭsó 'notre père'
ŋonda ĭki só 'nos champs'

e. bisénda bĭki ɲ́ŋó 'vos habits'

f. bekúmbá bĕkᵔĭβɔ́ 'leurs charges'
ɲ́ɔ́ŋgo ĭkᵔĭβɔ́ 'leurs houes'

Démonstratifs. Il peut être établi quatre séries de démonstratifs : proche *B-né́* ; éloigné, deux thèmes *H-íko* et *H-ní*, référentiel -kɔ́.

(72) a. mbá i-né́ 10 'ces noix de palme-ci'
iŋkɔndɔ i-né́ 5 'cette banane'
isɔ̌ i-né́ 5 'ce manioc'
ŋké́sé́ ɛ-né́ 9 'ce matin'
ɲ́-úm-a a-né́ 16 'je m'en vais d'ici'

Pour ce qui est de l'éloignement, l'existence de deux thèmes pourrait suggérer une distinction entre 'loin de moi, près de toi' et 'loin de nous deux' ; mais l'étroitesse de la documentation ne nous permet pas de déceler.

(73) a. botúmbá bŭko bŏki ńɔ 'de qui est cette maison-là ?'
bo-túmbá bo-íko bŏ-ki ńɔ
3-maison 3-DEM 3-COP qui

	botúmbá bǒkʾı̋ndé boyalí aíko				'sa maison est là-bas'	
	bo-túmbá	bǒ-ki	índé	bo-yal-í	a-íko	
	3-maison	3-COP	lui	3-être-FV	16-DEM	

lɔ́-kɔ́ lǔko (< lo-íko) 'elle est celle-là'

b.	lonténá lǒkʾı̋ndé lɔ́kɔ́ lǔko lóní				'sa chambre, sa pièce est celle-là'	
	lo-tén-á	lǒ-ki	índé	lɔ́-kɔ́	lo-íko	ló-ní
	11-couper-FV	11-COP	lui	11-DEM	11-DEM	11-DEM

iŋkɔndɔ íní iyalí bɔnɛ́nɛ 'cette banane-là est grosse'

(74) lonténá lɔ́-kɔ́ ló-ní 'la maison en question (est) celle-là'
i-ŋkɔndɔ í-kɔ́ 'la banane en question'

On pourrait poser un cinquième thème démonstratif *-ko* pour le démonstratif faible, anaphorique. Ce démonstratif n'est pourtant dans les notes observables que dans des tournures figées.

(75)	lɔl'ɔ́kɔ (< lɔlɔ́ lɔ́-ko)	11	'ce jour, aujourd'hui'
	á-ko	16	'ainsi, comme ça'
	a-ík'ě-ko	16	'maintenant, présentement'

Numéraux. Les nombres avec accord sont constitués d'une série allant de 1 à 5. Les thèmes sont les suivants: *-mɔ̌, -ɸě, -sátǒ, -nɛi, -táano*. Les autres nombres au de-là de 'cinq' sont des substantifs : *botóβá* 'six', *nsambo* 'sept', *mwambi* 'huit', *ibuwá* 'neuf', *liyómu* 'dix' (76b).

(76)	a.	njɔu ɛ-mɔ̌	'un éléphant'
		loondo lɔ́-mɔ̌	'un mâle'
		bá-ɸě kǐka	'deux seulement'
		ntaβa í-ɸě	'deux chèvres'
		mbala í-ɸě	'deux fois'
		ntaβa í-sátǒ	'trois chèvres'
		betúmbá bɛ́-nɛi	'quatre maisons'
		beele bé-táano	'cinq hommes'
	b.	mána botóβá	'six enfants'
		beβoko nsambo	'sept chemin'
		bɛkɔlɔ mwambi	'huit jours'
		bekonji ibuwá	'sept chefs'
		ŋkéma liyómu	'dix singes'

Interrogatif. Le thème interrogatif pour 'combien' est comme dans la plupart des langues du domaine *-ŋgá*. D'autres interrogatifs sont des mots invariables (3.7.).

(77) bámb'ŏyé báŋga 'combien sont-ils venus ?'
bá-mba ó-y-é bá-ŋgá
2-COP 15-venir-FV 2-combien

Déterminatif 'tout'. Le thème est clairement celui qui est attesté dans l'ensemble du domaine, *-ŋkumá*. Le seul exemple observé ne montre pas cependant d'accord avec le substantif déterminé.

(78) ɲŋnó ŋkumá 'vous tous'

Relatif. Le relatif est une forme verbale qui se caractérise par l'emploi d'un préfixe pronominal. Cet élément d'accord porte aussi bien au subjectif qu'à l'objectif un ton montant.

(79) a. ŏyákí lóβí ńnɔ 'qui est venu hier ?'
ŏ-y-ák-í lóβí ńnɔ
1-venir-PF-FV hier qui

ŏŋg'ólɛ̌ bakɔmɔ́ ńnɔ 'qui a mangé les banane ?'
ŏ-ŋgá ó-lé-ɛ̌ ba-kɔmɔ́ ńnɔ
1-COP 15manger-NAR 6-banane qui

b. bonto ŏmb'ŏw'ɛ̌ne lɔl'ɔ́kɔ ńnɔ ?
'la personne que tu as vue aujourd'hui (est) qui ?'

bo-nto ŏ-mba wɛ̌ ó-ɛ́n-é^{l} l-ɔlɔ́ ló-ko ńnɔ
1-homme 1-COP toi 15-voir-FV 11-aujourd'hui 11-DEM qui

ikambo ǐsaŋgákí ndé lóβí βé ?
'l'affaire qu'a-t-il dite hier (est) la quelle ?'
i-kamb-o ǐ-saŋg-ák-í ndé lóβí βé
5-parler-FV 5-dire-PF-FV lui hier quoi

3.4. Adjectif

Thèmes adjectifs. Les thèmes adjectifs peuvent être clairement dégagés à partir des substantifs de qualités de classe 3.

(80)

-íké	'nombreux'	-nɛ́nɛ	'gros, grand'
-tálé	'long, haut'	-ílo	'noir'
-ɛ́lɔ	'blanc, clair'	-lɔ́ti	'bon'
-óló	'dur'	-βé	'mauvais'
-kɛ́	'petit'	-ɔ́lu	'mou'

Accord adjectif. Comme en parlers mongo, il n'existe pas d'adjectif proprement dit. Aussi, en fonction épithète, nous avons soit la simple juxtaposition soit le recours à la construction connective dans laquelle la forme déterminante est un substantif de qualité.

(81)	a.	botúmbá bɔ́ (bɔ)nɛ́nɛ	'une grande maison'
		ŋkéma bŭké	'beaucoup de/nombreux singes'
		mpulú ilɔki	'oiseau maléfique/sorcier'
	b.	iŋkɔndɔ í bɔnɛ́nɛ	'une grosse banane'
		mpulú bŭké í ŋgóla	'beaucoup d'oiseaux rouges'
		loβó ló bɔnɛ́nɛ	'une grande palabre'
		móna o liasa í botúmbá	'enfant de petitesse de maison/ une maison minuscule'
		liasa í ŋŋá	'petitesse de chien/un petit chien'
	c.	lɔβô lŏ-ki mí lo-yal-í botálé	'mon bras est long'
		bayô bă-k'ĭndé ba-yal-í bŭlo	'ses cheveux sont noirs'
		wesé boyalí wɛ̆lɔ	'l'os est blanc'
		bă̆si bayalí mpíɔ	'l'eau est froide'
		ɲama iyalí bŭké	'il y a beaucoup d'animaux'
		loɸeko loyalí boóló	'le fer est dur'
		ikála iyalí bŭlo	'le charbon est noir'
		ayalí bɔnɛ́nɛ	'il est gros'
		mpɛkwá iyalí boβé	'les raphias sont mauvais'
		ŋonda eyalí bɔké	'le champ est petit'
		bayalí bɔ́ɔlu bŭké	'ils sont trop paresseux'

3.5. Substitutifs ou pronoms personnels

En dépit de l'étroitesse d'exemples, il est possible de distinguer la situation des substitutifs aux personnes et aux classes.

Substitutifs aux personnes. Il s'agit des formes qu'on ne peut, du moins en synchronie, soumettre à l'analyse. Nous les reprenons en Tableau 4.

Tab.4: *Substitutifs aux personnes*

	SG	PL
1ère	mí ~ emí	só ~ ńsó
2ème	ɛ̆ ~ wɛ̆	íŋó ~ ɲŋó
3ème	ndé ~ índé	

(82)	a.	ntúté la mí		'près de moi, à ma proximité'
		n-tút-é	la mí	

emí mp'ótú		'moi, je n'irai pas'
emí	m-pá	o-tó-é
1SG	1SG-COP:NEG	15-aller-FV

isé ĕŋkˇĭsó	'notre père, le père de nous'	
Ø-isé	ĕ-ŋki	ísó
9a-père	9a-COP	nous

ɲaŋgó ĕ-ki ĕ'ta mère, mère de toi'	
ń-tík-a botéma ndê wĕ	'j'ai placé mon coeur en toi'

ɲɲó ŋkumá	'vous tous'

ŋgá ɲɲó tálótá	'si vous n'allez pas'
ŋgá ɲɲó tá-ló-tó-á	
si vous NEG-2PL-aller-FV	

taloyali lŏkˇĭɲó (lɔ́sɔ)			'ce n'est pas le vôtre'
ta-lo-yal-i	lŏ-ki	íɲó	(lɔ́sɔ)
NEG-11-être-FV	11-COP	vous	(riz)

botúmbá bo'kíndé		'sa maison/la maison de lui'
bo-túmbá	bó-ki	índé
3-maison	3-COP	lui

ikambo ĭsaŋgákí ndé lóβĭ βé	'l'affaire qu'il a dite hier (est) laquelle ?'

Substitutifs aux classes. Il faut distinguer ici deux structures: *í-PP-ɔ́* et *H-kɔ́*.
La première structure qui est proche de celle du proto bantou ne s'applique qu'à la classe 2, tandis la seconde n'est autre que le démonstratif référentiel *-kɔ́*.

(83) a.

tóβaětáki íβɔ́		'nous les avons appelés'
tó-ba-ét-ak+íꜜ	í-bá-ɔ́	
1PL-2-appeler-PF-FV	SUBST-2-SUBST	

b.

íkɔ́ (iŋkɔndɔ) inɛ́			'la voici (la banane)'
í-kɔ́	(iŋkɔndɔ)	i-nɛ́	
5-DEM[3]	(banane)	5-DEM[1]	

lɔ́kɔ́ (lonténá) lŭko			'elle (la chambre) est celle-là'
lɔ́-kɔ́	(lonténá)	lo-íko	
11-DEM[3]	(pièce)	11-DEM[2]	

bɔ́-kɔ́ (botúmbá) bó-ní	'elle (la maison) est là-bas'

3.6. Le verbe

Avant d'aborder la flexion verbale, nous étudions d'abord les éléments du verbe.

3.6.1. Eléments du verbe

Les éléments du verbe sont les suivants.

(i) Pré initiale	(ii) Initiale
(iii) Post-initiale	(iv) Formatifs
(v) Préfixes objets et réfléchi	(vi) Radicaux
(vii) Extensions	(viii) Pré finale
(ix) Finales	

Pré-initiale. La pré-initiale est un morphème de négation de forme *ta-*:

(84) talóyalí lŏkˇíɲó (lɔ́sɔ) 'ce n'est pas le vôtre (le riz)
ta-ló-yal-í lŏ-ki íɲó
NEG-11-être-FV 11-COP vous

talotáké 'n'allez pas !'
ta-lo-tá-ak+é
NEG-2PL-aller-PF-FV

táyei 'il n'est pas venu'
tá-á-ya-i
NEG-1SG-venir-FV

Initiale. L'initiale est l'élément par lequel commence normalement une forme verbale. Il s'agit donc du préfixe verbal dans les formes absolutives et du préfixe pronominal dans les formes relatives. Ces éléments aux classes sont donnés en Tableau 2. Nous donnons les préfixes verbaux aux participants en Tableau 5.

Tab.5: *Préfixes verbaux aux participants*

	SG	PL
1ère	n-, m-, nj- (/_V)	to-
2éme	o-	lo-

(85) a. ń-kis-a 'je m'assieds'
n-kis-i2 'je suis assis'
ḿ-mb'ŏkisé 'j'étais assis'

ḿm'ĕne 'j'ai vu'
ḿ-mba ó-én-é↓
1SG-COP 15-voir-FV

	ɲúma anɛ́		'je m'en vais d'ici'
	ńj-úm-a	a-né	
	1SG-quitter-FV	16-DEM[1]	
	nj-ol-í		'je vais'
b.	tó-βom-ák-i		'nous avons tué'
	tó-pus-w-a loβáŋgo		'nous courons'
	to-ol-í		'nous allons'
	tó-pém-a		'nous respirons'
c.	ɔ́kɛsula		'tu tousses'
	ó-kɛsul-a		
	2SG-tousser-FV		
	ówěté		'appelle-le !'
	ó-bo-ét-é		
	2SG-1-appeler-FV		
d.	lo-pus-w-á		'courez !'
	lówěté		'appelez-le !'
	ló-bo-ét-é		
	2PL-1-appeler-FV		
	lónsálísé		'aidez-moi !'
	ló-n-sál-ís-é		
	2PL-1SG-travailler-CAUS-FV		

Post-initiale. On trouve comme post-initiale le morphème *-tí-* de négation qui ne s'emploie qu'à la 1ère personne du sing. là où dans les autres personnes le recours est fait à la pré-initiale *ta-*.

(86)	ńtíolí	'je n'irai pas'
	ń-tí-ol-í	
	1SG-NEG-1SG-aller-FV	

Meeussen (1967: 108) estimait que le négateur **-tí-* serait typique pour l'optatif.

Formatifs et auxiliaires. Les principaux formatifs ou marques verbales sont:

-ó-	progressif	-o-	parfait
-ko-ó-	futur [2]	-Ø-	ailleurs

(87)	a.	bá-ó-y-é	'ils sont en train de venir'
		bá-ó-kɛ̆ŋ-é	'ils sont en train de jouer'
		bá-ó-kaŋg-é lopáŋgo	'ils sont en train de construire une clôture'

b. ŋkúmú áobotótia 'le chef l'a remercié'
n-kúm-ú á-o-bo-tót-i+a
9-être.honoré-FV 1-PARF[2]-1-remercier-IMP-FV

áotěta 'il nous a appelés'
á-o-to-ét-a
1-PARF-1PL-appeler-FV

c. ŋ́kanisa á ákŏyá 'je pense qu'il viendra'
ń-kan-is-a á-ko-ó-y-á
1SG-penser-CAUS-FV 1-FUT-PRO-venir-FV

d. á-Ø-w-ák-ı́ 'il mourut, était mort'
tó-Ø-tí-a lokasé 'nous éternuons'
ɲ-Ø-ém-ı́ 'je suis levé'

Les auxiliaires qui participent à la conjugaison composée en bosanga sont répandus dans les langues bantoues: **-***mba* (< **-ba* C.S.2) 'devenir, être' et -*ŋga* C.S.753 'devenir comme, paraître' (Guthrie 1971: 151).

(88) a. boβútu ámb'ŏyé 'l'étranger est venu'
bo-βút-u á-mba ó-y-é
1-revenir-FV 1-COP 15-venir-FV

tómb'ŏte banto 'nous avons appelé les hommes'
tó-mba ó-ét-é↓
1PL-COP 15-appeler-FV

ḿmĕne 'j'ai vu'
ḿ-mba ó-én-é↓
1SG-COP 15-voir-FV

ḿ-mb'ŏ-kis-é 'je suis assis'
bá-mb'ŏ-βom-é 'ils ont frappé'
bá-mb'ŏ-lík-e 'ils ont lancé'
tó-mb'ŏ-kúmb-e 'nous avons transporté'

b. á-ŋg'ó-púp-u-ĕ lokolo 'il s'est cassé la jambe'
á-ŋgá ó-púp-o-ĕ lokolo
1-COP 15-casser-SEP-NAR jambe

ŋ-kɛ́sé ɛ-ŋg'ɔ́-kí-ĕ 'le jour a point'
á-ŋg'o-y-ĕ ané 'il était venu ici'
á-ŋg'ó-tómb-el-ĕ 'il a apporté à'
ŋ́-ŋg'ó-ém-al-ĕ 'j'étais debout'

c. baŋg'ôyŏna 'elles planteront'
ba-ŋgá o-yón-a
2-COP 15-planer-FV

a-ŋg'ô-yá 'il viendra'
a-ŋgá o-yá
1-COP 15-venir

Dans toutes les grammaires consacrées aux langues de la Cuvette, les trois auxiliaires que nous avons ici sont analysés comme des formatifs. Le statut d'auxiliaires de ces éléments apparaît clairement dans le relatif objet où le sujet se place entre l'auxiliaire et le verbe principal.

d. bonto ŏmbă w'ĕne lóβí ńnɔ ?
'quelle personne as-tu vue hier ?'
bo-nto ŏ-mba wĕ ó-ɛ́n-é↓ lóβí ńnɔ
1-homme 1-COP toi 15-voir-FV hier qui

Préfixes objets. Les préfixes objets ont aux classes les mêmes formes que les préfixes pronominaux. Aux participants, ils sont identiques aux préfixes verbaux, sauf à la deuxième personne du singulier où nous avons la forme *-ko-* au lieu de *o-*. Le questionnaire ne nous a pas permis de noter le préfixe réfléchi.

(89) a. ánsáléláki 'il a travaillé pour moi'
á-n-sál-él-ák-í↓
1-1SG-travailler-PF-REC

táŋkapela 'il ne m'a pas partagé'
tá-á-n-kap-el-a
NEG-1-1SG-partager-APPL-FV

ómpă iŋkɔndɔ ! 'donne-moi une banane !'
ó-m-pá↓-á iŋkɔndɔ
2SG-1SG-donner-HORT 5banane

ĭβa áŋénéki 'le voleur m'a vu'
i-íβ-a á-nj-ɛ́n-ák-í↓
5-voler-FV 1-1SG-voir-PF-REC

áonjéta 'il m'a appelé'
á-o-nj-ét-a
1-PARF-1SG-appeler

b. áotěta 'il nous a appelés'

á-o-to-ét-a
1-PARF-1PL-appeler-FV

átɛ̌nɛ́ki lóβí 'il nous a vu hier'
á-to-én-ák-íꜜ
1-1PL-voir-PF-REC

c. ŋ́kɛ̌nɛ́ki 'je t'ai vu'
ń-ko-én-ák-íꜜ
1SG-2SG-voir-PF-REC

ŋ́kŭβola 'je te demande'
ń-ko-íβ-ol-a
1SG-2SG-interroger-SEP-FV

ŋ́-ko-súy-a 'je te remercie'

d. tɔ́mb'ɔ̌lɛ̌ne ndé boβoko 'nous vous avons vus sur le chemin'
tɔ́-mba ó-lo-ɛ̌n-éꜜ ndé bo-βoko
1PL-COP 15-2PL-voir-FV LOC 3-chemin

Comme dans certaines autres langues bantoues, notamment celles de l'Afrique Orientale (Petzell 2000: 99), celles de la ligne frontière bantoue oubanguienne et soudanaise (Motingea 2005), du moyen fleuve Congo (Motingea 1996b: 237), des Lacs équatoriaux (Motingea 2003b) et de l'Afrique australe (Creissels 2003); les préfixes objets connaissent parfois un emploi redondant. Le préfixe objet peut figurer dans la forme verbale alors même que le substantif ou le pronom emphatique auquel il renvoie peut être explicitement exprimé dans la phrase.

(90) ánsáléláki mí 'il a travaillé pour moi'
á-n-sál-él-ák-íꜜ mí
1-1SG-travailler-APPL-PF-REC moi

tóβaɛ̌táki íβɔ́ 'nous les avons appelés eux'
tó-ba-ét-ák-íꜜ í-bá-ɔ́
1PL-2-appeler-PF-REC SUBST-2-SUBST

ŋ́ŋg'ɔ́lɛ̌nɛ̌ ɲ́ó ŋkumá 'je vous ai vus vous tous'
ń-ŋgá ó-lo-ɛ̌n-ɛ̌ ɲ́ó ŋkumá
1SG-COP 15-2PL-voir-NAR vous tous

Radicaux. Les radicaux peuvent répartis d'après leur structure

Radicaux à initiale consonantique
(91) a. -βál- 'briller' [1] (soleil) -βámb- 'mordre, piquer'
-βék- 'chanter' (coq) -βɛ́l- 'casser'

-βél-	'crier'	-βéy-	'appeler' [1]
-βeŋg-	'chasser'	-βík-	'être en vie/guérir'
-βóβ-	'aboyer'	-βót-	'engendrer'
-βóy-	'refuser'	-βɔβ-	'se mouiller'
-βom-	'tuer'	-ɸɛt-	'brûler'
-ɸít-	'détruire'	-kál-	'débroussailler'
-kamb-	'parler'	-kát-	'couper'
-kémb-	'mûrir'	-kɛɛ́ɲ	'jouer'
-kel-	'faire'	-kɛnd-	'aller, marcher'
-kí-~-kés-	'faire jour'	-kis-	's'asseoir'
-kɔ́-	'tomber'	-kót-	'devenir vieux'
-kɔn-	'être malade'	-kɔt-	'abattre, couper'
-kúl-	'tirer, frapper'	-kúm-	'être honoré'
-kúmb-	'porter'	-kumb-	'souffler'
-láál-	'dormir'	-lámb-	'cuisiner'
-laŋg-	'aimer, désirer'	-lé-	'manger'
-lek-	'(sur)passer'	-lel-	'pleurer'
-lend-	'regarder'	-lík-	'jeter, lancer'
-lit-	'être lourd'	-lɔ́k-	'vomir, cracher'
-lɔk-	'ensorceler'	-lot-	'fuir'
-lw[H]-	'pleuvoir'	-mɛl-	'boire'
-ŋgal-	's'intensifier'	-p[H]-	'donner'
-pém-	'respirer'[1]	-pénd-	'exceller'
-sál-	'travailler, cultiver'	-sámb-	'juger'
-sáŋg-	'se poser sur'	-sɛk-	'rire'
-síl-	'finir'	-sómb-	'acheter'
-sɔp-	'préparer'	-suy-	'remercier'[1]
-tén-	'couper, trancher'	-tí-	'éternuer'
-tík-	'mettre'	-t(H́)-	's'en aller, s'écarter'
-tɔ́k-	'piler, moudre'	-tómb-	'porter'
-tóŋg-	'construire'	-tú-	'cracher'
-túl-	'forger'	-tút-	'être près de'
-w(H)-	'mourir'	-y(B)-	'venir'
-yóom-	'respirer' [2]	-yón-	'planter'

Radicaux à initiale vocalique :

b.	-ánj-	'crier'[1]	-ɛ́l-	'briller (lune)'
	-ém-	'se tenir debout'	-ɛ́n-	'voir'
	-ét-	'appeler'	-éβ-	'savoir'
	-em-	'façonner'	-ók-	'percevoir'
	-ɔ́mb-	'balayer'	-ol-	'partir, aller' [2]
	-úl-	'crier' [2]	-úm-	'provenir'

Extensions. Certains exemples fournis ici ne répondent qu'au seul critère de forme. Il s'agit donc des cas de lexicalisation que nous ne pouvons traiter dans le contexte de la présente étude. Nous donnons toutefois autant faire se peut le radical simple correspondant en proto-bantou ou en proto-ngiri (Motingea 1996a).

Applicatif, *-el-* :

(92)	-óŋg-el-	'faire chaud'		
	-kap-el-	'partager avec'	-kap-	'diviser, partager'
	-saŋg-el-	'annoncer'	*-cang-ɔ-	'nouvelle' C.S.292
	-tép-el-	'parler'		
	-kɛk-ɛl-	'caqueter' < idéophone ?		
	-lík-el-	'lancer à'	-lík-	'jeter, lancer'
	-y[H]-él-	'apporter, venir avec'	-yá	'venir'
	-im-ey-	'agréer'	*-lim-	'agréer' (PNg)

Intransitif ou neutre, *-u-* :

(93)	-púp-u-	'se casser'		
	-pus-w-	'courir'		
	-em-w-	's'éveiller' [1]		
	-un-u-	'retourner, rentrer'	-sun-o-	(Ngombe C41)
	-ŋgáŋg-u-	'se fâcher'		
	-lɔ́t-u-	'rêver'	*-lɔɔ́t- C.S.672	
	-laŋg-w-	's'éveiller' [2]		
	-ɔt-u-	'entrer'	*-kɔt- C.S.1159	

Contactif, *-at-*:

(94)	-lám-at-	'mordre'

Extensif, *-al-* :

(95)	-ém-al-	'se tenir debout'	*-yém- C.S. 2006	
	-tík-al-	'rester'	-tík-	'laisser, cesser'

Causatif, *-is-* :

(96)	-sál-is-	'aider'	-sál-	'travailler'
	-kan-is-	'penser'		

Séparatif, *-ol-* :

(97)	-lip-ol-	'ouvrir'	-lip-	'fermer'
	-kuŋg-ol-	'tonner'		
	-loŋg-ol-	'brûler' [2]	*-long-	'devenir chaud' C.S.712
	-úβ-ol-	'interroger'		
	-βamb-ol-	'attiser, faire du feu'		
	-tók-ol-	'puiser'	-tók-	'puiser'
	-kɔl-ɔl-	'ronfler' < idéophone ?		

Impositif, *-i-* :

(98)	-tot-i-	'remercier' [2]		
	-pénd-i-	'traverser'	-pénd-	'passer'
	-lot-i-	'faire fuir'	-lot-	'fuir'

Autre, *-ul-*:

(99)	-kɛs-ul-	'tousser' < idéophone ?

Pré-finale. La pré finale a la forme *-ak-*. Cet élément a une tonalité neutre: au passé révolu il prend le ton de la désinence, tandis qu'au passé proche il porte un ton opposé à celui de la désinence. Le sens de la pré finale est celui de l'imperfectif ou de durée.

(100)	bátake ŋkélé mbala la mbala			'ils régulièrement à la palmeraie'	
	bá-tó⁴-ak+é	ŋkélé	mbala	la	mbala
	2-aller-PF-FV	9palmeraie	fois	COM	fois
	tósómbáki			'nous avons acheté'	
	tó-sómb-ák+í⁴				
	1PL-acheter-PF-FV				
	áwákı			'il mourut'	
	á-wá-ak+ı				
	1-mourir-PF-FV				

Finales. Toutes les finales sont vocaliques:

-a:	neutre	-é:	progressif, négatif, habituel, optatif
-ı́:	passé	-é:	parfait révolu
-ɛ̌:	narratif		

Ainsi qu'on a déjà pu s'en apercevoir, est également considérée comme finale toute désinence qui contribue à la formation des substantifs dérivés de verbes. Il s'observe par ailleurs avec les radicaux -C[H]- une finale spéciale *-u* qui semble s'expliquer par l'application de la même règle d'harmonie selon laquelle sa suite °*o-i* aboutit à *u.*

(101)	áp'ótú		'il n'ira pas'
	á-pa	ó-tó-ı́	
	1-COP:NEG	15-s'en.aller-FV	

3.6.2. Conjugaison

Il est utile avant d'étudier les différents tiroirs de conjugaison de dire un mot sur l'organisation de la conjugaison en losanga.

3.6.2.1. Généralités

L'expression du temps en parler des Bosanga est basée sur une distinction simple : passé (finale *-i*), non passé (finale *-a*). Une seconde distinction est celle entre les aspects qu'on peut considérer comme primaires : parfait (finale *-ɛ́*) et virtuel, c'est-à-dire action discontinue ou éventuelle (optatif, habituel, négatif) avec la finale *-e*.

L'opposition récent vs. non récent est rendue par la tonalité de la finale, tandis que l'imperfectif (action ligne) s'oppose au perfectif (action point) par le recours à la pré-finale *-ak-*. Les autres aspects du verbe sont exprimés par de vieux auxiliaires suivis du préfixe de l'infinitif classe 15 *yo- ~ o-*: *-mb'ŏ-* < **-mba + ó-*, *-ŋg'ô-* < **-ŋgá + o-* et *kŏ* < **-ko + ó-*.

En plus des auxiliaires, il y aurait *-o-*, aboutissement du locatif **-ko-* cl. 17, pour exprimer le *motionnel* (progressif).

(102)	bámb'ŏβomé ŋkéma				'ils ont tué un singe'
	bá-mba	ó-βom-é	n-kéma		
	2- COP	15-tuer-FV	9-singe		
	ntaβa ámb'ŏloté la ŋkɛ́sɛ́ ?				'la chèvre s'est enfuie le matin ?'
	n-taβa	á-mba	ó-lot-é	la nkɛ́sɛ́	
	9-chèvre	1-COP	15-finir-FV	à matin	
(103)	bokwá bóŋg'ósílě				'le sel est fini'
	bo-kwá	bó-ŋgá	ó-síl-ě		
	3-sel	3-COP	15-finir-FV		

En effet, comme dans toutes les autres langues de la région des lacs équatoriaux et celles de la Ngiri-Ubangi, diverses formes peuvent être établies pour les copules dont la signification exacte reste pourtant encore malheureusement difficile à préciser. Il s'agit de: *-ŋga, -mba, -ki*. Tandis que *-mba* et *-ŋga* ont été grammaticalisés (ils ne fonctionnent guère que comme des marques temporelles), *-ki* pour 'être' est encore usité tel quel dans la possession (connectif et possessif). Au statif, *-ki* a été remplacé par le radical *-yal-* qui provient d'ailleurs historiquement de la même copule au présent, commune aux langues bantoues *-le*, mais accompagnée ici de l'extension extensive *-al- (*-le-al-)*.

(104)	botúmbá bŭko bŏkí ńnɔ ?				'de qui est cette maison-là ?'
	bo-túmbá	bo-íko	bŏ-kí	ńnɔ	
	3-maison	3-DEM[2]	3-COP	qui	
	bakilá ba-yal-í ŋgóla				'le sang est rouge'
	wesé bo-yal-í boóló				'l'os est dur'
	ɲama i-yal-í bŭké				'il y a beaucoup d'animaux'
	ikála i-yal-í bŭlo				'le charbon est noir'
	lo-yal-í bŭké				'vous êtes nombreux'

tăyali bŭké		'ils ne sont pas nombreux'
ta-bá-yal-i	bo-ík-é	
NEG-2-être	3-être.nombreux-NAR	

áyăki la ŋkáŋgi			'il était malade'
á-yal-ak+í^{L}	la	n-káŋgi	
1-être-PF-REC	avec	9-maladie	

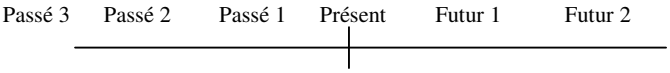
Il est intéressant de se rendre compte que les auxiliaires recouvrent leur forme originelle dans la structure du relatif objet.

(105)	bonto ŏmbă w'ĕne lóβí ńnɔ ?					'quelle personne as-tu vue hier ?'	
	bo-nto	ŏ-mbă	wĕ	ó-én-é^{L}		lóβí	ńnɔ
	1-homme	1-COP	toi	15-voir-FV		hier	qui

Mamet (1960: 40) fait la même observation dans l'abrégé de grammaire qui précède son dictionnaire de la langue des Bolia.

3.6.2.2. Formes indicatives absolutives affirmatives

Les oppositions temporelles peuvent être considérées comme étant les plus simples et les plus naturelles.



Présent simple. Le présent simple se compose d'un préfixe verbal haut, de la base verbale et d'une finale *-a* à morphotonème bas. Structure: *H-BV-a.*

(106)	banto búla (bá-úl-a) biánjé	'les gens poussent des cris'
	ŋkésé é-kí-a	'le jour point'
	wăné βó-βál-a	'le soleil brille'
	w-ĕl-i bó-ŋgal-a	'la lune brille'
	biβósá bálé (< bá-lé-ɛ) njúe	'les enfants mangent du miel'
	bompompo bó-kumb-a	'le vent souffle'
	ɲúma (< nj-úm-a) ané	'je m'en vais d'ici'
	bá-sámb-a ikambo	'on juge une palabre'
	bá-sal-a ŋonda	'ils font un champ'
	bá-sal-el-a ŋkúmú ŋonda	'ils cultivent un champ pour le chef'
	ŋkɔ́kɔ́ á-kék-ɛl-ɛ	'la poule caquette'
	ŋkɔ́kɔ́ á-βék-a	'le coq chante'
	ŋkɔ́kɔ́ á-βót-a bekélé	'la poule pond des oeufs'
	tó-pus-w-a loβáŋgo	'nous courons vite'
	botúmbá bóleka bŏki mí	'la maison dépasse la mienne'
	bo-túl-i á-túl-a ŋkulá	'le forgeron forge des couteaux'
	ń-kis-a	'je m'assieds'

ńnaŋgwa (< ń-laŋg-w-a)	'je m'éveille'
ńdela (< ń-lel-a)	'je pleure'
ń-tép-el-a	'je parle'
ń-sɛk-ɛ (< ń-sɛk-a)	'je ris'
ńdɔ̃tua (< ń-lɔ́t-u-a)	'je rêve'
nj-ók-a	'je perçois'
ɲɲemwa (< ńj-em-w-a)	'je m'éveille'
ŋ́kŭβola (< ń-ko-úβol-a)	'je te demande'
ɔ́kɛsula (< ó-kɛs-ul-a)	'tu tousses'
lɔ́túa (< ló-tú-a) bɪ-lɔ́k-i	'vous crachez, jetez des crachats'
tó-tí-a lo-kas-é	'nous éternuons'
ánaŋga (< á-n-laŋg-a)	'il m'aime'
wălí á-lámb-a ɲama	'la femme prépare la viande'
átɔ́kɔ (< á-tɔ́k-a) basɔ̌	'elle pile le manioc'
áɔ́mbɔ (< á-ɔ́mb-a) boŋgálá	'elle balaie la cour'
átókola βăsi ndé ekútu	'elle puise l'eau de la calebasse'
ŋ́-kɔ́	'je tombe'
tɔ́-lɛ́	'nous mangeons'
bá-yá la bekúmbá bĕk'ĭβɔ́	'ils viennent avec leurs charges'

Habituel. L'habituel se compose d'un préfixe verbal haut, de la base verbale, de la pré finale *-ak-* et d'une finale *-e*. Structure : *H-BV-ak+e*.

(107) bátáke ŋkɛ́lɛ́ mbala la mbala 'ils régulièrement à la palmeraie'

bá-tó-ak+e	ŋkɛ́lɛ́	mbala	la	mbala
2-aller-PF-FV	palmeraie	fois	et	fois

átáke bŭké ndé ŋonda e besoŋgo
'il va souvent au champ de cannes à sucre'

Progressif. Le progressif est une forme qui se constitue d'un préfixe verbal haut, du formatif *-ó-*, de la base verbale et d'une finale *-e* en contraste tonal avec morphotonème lexical du radical. Structure: *H-ó-BV-é*. Lorsque la base comporte une extension, c'est à cette dernière le contraste est en contraste tonal avec la finale.

(108) a. bóyé ~ bóóyé la ŋkóni 'ils viennent avec du bois'

bá-ó-yá-é	la	n-kóni
2-PRO-FV	avec	10-bois

ásaŋgáki á-ó-y-é	'il a dit qu'il vient'
beele βá-ó-toŋg-é lompáŋgo	'les mâles sont en train de construire une clôture'
ókelé (< ó-ó-kel-é) βé	'qu'es-tu en train de fabriquer ?'

b. á-ó-pénd-i-é njálé 'il est en train de traverser une rivière'

Un exemple a été noté avec le formatif *-tó-* et la finale *-e* à morphotonème bas. Il se pourrait que la nuance soit celle d'un présent distanciel que Hulstaert (1965: 347) décrit comme une action qui est présente sous un certain rapport seulement, plus ou moins, p. ex., à une certaine distance dans l'espace et surtout dans le temps.

(109) bátótómbe ɲóŋgo ǐk'ĭβɔ́ 'ils portent leurs houes'
bá-tó-tómb-é꜔ ɲóŋgo ǐ-ki íβɔ
2-PRO-porter-FV houes 10-COP eux

Narratif. Le narratif est rendu par la conjugaison périphrastique à l'aide de l'auxiliaire *-ŋgá*. Le verbe principal est marqué par la finale *-ɛ̌*. Structure : *H-ŋg'ó-BV-ɛ̌*.

(110) a. ŋkésɛ́ ɛ́ŋg'ɔ́kíɛ̌ 'le jour a point'
n-kɛ́s-á é-ŋgá ó-ki-ɛ̌
9-faire.jour 9-COP 15-faire.jour-NAR

botío bóŋg'úlɛ̌ 'la nuit est tombée'
bo-tío bó-ŋgá ó-íl-ɛ̌
3-nuit 3-COP 15-tomber-NAR

ńŋg'ɔ́lɛ̌né ɲɲó ŋkumá 'je vous ai tous vus'
ń-ŋgá ó-lo-ɛ́n-ɛ̌ ɲɲó ŋkumá
1SG-COP 15-2PL-voir-NAR vous tout

áŋg'ónjélɛ̌ bosuni 'il m'a apporté de la viande'
á-ŋgá ó-n-yél-ɛ̌ bo-suni
1-COP 15-1SG-apporter-NAR 3-viande

loβó lɔnɛ́nɛ lóŋgólɛ̌ 'une grande palabre est arrivée'
lo-βó lo-nɛ́nɛ ló-ŋgá ó-ól-ɛ̌
11-affaire 11-gras 11-COP 15-sortir-FV

ńŋg'émalɛ̌ (< n-ŋgá ó-ém-al-ɛ̌) 'je suis levé'
ńŋg'ûmeyɛ̌ (< ń-ŋgá ó-im-ey-ɛ̌) 'je suis d'accord/j'agrée'
óŋg'ûmeyɛ̌ ? 'es-tu d'accord ?'
óŋg'ûmeyɛ̌ ? 'êtes-vous d'accord ?'
tóŋg'ûmeyɛ̌ 'nous sommes d'accord'

á-ŋg'ó-bík-ɛ̌ aíkɛ̌kɛ̌ko 'il est guéri maintenant'
banto bá-ŋg'ó-y-ɛ̌ 'les gens viennent'
bá-ŋg'ó-lɛmb-ɛ̌ 'ils sont fatigués'
lɔl'ɔ́kɔ á-ŋg'ó-kel-ɛ̌ yŏŋgélá 'aujourd'hui il fait chaux'
bokwá bó-ŋg'ó-síl-ɛ̌ 'le sel est fini'

loɸeko lóŋg'álě (< ló-ŋgá ó-ál-ě)	'le fer est chaud'
ŋjɔu bá-ŋg'ó-y-ě ndé ŋonda	'les éléphants sont venus aux champs'
bá-ŋg'ó-ɸíit-ě ŋonda ǐk'ǐsó	'ils ont détruits nos champs'
bisénda bǐk'ɲŋó bí-ŋg'ó-βɔβ-ě	'vos habits sont mouillés'
é-ŋgo-síl-ě	'c'est fini'

On peut constater à partir des phrases d'enquête que l'informateur remplace aisément le narratif soit par le passé immédiat soit par le passé médiat.

b.	tóŋg'étě (< tó-ŋgá ó-ét-ě) banto ~ tómb'ěte	'nous avons appelé des hommes'
	tó-ŋg'ó-βa-ét-ě lóβí ~ tó-βa-ét-ák-i	'nous les avons appelés hier'

Parfait récent. Le parfait récent est aussi constitué d'un préfixe haut, du formatif *-o-* et d'une finale *-a* à morphotonème bas. Structure: *H-o-BV-a.*

(111)

ŋkúmú áobotótia		'le chef l'a remercié'
n-kúm-ú	á-o-bo-tót-i+a	
9-être.honoré	1-PARF[1]-1-remercier-IMP-FV	
áotěta		'il nous a appelés'
á-o-to-ét-a		
1-PARF[1]-1PL-appeler-FV		
á-o-ɸa ŋkúmú loɸoso		'il a donné au chef une peau'
á-o-nj-ét-a		'il m'a appelé'

Parfait révolu. Ce parfait est constitué d'un préfixe verbal haut, de la base verbale et d'une finale *-ɛ* à morphotonème haut. Structure: *H-BV-ɛ́.*

(112) a. atóŋgé botúmbá la baβú kalakala
'il a construit une maison avec de la terre autrefois'

a-tóŋg-é	bo-túmbá	la	ba-βú	kalakala
1-constuire-PARF[2]	3-maison	avec	6-terre	autrefois

apéndé liímí		'il est/a toujours été très avare'
a-pénd-é	li-ím-i	
1-passer-PARF[2]	5-refuser-FV	
á-ŋgáŋg-u-é itína βé ?		'il est courroucé pour quelle cause ?

Passé récent ou immédiat. Le passé récent ou immédiat se compose d'un préfixe verbal bas, de la base verbale et d'une finale *-i* en contraste tonal avec le morphonème lexical du radical.

(113) a. njalí la ŋkáŋgi 'j'ai mal'

n-yal-ɪ́	la	n-káŋgi	
1SG-être-FV	avec	9-maladie	

ba-kilá ba-yal-ɪ́ ŋgóla	'le sang est rouge'
to-ol-ɪ́ bolá	'nous allons'
belάŋgala ba-ol-ɪ́	'les jeunes gens vont'
ba-ol-ɪ́ bo-beŋg-a	'ils vont à la chasse'

b.

ndááli	'je dors'
n-láál-i	
1SG-dormir-FV	

a-βóy-i	'refuser'

Statif. Le statif présente la même structure que le passé récent avec la seule différence que sa finale *-i* est partout haut. La différence entre les deux formes n'est donc établie qu'avec les radicaux hauts.

(114)

mpulú ba-saŋg-ɪ́ ndé boté	'les oiseaux sont posés sur l'arbre'
ŋ-ém-ɪ́	'je suis debout'
a-yém-ɪ́	'il est debout'
n-kis-ɪ́	'je suis assis'
a-tík-ɪ́ a-né	'il est resté ici'

Passé proche ou médiat. Le passé proche ou médiat se compose d'un préfixe verbal bas, de la base verbale, de la pré-finale *-ak-* en contraste tonal avec la finale, d'une finale *-i* à morphotonème haut ainsi que d'un morphème tonal bas qui agit sur la finale. Structure: *H-BV-ak+ɪ́ˡ*.

(115)

ŋ̀kɛ̌nɛ́ki lóβɪ́		'je t'ai vu hier'
ǹ-ko-én-ak+ɪ́ˡ	lóβɪ́	
1SG-2SG-voir-PF-FV	hier	

ŋ̀-k-ɔ́k-i lóβɪ́	'je suis tombé hier'
mẁɛ̌nɛ́ki (< mǹ-βo-én-ák-i)	'je l'ai vu'
mbúla é-lw-ák-i lóβɪ́	'il pleuvait hier'
tó-βom-ák-i ŋkɔ́kɔ́ lóβɪ́	'nous avons tué une poule hier'
tó-sómb-ák-i βeté lóβɪ́	'nous avons acheté des médicaments hier'
tó-sál-ák-i lóβɪ́	'nous avons travaillé hier'
tóβɛ̌táki (< tó-βa-ét-ák-i) ɪ́βɔ́	'nous les avons appelés, eux'

áémáláki lóβɪ́ ntúté la mí					'il était debout hier près de moi'
á-ém-al+ak+ɪ́ˡ	lóβɪ́	n-tut-é	la	mí	
1-se.tenir.debout-EXT-PF-FV	hier	9-s'approcher-FV	COM	moi	

ɪ̌βa áŋɛ́nɛ́ki lóβɪ́	'le voleur m'a vu hier'

e-íβ-a	á-nj-én-ák+íˈ	lóβí
7-voler-FV	1-1SG-voir-PF-FV	hier

átětáki (< á-to-ét-ák-i) lɔl'ɔ́kɔ	'il nous a appelés aujourd'hui'
á-βót-ák-i móna lóβí	'elle a engendré un enfant hier'
á-βom-ák-i ŋkɔi lóβí	'il a tué un léopard hier'
á-úm-ák-i lóβí ek'ándé	'il est venu hier de chez lui'
á-saŋg-ák-i á-ó-y-é	'il a dit qu'il vient'
mă á-βél-ák-i	'ma mère a crié'
á-kɔn-ɔ́k-i ŋkáŋgi lóβí	'elle était malade hier'
bonto ɔ-mɔ̌ á-w-ák-i lóβí	'on a tué un homme hier'
á-y-ák-i loβí	'il est venu hier'
á-n-sál-él-ák-i mí	'il a travaillé pour moi'
á-n-jél-ák-i βasɔ̌ loβí	'il m'a apporté du manioc hier'
á-kɔt-ɔ́k-i ekálámbá la ısúa	'il a coupé un arbre avec une hache'
á-w-ák-i	'il est mort'
bá-βom-ák-i βonto lóβí	'on a tué un homme hier'
bá-t-ák-[redacted] lóβí ndé etókwá	'ils sont allés à la source hier'
ŋkáké é-βom-ák-i bonto lóβí	'la foudre a tué un homme hier'
njɔ̂ a-βám-ák-i mă lóβí	'un serpent a mordu ma mère hier'

Passé éloigné. Ce passé ne se distingue du précédent que par l'absence du morphème tonal. Structure: *H-BV-ák-í.*

(116)	á-w-ák-í	'il mourut, fut mort'
	ń-sómb-ák-í ŋɔ́mbɛ kalakala	'j'ai acheté une vache autrefois'

Passé accompli. Le passé accompli est exprimé par la conjugaison composée avec l'auxiliaire *-mba.* Le verbe principal est marqué par la finale *-é* qui se réalise bas lorsque le morphotonème lexical du radical est haut. Structures: *H-mb'ɔ̌-BV(B)-é* et *H-mb'ɔ̌-BV(H)-éˈ.*

(117) a. tómb'ŏβomé njɔu ɛmɔ̌ la ŋkésé
'nous avons tué un éléphant ce matin'

tó-mba	ó-βom-é	n-jɔu	ɛ-mɔ̌	la	n-kɛ́sé
2-COP	15-tuer-FV	9-éléphant	9-NUM	à	9-matin

ḿm'ěne mpulú lɔl'ɔ́kɔ			'j'ai vu un oiseau aujourd'hui'	
ḿ-mba	ó-én-e	m-pulú	lɔlɔ́	ló-kɔ́ˈ
1SG-COP	15-voir-FV	9-oiseau	aujourd'hui	11-DEM[3]

ḿmb'ŏwěne lɔl'ɔ́kɔ			'je l'ai vu aujourd'hui'
ḿ-mba	ó-bo-én-e	lɔl'ɔ́kɔ	
1SG	15-1-voir-FV	aujourd'hui	

tɔ́-m'ěne ntaβa ɛmɔ̌	'nous avons vu une chèvre'

ḿ-mb'ŏ-kis-é itína í ekálámbá	'je suis assis sous l'arbre'
bá-mb'ŏ-βom-é ŋkéma ɛmɔ̌	'ils ont tué un éléphant'
á-mb'ŏ-kel-é ntína ěki mí	'il a fait à cause de moi'
ntaβa á-mb'ŏ-lot-é la ŋkésé	'la chèvre s'est enfuie ce matin'
boβútu á-mb'ŏ-sómb-e basué	'l'étranger a acheté des canards'
á-mb'ŏ-kúmb-e βakɔ́ŋgɔ́	'il a transporté des maïs'
bá-mb'ŏ-kál-e βoβoko la ŋkésé	'on a coupé une route ce matin'
ám'ŭme (< á-mbo-ím-e) lɔl'ɔkɔ	'il est revenu aujourd'hui'
á-mb'ŏ-to-βéy-e	'il nous a appelés'
á-mb'ŏ-bo-kúl-e la ekálámbá	'il l'a frappé avec un bâton'

Si la base verbale contient une extension, la finale *-e* est invariablement haute.

b. ḿm'ěmálé ndé lontóndó lŏkí iβá 'j'étais debout devant le palmier'

ḿ-mba	ó-ém-ál-é	ndé	lo-ntóndó	lŏ-kí	iβá
1SG-COP	15-être.debout-EXT-FV	LOC	11-face	11-COP	5palmier

tɔ́-mb'ŏ-kɔl-ól-é botío bŏ lɔl'ɔkɔ	
'nous ronflions la nuit d'aujourd'hui'	
á-mb'ŏ-βamb-ól-é ntiɛ́	'il a attisé le feu'
mbúla é-mb'ŏ-kŭŋg-ól-é lɔl'ɔ́kɔ	'il tonnait aujourd'hui'
á-mb'ŏ-kɔ́ la ŋkésé	'il est tombé ce matin'
á-mb'ŏ-y-é lɔl'ɔ́kɔ	'il est venu aujourd'hui'
boβútu á-mb'ŏ-y-é la ŋkésé	'un étranger est venu ce matin'
bá-mb'ŏ-tú etumba	'ils sont allés à la guerre'
baβútu βá-mb'ŏ-y-é la ŋkésé	
'des étrangers sont venus ce matin'	
mă á-mbŏ-tú zándo la ŋkésé	
'maman est allée au marché le matin'	

Futur certain. La structure du futur peut être établie comme suit: auxiliaire *-ŋga* , la base verbale et une finale *-a* à morphotonème bas.

(118) a. baŋg'ôyŏna besóŋgó bé basɔ́ lóóβí
'elles planteront les boutures de manioc demain'

ba-ŋgá	o-ón-a	be-sóŋgó	bé	ba-sɔ̌	lóóβí
2-COP	15-planter-FV	4-bouture	4:CON	6-manioc	demain

ɲaŋgó ěki é aŋg'ŏyá lóóβí 'ta mère viendra demain'

n-aŋgó	ě-ki	é	a-ŋga	ó-y-á	lóóβí
9-mère	9-COP	toi	1-COP	15-venir-FV	demain

Futur incertain. Nous n'avons ici malheureusement noté qu'un seul exemple dans lequel le formatif est *-ko-ó-*. On peut constater que la première forme est proche de celle qui est d'usage en lingala.

(119) a. ŋ̀kanisa á ákŏyá 'je pense qu'il viendra'
ń-kan-is-a á-ko-ó-y-á
1SG-penser-CAUS-FV 1-FUT-PRO-venir-FV

Pour exprimer le futur, le recours peut être fait au progressif: *H-ó-BV-é.*

b. á-ó-y-é lóóβí 'elle viendra demain'

Les formes verbales examinées sous cette section peuvent être schématisées comme en Tableau 5.

Tab. 5 *Formes verbales indicatives absolutives affirmatives simples*

Tiroir	PV	FO	BV	PF	FV
Présent simple	H-	Ø-	BV-	Ø-	a
Habituel	H-	Ø-	BV-	ak+	e
Progressif 1	H-	(y)ó	BV(B)-	Ø-	é
x	H-	(y)ó	BV(H)-	Ø-	é↓
Progressif 2	H-	tó	BV-	Ø-	é
Parfait récent	H-	o-	BV-	Ø-	a
Parfait révolu	H-	Ø-	BV	Ø-	ɛ́
Statif	B-	Ø-	BV	Ø-	í
Passé immédiat	B-	Ø-	BV(B)-	Ø-	í
x	B-	Ø-	BV(H)-	Ø-	í↓
Passé proche (médiat)	H-	Ø-	BV-	ák+	í↓
Passé très éloigné	H-	Ø-	BV-	ák+	í
Futur incertain	H-	ko-ó	BV-	Ø-	a

Tab. 6 : *Formes verbales indicatives composées*

Tiroir	PV	COP	+	PVBV	PF	FV
Passé éloigné	H-	mba	+	ó-V(B)-	Ø-	é
x	H-	mba	+	ó-V(H)-	Ø-	é↓
Narratif	H-	ŋgá	+	ó-BV-	Ø-	ɛ̌
Futur certain	B-	ŋga	+	ó-BV-	Ø-	a

3.6.2.3. Indicatif absolutif négatif

Présent. Le présent négatif est également rendu par une conjugaison composé à l'aide de la copule négative *-pá.* La finale du verbe principale est *-é.* Celle-ci est, comme dans les autres tiroirs, soumise à la règle de contraste tonal avec le morphotonème lexical du radical, lorsqu'il n'y a ni objet ni extension.

(120) a. báp'émbe lɔl'ɔ́kɔ 'ils ne chantent pas aujourd'hui'

bá-pá	émb-é↓	lɔl'ɔ́kɔ
2-COP:NEG	chanter-FV	aujourd'hui

ḿpw'êβe	'je ne le connais pas'
ḿ-pá βo-éβ-é↓	
1-COP:NEG 1-savoir-FV	

ḿp'éβe ~ ḿp'ééβe	'je ne sais pas'
ḿ-pá éβ-é↓	
1-COP:NEG savoir-FV	

b. ḿp'ûméyé 'je ne suis pas d'accord'
ḿ-pá im-éy-é
1SG-COP:NEG agréer-APPL-FV

Parfait et statif. Le parfait et le statif négatifs sont marqués par la pré-initiale *ta-* et un préfixe *-í* à morphotonème haut. Structure: *ta-H-BV(B)-í* et *ta-H-BV(H)-í↓*.

(121) a. tăyalí bŭké 'ils ne sont pas nombreux'
ta-bá-yal-ɨ́ bo-íké
NEG-2-être-FV 3-nombreux

mpulú tésáŋgi ndé likó y'ôtúmbá
'l'oiseau n'est pas posé sur la maison'

m-pulú	ta-é-sáŋg-i	ndé	l-ikó	ɨ́	bo-túmbá
9-oiseau	NEG-9-se.poser-FV	LOC	5-dessus	9:CON	3-maison

botúmbá tŏyalí		'la maison n'est pas grande'
bo-túmbá	ta-βó-yal-ɨ́	bɔnɛ́nɛ
3-maison	NEG-3-être-FV	grandeur

b. biβósá tăláalí 'les petits enfants ne dorment pas'
bi-βósá ta-bá-láal-ɨ́
8-enfant NEG-2-dormir-FV

talóyalí lŏki ɲŋnó (lɔ́sɔ) 'ce n'est pas le vôtre (le riz)'

ta-ló-yal-ɨ́	lŏ-ki	ɲŋnó
NEG-11-être-FV	11-COP	vous

loɸeko ta-ló-yal-ɨ́ ntiɛ́ 'le fer n'est pas chaud'

Passé. Le passé négatif est aussi marqué par la pré-initiale *-ta*, mais à morphotonème haut.

(122) ńtílɛ́ bakɔmɔ́ lóβɨ́ 'je n'ai pas mangé de bananes hier'

tá-ń-lɛ́	ba-kɔmɔ́	lóβɨ́
NEG-1SG-manger	2-banane	hier

ŋkolá, táyá (< tá-á-yá)	'il n'est pas venu'
bonto táyá lóβí	'personne n'est venue hier'

Futur. Le futur négatif correspond à la structure *tá-H-ŋga*. Dans la plupart des phrases négatives traduites, on constate qu'il est aussi rendu par le par le parfait (123b).

(123) a. ásaŋga táŋgotá 'il dit qu'il n'ira pas'
á-saŋg-a tá-á-ŋga o-tá
1-dire-FV NEG-1-COP 15-aller

b. ásaŋga ápótú 'il dit qu'il n'en ira pas'
á-sang-a á-pa ó-tó-i
1-dire-FV 1-COP:NEG 15-aller-FV

emí, ḿ-p'ó-tú 'moi, je n'en irai pas'

ŋgá ɲŋó ta-ló-tá 'si vous ne vous en allez pas'
ńtíoli 'je ne partirai pas'
ńtí-ol-i
1SG:NEG-partir-FV

Inaccompli. L'inaccompli est marqué par le morphème *í* après le parfait : *ta-H-BV(B)-í + í* et *ta-H-BV(H)-í↓ + í*. L'ensemble peut aussi cependant être renforcé pas l'adverbe *laíno* 'encore'.

(124) tûnu í ekă ɲŋó ıtína βé ?
'pourquoi n'es-tu pas encore renter chez vous ?'

tá-ó-un-o-í↓	í	ekă	ɲŋó	itína	βé
NEG-2SG-retourner-FV	INAC	chez	vous	cause	quoi

tíwe í laíno 'je ne suis pas encore mort'
tí-wá-í↓ í laíno
1SG:NEG-mourir-FV INAC encore

mɔ́n'ɔné tálé í laíno 'cet enfant n'a pas encore manger'

mo-ána	ó-né	tá-á-lá-í↓	í	laíno
1-enfant	1-DEM	NEG-1-manger-FV	INAC	encore

3.6.2.4. Formes indicatives relatives

La documentation n'offre pas la possibilité d'une confrontation systématique avec les formes indicatives absolutives. Elle permet cependant d'avouer que les formes relatives observées, à part l'emploi du préfixe pronominal (à ton montant) comme initiale, sont structurellement identiques aux formes absolutives. Il est bon de rappeler que dans la conjugaison périphrastique le sujet du relatif se place derrière le verbe.

(125) a. la bakoŋga bápoma βó bakambo

'(c'est) avec des anneaux de cuivre (qu') on juge les palabres'

la	bakoŋga	bá-poma	βó	bakambo
avec	anneaux.de.cuivre	2-battre:PRES	eux	affaires

ɔné ɛmɛŋgɔ épá ńdaŋgé
'ça, c'est de l'opulence que je déteste'

ɔ-né	bɛmɛŋgɔ	bé-pá	n-laŋg-é
17-DEM[1]	richesses	8-NEG	1SG-aimer-FV

lokíndo lŏ-lus-a 'le bruit qui roule'

Le second exemple de cette série (125a) suggère que les préfixes sont en réalité des pronoms faibles qui s'employaient isolement.

b. mpulú ětɔkɛndé la ntáŋgo nd'ɪkata
'oiseau qui marche avec une montre à la main'

m-pulú	ě-to-kɛnd-á	la	ntáŋgo	ndé	ikata
9-oiseau	9-PRO-marcher-FV	avec	montre	LOC	main

c. ŏŋgóyě lɔl'ɔ́kɔ ńnɔ ? 'qui est venu aujourd'hui ?'

ŏ-ŋgá	ó-ya-ě	lɔl'ɔ́kɔ	ńnɔ
1-COP	15-venir-NAR	aujourd'hui	qui

d. ŏmb'ŏyé lɔl'ɔ́kɔ ńnɔ ? 'qui est venu aujourd'hui ?'

ŏ-mba	ó-ya-é	lɔl'ɔ́kɔ	ńnɔ
1-COP	15-venir	aujourd'hui	qui

bonto ŏmbă w'ěne lóβí ńnɔ ?
'quelle personne as-tu vue hier ?'

bo-nto	ŏ-mba	wě	ó-én-é[4]	lóβí	ńnɔ
1-homme	1-COP	toi	15-voir-FV	hier	qui

mbúla ěmb'ɔ̆lɔ 'la pluie qui était tombée'

mbúla	ě-mba	ó-lɔ́-a ɸ
pluie	9-COP	15-pleuvoir-FV

e. itína íɸá wě tûnuí í ekă ɲŋó ?
'pourquoi n'es-tu pas encore renter chez vous ?'

i-tína	í-ɸá	wě	tá-un-o[4]-í	í	ekă	ɲŋó
5-cause	5-NEG	toi	NEG-retourner-SEP-FV	INAC	chez	vous

f. ikambo ĭsaŋgákí ndé lóβí βé ? 'qu'a-t-il dit hier ?'

i-kamb-o	ĭ-saŋg-ák-í	ndé	lóβí	βé
5-palabrer-FV	5-dire-PF-FV	lui	hier	qui

bonto wĕnékí wě ńnɔ ? 'quelle personne as-tu vue hier ?'

bo-nto	o-én-ák-í	wě	ńnɔ
1-homme	1-voir-FV-FV	toi	qui

ǒ-y-ák-í lóβí ńnɔ ? 'qui est venu hier ?'
ɔ-l-ék-í βakɔmɔ́ ńnɔ ? 'qui a mangé des bananes ?'

g. la báyákí la mí bɔlɔŋgɔ́
'et ceux qui étaient venus ensemble avec moi'

la	bá-yákí	la	mí	bɔlɔŋgɔ́
et	2-venir:PAS[3]	avec	moi	ensemble

3.6.2.5. Formes non indicatives

Les formes non indicatives sont:

(i) Optatif	(ii) Impératif
(iii) Hortatif	(iv) Gérondif
(v) Infinitif	

Optatif. L'optatif est une forme qui se compose d'un préfixe verbal haut, de la base verbale et d'une finale *-e* à morphotonème bas (si le radical n'est accompagné ni de préfixe objet ni d'extension). Structure: *H-BV-e*. Il convient bien de rappeler le phénomène d'abaissement tonal qui affecte les radicaux hauts.

(126) a. t'óβosaŋgélé áye !
'va lui dire qu'il vienne !'

Ø-tó-á	ó-bo-saŋg-él-é	á-ya-e
2SG-aller-FV	2-1-dire-APPL-FV	1-venir-FV

ómpă biɔmba ńde !
'donne-moi la nourriture que je mange !'

ó-m-pa-á	biomba	ń-lé-e
2SG-1SG-donner-FV	choses	1SG-manger-FV

ómpă bǎsi ḿɛle (ḿ-mɛl-e) !
'donne-moi de l'eau que je boive !'

t'ête (< tá ó-ét-e) isé ěki é !
'va appeler ton père !'

Il existe la possibilité de construire un optatif-motionnel, avec la marque du progressif *-ó-*, après l'impératif du verbe *-ya* 'venir'.

b. loyáká lǒnsálísé !
'venez m'aider/que vous m'aidiez !'

lo-yá-ák+a	lo-ó-n-sál-is+é
2PL-venir-PF+FV	2PL-PRO-1SG-travailler-CAUS-OPT

Il nous semble pourtant que nous avons affaire ici à une construction à l'aide d'un auxiliaire homophone de sens opposé *-ya* 'aller', correspondant au proto bantou **-ka* (Meeussen 1969: 41) et ayant, en dehors de la conjugaison composée, lexicalisé l'extension séparative *-ol-* ; c'est-à-dire que le radical que nous avons posé *-(y)ol-* 'partir, aller' doit avoir été **-ya-ol-*.

c. yáká y'ŏnsálísé ! 'viens m'aider/que tu m'aides !'
Ø-ya-ak+á Ø-ya ó-n-sál-ɪs-é
2SG-venir-PF-FV 2SG-venir 15-1SG-travailler-CAUS-OPT

y'ŏwěté ! 'va l'appeler !'
Ø-ya ó-βo-ét-é
2SG-aller 15-1-appeler-FV

l'ŏwěté ! 'allez l'appeler !'
lo-yá ó-βo-ét-é
2PL-aller 15-1-appeler

Impératif. L'impératif en tant que forme caractérisée par l'effacement du préfixe n'existe clairement qu'au singulier de l'affirmatif, si la base ne contient pas de préfixe objet. Sa finale est marquée par le contraste tonal par rapport au morphonème lexical du radical. Structure : *Ø-BV(B)-á* et *Ø-BV(H́-á‘*.

En effet, au pluriel l'ordre est obtenu soit par le hortatif (127b, 128) lorsque la base est simple soit par l'optatif lorsque la base comporte un préfixe objet (127c).

(127) a. puswá ! 'cours !'
kɛndé ! 'va-t'en !'
éta loondo ! 'appelle un homme !'
tíka bokwá ! 'mets du sel !'
y-ák-á ! 'viens !'

t-o-y-ák-é ! 'ne viens pas !'
ta-lo-y-ák-e ! 'ne venez pas !'
t-o-t-ák-é ! 'ne va pas !'
ta-lo-t-ák-e ! 'n'allez pas !'

tosaŋgéláké ! 'ne lui dis pas !'
ta-o-βo-saŋg-él-ák-é
NEG-2SG-1-dire-APPL-PF-FV

talwasaŋgéláké ! 'ne leur dites pas !'
ta-lo-βa-saŋg-él-ák-é
NEG-2PL-2-dire-APPL-PF-FV

b. lo-pus-w-á ! 'courez !'
lo-y-ák-á ! 'venez !'
lɔ-kɛnd-é ! 'allez !'
l-ĕt-a beele ! 'appelez les hommes !'

c. ló-n-sál-ís-é ! 'aidez-moi !'
ó-w-ĕt-é ! 'appelle-le !'
ló-w-ĕt-é ! 'appelez-le !'

Il est cependant bon de faire remarquer qu'au pluriel le préfixe s'efface aussi si dans le verbe suivant l'impératif le préfixe *lo-* est employé.

d. tá lête baisé bĕki ɲɲó 'allez appeler vos pères !'

Ø-tó-a	ló-ét-e	ba-ɪsé	bĕ-ki	ɲɲɔ́
2PL-aller-FV	2PL-appeler	2-père	2-COP	vous

Il faut, enfin, rappeler la forme *-ncɔ* que prend le verbe *-tá* à l'impératif.

e. ncɔ 'va-t-en !' lɔ-ncɔ 'allez-vous en !'

Hortatif. Comme on vient de le constater, le hortatif est une forme qui se compose d'un préfixe verbal bas, de la base verbale et d'une finale *-a* en contraste tonal avec le morphotonème lexical du radical. Structure : *B-BV-á*.

(128) a. lopuswá 'courez !'
lo-pus-w-á
2PL-courir-INTR-FV

lo-y-ák-á 'venez !'
lɔ-kɛnd-é 'allez !'

b. lĕta beele 'appelez les hommes !'
lo-ét-a beele
2PL-appeler-FV mâles

Gérondif. Le gérondif ou forme nominal du verbe (Marouzeau 1951: 102) entre en classe 9 avec redoublement total ou partiel de la base *(-CVNC-)* accompagné d'un mophotonème haut sur la finale de la première base première base. Structure : *N-BV-a(H)-BV-a*.

(129) biomba bí ndélé (< n-lé-lé) 'des choses à manger'
bĕsi bá mĕmɛlɛ (< m-mĕ-mɛlɛ) 'de l'eau à boire'
ndálámba (< n-lá-lámba) 'préparer, cuisiner'
njáyá (< n-yá-yá) ndé bolá 'venir à la maison'
ŋkĕkɛndɛ (< n-kĕ-kɛndɛ́) eyalí liále 'aller est pénible'

Infinitif simple. L'infinitif simple entre en classe 15 : (*y*)*o-BV-a*.

(130) yo-tón-a 'refuser'
yo-lu-a 'vomir'
y-ĕt-a 'appeler'

Infinitif motionnel.. Il est construit avec le formatif du progressif *-ó-* et sa finale porte un mophotonème haut.

(131) njolí o-ó-lɛ́ biomba 'je vais aller manger des aliments'
b-ol-í yo-ó-kol-á batɔkɔ́ 'elles vont aller laver des nattes'
toolí o-ó-láal-á 'nous allons aller dormir'

3.7. Eléments hors flexion

Les éléments hors flexion sont les prépositions, les adverbes et les conjonctions.

Prépositions. Il s'agit du comitatif *la* et du locatif *ndě*.

(132) a. la ŋkɛ́sɛ́ 'au matin'
ándeka la bɔsɔlɔ 'il me surpasse en argent'
ayalí la botúmbá 'il a (est avec) une maison'
ámb'ŏβokúlĕ la ekálámbá 'il l'a frappé avec un bâton'
ntúté la mí 'près de moi, à ma proximité'
átóŋgé βotúmbá la baβú 'il a construit une maison avec de la boue'

b. ndé liá 'en forêt'
ndé ŋonda 'au champ'
ndé itína í ekálámbá 'sous l'arbre'
ndé boté 'sur l'arbre'

Conjonctions. La coordination est rendue par *mpé* entre deux propositions et *la* (idem comitatif) entre les termes d'une même proposition), tandis la condition par *ŋgá* 'si'.

(133) a. átĕnéki mpé áotĕta
'il nous a vus et ils nous a appelés'
á-to-én-ék-íˈ mpé á-o-to-ét-a
1-1PL-voir-REC et 1-PARF-1PL-appeler-FV

b. ŋkula la bakulá 'des couteaux et des flèches'
mbala la mbala 'plusieurs fois, fois et fois'
băsi la βăná 'de l'eau et de la bière'
bălí la βăna 'les femmes et les enfants'

c. ŋgá ɲó ta-lót-á 'si vous n'allez pas'

Adverbes. On peut distinguer diverses sortes d'adverbes ou locutions adverbiales : de temps: *lóóβí* 'hier / demain', *aík'ěko* 'maintenant, ici là', *kalakala* 'depuis', *lɔl'ɔ́kɔ* 'aujourd'hui', de manière *ŋgáko* 'comme cela, ainsi' ; interrogatifs *nɔ* 'quel ?', *βé ~ bé* 'quoi ?' ; locatifs *aíko* 'ici, là', *mpíko* 'là-bas', *ané* 'ici' ; restrictifs *kĭka ~ pɔ́ɔ́* 'seulement', lá 'même pas' et enfin négatif *ŋkóla* 'non'.

(134) a. ɲaŋg'éki é lóóβí 'ta mère viendra demain'
ɲang'é loondo áyáki lóóβí 'ton oncle est venu hier'
ḿmb'ŏwěnɛ lɔl'ɔ́kɔ 'je l'ai vu aujourd'hui'
ḿmb'ŏwěnɛ aík'ěko 'je l'ai vu maintenant/tout de suite'
toyăki balaki kalakala 'nous étions enseignants autrefois'

b. eyalí ŋgáko 'c'est ainsi, comme cela'

c. ómbŏpă iβóké ńɔ ? 'à qui as-tu donné le paquet ?'
ólaŋga yomba ńɔ ? 'tu désires quelle chose ?'
ámb'ŏsaŋgé βé ~ bé ? 'qu'a-t-il dit ?'

d. áŋg'óyĕ mpíko 'il est venu là-bas'
áŋg'óyĕ ané 'il est venu ici'
lonténa loyalí aíko 'la chambre est là-bas'

e. báɸě kĭka ~ pɔ́ɔ́ 'deux seulement'

táŋkapela lá yómba ɛmŏ pɔ́ɔ́
'il ne m'a même pas donné une chose'

f. ŋkólá, táyá 'non, il n'est pas venu'
ŋkólá, ayalí bɔ́ké 'non, il est petit'

APPENDICE I
Texte : Bɛlɔndɔ́ 'Exposé détaillé'

Le texte analysé ici est un chant de danse *boβongó* exécuté par les Pygmées des Ekonda de Ngɛlé (Mpénjwá). Il est extrait de l'ouvrage de Vangroenweghe (1988: 256-257) dans lequel il a été présenté avec commentaires et une traduction libre. Les deux personnages Lobota (chef des Pygmées) et Iyanja que chante le poète sont liés par un sort commun : ils ont perdu chacun un enfant à la suite d'un accident d'automobile (Vangroenweghe 1988: 256). Il se constate que ce parler ne présente que très peu de différences avec celui de leurs *Baotó* Bosanga. Ces légères différences sont signalées en notes.

Notre division du texte ne correspond pas tout à fait au texte originel, pour les besoins d'analyse.

Loβota álolíkela boβéki
Lobota vous donne un message

Loβota	á-lo-líkela	boβéki
NP	1-2PL-lancer:APPL:PRES	appel

k'Iyanja álokiteya nsaŋgo
et Iyanja vous transmet des nouvelles.

ko	Iyanja	á-lo-kiteya	nsaŋgo
et	NP	1-2PL-descendre:APPL:PRES	nouvelles

bálolotia ɲŋó bălí
Ils vous font fuir les femmes

bá-lo-lotia	ɲŋó	bălí
2-2PL-fuir:IMPO:PRES	vous	femmes

la mána nd'ĩkambo
et les enfants à cause de cette affaire

la	mána	ndé	ikambo
et	enfants	LOC	affaire

ko ɲŋó, ŋk'ɔ̃sɔlɔ́ ɲŋ'ĩkambo
Et vous, sans que vous ne vérifiiez l'affaire

ko	ɲŋó	ŋkó	o-ɔ́s+ol[4]-á	ɲŋó	ikambo
et	vous	sans	15-vérifier-SEP-FV	vous	affaire

ěka Loβota l'Iyanja
auprès de Lobota et Iyanja

ěka	Loβota	la	Iyanja
LOC	NP	et	NP

ko ɲŋó Loβóta l'Iyanja báyolí básala
mais vous Lobota et Iyanja qui êtes allés demeurer

ko	ɲŋó	Loβóta	la	Iyanja	bá-olí	bá-sala
et	vous	NP	et	NP	2-aller:PRES	2-demeurer:PRES

nd'ânaŋga
à l'étranger

ndé	banaŋga
LOC	villages.étrangers

báyolí básala nd'ânaŋga
Ils sont effectivement allés demeurer dans d'autres villages

bá-olí	bá-sala	ndé	banaŋga
2-aller:PAS[1]	2-demeurer:PRES	LOC	villages.étrangers

báp'óβuti balɛŋgé, bakoŋga

[3] En losanga 'places publiques'

Ils n'ont pris ni argent ni anneaux en cuivre.

bá-pá	ó-βuti	balɛŋgé	bakoŋga
2-COP:NEG	15-prendre:PAS[1]	argent	anneaux.en.cuivre

ko l'alɛŋgé l'akoŋga

Cependant, c'est avec l'argent et les anneaux en cuivre

ko	la	balɛŋgé	la	bakoŋga
et	avec	argent	et	anneaux.en.cuivre

lɔl'ɔ́kɔ bápoma bó bakambo

qu'on règle les palabres aujourd'hui.

lɔl'ɔ́kɔ	bá-poma	bó	bakambo
aujourd'hui	2-battre:PRES	eux	affaires

mpóŋgó aôwá

L'aigle est mort.

mpóŋgó	a-ô-wá
aigle	1-PARF-mourir

ɲam'éŋg'ówɛ̌ l'ɛlɔndɔ́ l'ɛnɔkɔ

L'animal est mot à cause des discussions.

ɲama	é-ŋgá	ó-wá-ɛ̌	la	bɛlɔndɔ́	la	bɛnɔkɔ̂
animal	9-COP	15-mourir-FV	avec	exposés	et	bouches

bûndo, ɲŋó Bontaŋga l'Ipumba,

Alors, vous clans de Batanga et d'Ipumba

bûndo	ɲŋó	Bontaŋga	la	Ipumba
alors	vous	NL	et	NL

lókôlua l'ɛlɔndɔ́ l'ɛnɔkɔ ?

vous vous réunissez encore pour cette palabre ?

ló-kôlua	la	bɛlɔndɔ́	la	bɛnɔkɔ
11-reprendre(?)	avec	exposés	et	bouches

emí botéma bówá la ŋkɛlɛ

Mon cœur est meurtri de colère

emí	botéma	bó-wá	la	ŋkɛlɛ
moi	cœur	3-mourir:PRES	avec	colère

njôlamboja bɛndélé l'eŋkondi

Je vais rapporter l'affaire aux Blancs et aux autorités.

ń-o-lamboja	bɛndélé	la	beŋkondi[5]
1SG-FUT[1]-rapporter:SEP	hommes.blancs	et	chefs

[4] Les Bosanga disent *be-ɲa*.

[5] En losanga, avec palatalisation : *bekonji*.

Loβota l'Iyanja báyáŋgwa
Lobota et Iyanja sont très fâchés.
Loβota	la	Iyanja	bá-yáŋgwa
NP	et	NP	2-se.fâcher:PRES

bokili bósúkwa, ḿbwé
La terre se renverse, je suis mort.
bokili	bó-súkwa	ḿ-wé
terre	3-se.reverser:PRES	1SG-mourir:PARF

bákɔtɔ bɔkɛli
On coupe le ruisseau.
bá-kɔtɔ	bɔkɛli
2-couper:PRES	ruisseau

tóŋg'úénĕ mpótá y'oŋgaŋga
Nous avons constaté la blessure d'opération.
tó-ŋgá	ó-én-ĕ	mpótá	e	boŋgaŋga[6]
1PL-COP	11-voir-NAR	blessure	9:CON[1]	médecin

bikuŋgola bíleka
Les tonnerres passent.
bikuŋgola	bí-leka
tonnerres	8-passer:PRES

ndé loβóla lɔ́kɛlɛ
mais la pluie tombe.
ndé	loβóla	ló-kɛl-a
ASR	pluie	11-couler-FV

mbúla ĕmb'ŏlɔ tóŋg'oβúŋgá
tu n'oublieras pas la pluie qui était tombée
mbúla	ĕ-mba	ó-lɔ́-a ɸ	tá-ó-ŋga	o-βúŋg-á
pluie	9-COP	15-pleuvoir-FV	NEG-2SG-COP	15-oublier-FV

baβúnja bɔ́mɔmɔ[7]
Les herbes sont trempées.
baβúnja	bá-o-mɔm-a
herbes	6-PARF[1]-se.mouiller-FV

bokókó wĕ mpulú ilɔki

---

[6] On s'attendrait ici à *bóŋgaŋga* (avec préfixe haut) 'médecin', qui s'oppose à *ŋkaŋga* 'devin, médecin traditionnel'.
[7] Se dit aussi *-βɔβ-ɔ*.

Toi, le coucou, l'oiseau maléfique
bokókó wɛ̌ mpulú ilɔki
coucou toi oiseau sorcellerie

ɛ̌tɔkɛndɛ́ la ntáŋgo nd'ɪ̂kata
qui marche pour nous la montre à la main.
ɛ̌-to-kɛnd-á la ntáŋgo ndé ikata
9-1PL-marcher-FV avec montre LOC main

ko mí, ŋkɔ̂ŋgɔlɔ́, njɔ̂kɛndɛ́
mais moi, mille-pattes (quand) je marche,
ko mí ŋkɔ̂ŋgɔlɔ́ ń-o-kɛnd-á
et moi mille-pattes 1SG-PRO-marcher-FV

tóŋg'ŏká lokíndo lŏ̃lusá
tu n'entendras pas le bruit qui roule.
tá-ó-ŋga óká lokíndo lŏ-lusá
NEG-2SG-COP:NEG percevoir bruit 11-bruir

la báyákí[8] la mí bɔlɔŋgɔ́, w'âsɛ́nji,
Et, ceux qui étaient venus ensemble avec moi, des villageois,
la bá-yákí la mí bɔlɔŋgɔ́ wá basɛ́nji
et 2-venir:PAS[3] avec moi ensemble 2:CON[1] non.civilisé

básaŋga bôkɪt'ɛndɛ́lɛ́ !
Ils osent dire qu'ils sont devenus des Blancs !
bá-saŋga bá-o-kita bɛndɛ́lɛ́
2-dire:PRES 2-PARF[1]-devenir hommes.blancs

bɔkɛndɛ ŋkúmú
Quand le est en tournée,
bo-kɛnd-a ŋkúmú
3-marcher-FV chef

bolito ńjuleya (tralala) lɔŋgɔmbɛ́ (tralala)
c'est moi qui joue le griot
bolito ń-ul-ey-a lɔŋgɔmbɛ́
charge 1SG-1-mettre.en.réculsion:APPL:PRES instrument.de.musique

ɔné ɛmɛŋgɔ épá ńdaŋgé l'ipétɔ !
Ça, c'est de l'opulence que je déteste franchement !
ɔ-né bɛmɛŋgɔ bé-pá ń-laŋg-é la ipétɔ
17-DEM[1] richesses 8-COP:NEG 1SG-aimer-FV avec fermeté

[8] Préfixe du relatif, normalement à ton montant.

banaŋga bánjóka lɔβéli
Les gens d'ailleurs m'ont pourtant gardé rancune
banaŋga bá-n-óka lɔβéli
villages.étrangers 2-1SG-perevoir:PRES colère

ko mí ŋ́g'ókáta belío běkımí
alors moi, j'ai suspendu mes danses de nuit.
ko mí ń-ŋgá ó-káta belío bě-kimí
et moi 1SG-COP 15-couper danses.nocturnes 4-POS:1SG

lókéka belío
Vous arrêtez les danses de nuit ;
ló-kéka belío
2PL-couper:PRES danses.nocturnes

bɔ́mɔ … baíko la bɔ́mɔ nsámbo.
par crainte … ceux-là qui ont peur de la danse.
bɔ́mɔ ba-íko la bɔ́mɔ nsámbo
peur 2-DEM[2] avec peur danse

ŋgá lóŋg'ókě ŋkɛlɛ
Si vous en êtes fâchés
ŋgá ló-ŋgá o-ók-é ŋkɛlɛ
si 2PL-COP 15-percevoir-FV colère

ko ɲ́ŋó lótóna beboŋgó,
et que vous ne voulez plus des danseurs,
ko ɲ́ŋó ló-tóna beβoŋgó
et vous 2PL-refuser danseurs

ḿpome ŋkolé.
Que je batte le tam-tam.
ḿ-pome ŋkolé
1SG-frapper:OPT tam-tam

APPENDICE II
Index lokonda – proto-bantou – français

Les substantifs sont donnés avec leurs préfixes et indication de la classe morphologique et les verbes avec la finale neutre *-a*. Là où les correspondances manquent pour les items proto bantous, nous donnons celles proto ngiri PNg (Motingea 1996a), du boa ou du lengola considérés comme constituant deux branches primaires du bantou (Vansina 1991: 185) et avec le symbole ° des termes répandus dans le domaine de la Cuvette centrale. Les abréviations utilisées sont les suivantes : ADJ (thème adjectif), ADV (adverbe), APPL (applicatif), BGR (*Bantu Grammatical Reconstructions* de Meeussen 1967), BLR (*Bantu Lexical Reconstructions* de Meeussen 1969), CAUS (causatif), CONJ (conjonction), CONT (contactif), CS (*Comparative Series* de Guthrie), DEM (thème démonstratif), EXT (extensif),

IMPO (impositif), INTR (intransitif), NUM (numéral), PNg (proro ngiri), PREP (préposition), PRON (pronom personnel), SEP (séparatif), V (verbe).

Les correspondances phonétiques entre le proto-bantou et le bosanga ci-dessous établies tiennent compte des questions débattues au chapitre II de notre présente étude.

Quant à la transcription, on constatera que nous avons adopté la consonne latérale au lieu de l'occlusive **d* des reconstructeurs, conformément aux recherches historico-comparatives récentes (Schadeberg 2003: 160-163).

A

li-á *5*	°-yá *5* *-ja ? *seed* BLR 4.5.	forêt
ba-áná *6*	*-(k)áná *6* (PNg)	vin
aíko *ADV*	*pa-í (ko) *16-LOC* BGR, p. 103	ici
aík'ek'ěko *ADV*	x	maintenant
li-ále *5*	*-kále 14 CS.984 *fierceness*	peine
w-ăkúné *1*	°bo-kúné *1*	frère (cadet)
w-ălí *1*	*-káli CS.986	femme
w-ăn-é *3*	*-yán-ek- C.S.1924	soleil, chaleur
-ánja *V*	-gáng- (lingala)	crier [1]
li-asa *5*	x	petit, menu
b-ăsi *6*	*-jíji *6* BLR 1.2. °m-áji	eau

B

m-bala *9*	*-bal- C.S.9 *count*	fois
m-búe *9*	*-búe C.S.222	cheveux gris
m-búla *9*	*-búla *9* C.S.225	pluie
m-búsa *9*	*-bút-i- 'donner le dos' (PNg)	derrière
mindo *9*	*-bílɔ C.S.144	saleté

β

-βála *V*	*-bál- C.S.12	briller [1]
-βámba *V*	x	mordre, piquer
-βambola *V.SEP*	°-bamb-ol-a	attiser
lo-βambo *11*	x	graine, fruit
lo-βandi *11*	x	éclat de palme
lo-βáŋg-o *11*	*m-bángo *9* (PNg) -báng- (lengola) 'chasser'	course
-βé *ADJ*	*-bé C.S.97	mauvais
βé ~ bé *ADV*	x	quoi ?
-béka *V*	*-bék- C.S.121	chanter (coq), annoncer

-βéla *V*	*-bél- C.S. 105	crier, héler
bo-βeŋg-a *3*	*-beŋg- C.S.129	chasse
-βeŋga *V*	*-beŋg- C.S.129	chasser
-βɛ́lɛ *V*	-ɓéla (lengola)	casser, trouer
-βɛ́lɛ *V*	*-bɛ́ɛl- BLR 3.2	être malade
lɔ-βɛ́li *11*	x	colère, rancune
-βíka *V*	*-bík- (PNg, lengola)	vivre, guérir
lo-βó *11*	*-ɸɔ́k- (PNg)	affaire, mot
-βóβa *V*	x	aboyer
i-βók-é *5*	° -bók- 'aménager'	paquet
bo-βokɔ *3*	x	route
-βoma *V*	*-bom- *ps*.48	tuer
bo-βom-i *1* *-bom- *ps*.48	chasseur, tueur	
bo-βoŋgó *3, 1*	x	danse, sp.; danseur
-βóta *V*	*-bót- C.S.208	engendrer
e-βót-o *7*	*-bót- C.S.208	aîné, parent
e-βósá *7*	x	petit enfant
-bóya *V*	°-bóy-	refuser
βɔ́ ~ íβɔ́ *PRON*	*í-bá-ɔ BGR p.105	eux, elles
lo-βókɔ *11*	*-bɔ́kɔ *5/6* C.S.158	bras
-βɔβɔ *V* ~ -mɔmɔ *dial.*	*-bɔmb- C.S.160	se mouiller, dev. mou
-βúŋga *V*	*-búng- (PNg)	ignorer
i-βá *5*	*-bá *5* C.S.1	palmier à huile
i-βúnja *5*	x	touffe d'herbes
bo-βút-u *1*	*-βút- (PNg)	hôte, étranger
-(ɓ)wâ *V*	*-kú- C.S.1249	mourir
ba-βú *6*	*-bú *5* C.S.215	terre
-βuta *V*	*-but- (PNg)	capturer, saisir

E

-éβa *V*	*-yíjeb- C.S.938	savoir
b-eele *2*	*-pele (PNg)	mâles
-ema *V*	°-yem-	façonner, dessiner
w-em-i *1*	°-yem-	façonneur
-éma *V*	*-yém- CS.2006	être debout, s'arrêter
-émba *V*	*-yémb- C.S.2009	chanter
-émala *V.EXT*	*-yém- C.S.2006	se lever, se tenir debout
-éta *V*	*-yét- C.S.2017	appeler (par le nom)
w-esé *3*	*pecé *3* C.S.1511	os
emí ~ mí *PRON*	*mé C.S.1303	moi
-emwa *V.INTR*	*-yem-o- (PNg)	s'éveiller [1]
ě ~ wě *PRON*	*-góɛ C.S.868	toi
-élɔ *ADJ*	*-yɛ́lo C.S.1966	blanc, clair

ěka *PREP*	x	chez, auprès de
w-ěl-i *3*	*-yɛli C.S.1964, 1965	lune
-ɛ́nɛ *V*	*-pɛ́n- BLR 3.1	voir

ɸ

ɸaɸá *1a*	*baba 1a BLR 4.5. abá (boa)	papa
-ɸě ~ -pě *NUM*	*-belé BGR p.105, C.S.113	deux
lo-ɸeko *11*	°-ɸeko *11/10*	fer
-ɸɛtɛ *V*	*-pɛk- BLR 3.3. *make fire by rubbing*	brûler [1]
-ɸíita *V*	*-píg-el- BLR 1.2. *sweep*	détruire
lo-ɸoso *11*	*-pocó *11* BLR 6.5.	peau

G

ŋ-góla *9*	°ngóla *9* fard rouge	rouge
lɔ-ŋɔmbɛ́ *11*	*-gɔ́bɛ́ 9 boîte	bagage, caisse
ŋɔ́mbɛ *9*	*-gɔmbɛ *9/10* C.S.845	vache
ŋonda *9*	*-gonda *3/4* C.S.897 *garden*	champ
ŋ-gúβa *9*	°ngúba *9*	arachide
ŋ-guyá *9*	°nguyá 9	force

I

i-íβ-a *5*	-yíb- C.S.2020	voleur
-ík-é *ADJ*	-ɸík-é (PNg)	nombreux
-íko *DEM*	*-pa-í (ko) BGR p.103	ce ... là
-íl-o *ADJ*	*-yíl- C.S.2033	noir
-ím- *V*	*-yím- C.S.2058	refuser de donner
l-ĭm-í *5*	*-yím- C.S.2058	avarice
-imeya *V.APPL*	*-lim- (PNg)	agréer
l-ĭna *5*	*-gína ~ *-yína *5/6* C.S.831	nom
índé ~ ndé *PRON*	*ndé (Guthrie 1971: 150)	lui, elle
íŋó ~ ɲɲó *PRON*	*yínó C.S.2074	vous
isé *1a*	*yicɛ́ C.S.2029	père
ísó *PRON*	*yító C.S.2097	nous

J

n-jálé *9*	°-jálé 9	rivière
n-jɔu *9*	*-jɔgu *9* CS.951	éléphant
n-júe *9*	*-yóke *14* CS.2056	miel

K

i-káká *5*	°-káká	talon, pied
-kála *V*	°-kál- déchirer	débroussailler
i-kála *5*	°-kála *5*	charbon
kala-kala *ADV*	*-kala CS. 980 *old time*	depuis
e-kálámbá *7*	x	bâton, arbre
-kamba *V*	*-gamb- CS.770	parler
i-kamb-o *5*	*-gambɔ C.S.771	affaire, palabre
ŋ-káké 9	°nkáké *9*	foudre
ŋ-káŋgi *9*	°nkángi *9*	maladie
-kanisa *V.CAUS*	*-gan- CS.772	penser
-kapela *V.APPL*	*-gab- CS.754	partager avec
lo-kásá *11*	*-káyá C.S.1019, *-kásá *11/10* (PNg)	feuille
i-kata *5*	*-ganja *5/6* C.S.784	(palme de la) main
-káta *V*	*-kant- *ps*.280	couper [1]
-kéka *V*	*-kék- C.S.1033	couper [2]
-kela *V*	*-gel- C.S.813	faire
bo-kelé *3*	*-gelé *3* C.S.814½	œuf
-kémba *V*	*-gémb- *ps*.222	mûrir, devenir fort
-ké *ADJ*	*-ké C.S.1023	petit
-kɛɛ́ŋɛ *V*	*-kɛn- *ps*.291	jouer, danser
-kɛkɛlɛ *V.APPL*	°-kɛ́k-ɛl- (< idéophone ?)	caqueter
-kɛlɛ *V*	*-gɛl- C.S.798	couler
ŋ-kɛ́lɛ́ *9*	°nkɛ́lɛ́ *9*	palmeraie
bo-kɛl-i *3*	*-gɛle *3* BLR 3.2	ruisseau
ŋ-kɛlɛ *9*	*	colère
-kɛndɛ *V*	*-gɛnd- CS.806	aller, marcher
bo-kɛnd-i *1*	*-gɛnd- C.S.806	voyageur
-kɛ́sɛ ~ -kía *V*	*-ké- C.S.1047, -géi- (lengola)	faire jour, poindre
ŋ-kɛ́s-ɛ́ *9*	*-kɛ́ɛ́lɔ́ C.S.1032½	matin
	*-kɛ́ɛli- C.S.1047	passer la nuit
-kɛsula *V*	*-kɔc- C.S.1100	tousser
-kĭka *ADV*	x	seulement
ba-kilá *6*	*-gilá 6 C.S.824	sang
lo-kíndo *11*	*-kíndɔ *3/4* C.S.	bruit de pas
-kisa *V*	°-kis-	s'asseoir
-kita *V*	°-kit-	parvenir, devenir
-kiteya *V.CAUS*	°-kit-is-	faire parvenir
li-kó *5*	-gú (boa)	dessus
bo-kókó *3*	*-kókó *9 fowl* BLR 6.4. ?	coucou

lo-kolo *11*	*-golo *3/4* CS.884	jambe
lo-kóni *11*	*-kóni *11* C.S.1218	bois à chauffer
-kóta *V*	*-kɔtam- C.S.1160	vieillir d'âge
e-kót-a *7*	*-kɔtam- C.S.1160	vieux
koŋga *9a*	x	anneau en cuivre
i-kɔ́ŋgɔ́ *5*	x	maïs
i-kɔmɔ́ *5*	x	banane
i-kɔŋgɔ́ *5*	*-gɔngá *5* BLR 5.2.	lance
-kɔ́ *DEM*	x	ce
-kɔ̂ *V*	*-go- C.S.863	tomber
-kɔlɔlɔ *V.SEP*	*-gɔn- [1] C.S.852	ronfler
ŋ-kɔ́kɔ ɲaŋgó *1a*	*-kɔ́ɔ́kɔ *ps*.308, *nyangó C.S.1389	grand-père
ŋ-kɔ́kɔ́ *9*	*-kɔ́kɔ *9* C.S.1126	poule
ŋ-kólá *ADV*	x	non
ŋ-kɔi *9*	*-gɔ *9* C.S.834, BLR5.4 -kɔki *lion*	léopard
i-ŋkɔndɔ *5*	*-ŋkɔndɔ *5* 1146a	banane
ŋ-kolé *9*	°lo-kolé	tam-tam
ŋ-kɔ̂ŋgɔlɔ́ *9*	*-gɔŋgɔlɔ́ C.S.859	mille-pattes
ŋ-kopo *9*	°	boîte
-kɔnɔ *V*	*-gɔn- [2] C.S.853	être malade
-kɔtɔ *V*	*-	abattre, couper [3]
-kúla *V*	*	tirer, frapper
i-kulá *5*	*-kulá *5* (PNg)	flèche
ŋ-kúm-ú *9*	*-kúmu *9/10* C.S.1264	chef
-kúma *V*	*-kúm- C.S.1265	être honoré
-kúmba *V*	*-kúmbat- C.S.1226	porter
bo-kúmb-á *3*	*-kúmbat- C.S.1226	charge
-kumba *V*	°-kumb-	souffler
-kuŋgola *V.SEP*	x	tonner, gronder
e-kuŋg-ol-a *7*	x	tonnerre
e-kútu *7*	°-kútu *7*	calebasse
bo-kwá *3*	*-kóá *3* (PNg)	sel

L

la *CONJ*	*la (PNg)	et
lá *ADV*	x	aussi, même
bo-lá *3*	*-já *12* BLR 4.5.	village (propre)
bo-láŋgala *3*	°mo-lángala 1	jeune homme
-láala *V*	*-láal- C.S.454	dormir
-lámata *V.CONT*	*-lámat- C.S.478	mordre

-lámba *V*	*-lámb- C.S. BLR 4.2.	cuisiner
-lambola *V.SEP*	*-lamb(al)- C.S.483 *to sprawl*	relater, rapporter
-laŋga *V*	*-lang-	aimer, désirer
-laŋgwa *V.INTR*	*-lang-an- BLR 4.3. *lie down*	s'éveiller [2]
-lɛ́ *V*	*-lé- C.S.550	manger
-leka *V*	*-lek- (PNg)	(sur)passer
-lela *V*	*-lel- C.S.561	pleurer
-lenda *V*	*-lend- *to wait* C.S.580 *wait, watch* BLR 2.1.	regarder
i-lɛŋgɛ́ *5*	x	argent, esclave
e-liɛ́ *7*	x	douceur
-líka *V*	*-lík- (PNg)	jeter, lancer
-líkela *V.APPL*	*-lík-el- (PNg)	transmettre
bo-lito *3*	*litɔ C.S.631	charge
bo-lío *3*	x	danse de nuit
-lipola *V.SEP*	*-lib- C.S.602	ouvrir
-lita *V*	*-litɔ C.S.631	être lourd
lóβí *ADV*	*lóbí 683	hier/demain
e-lóŋg-a *7*	*-lóng- (PNg)	raison
-loŋgola *V.SEP*	*-long-ol- C.S.719	brûler [2]
-lota *V*	*-lot- C.S.1536 *(sur)pass*	fuir
-lɔ́kɔ *V*	*-lók- C.S.695	vomir, cracher
ɛ-lɔ́k-i *7*	*-lók- C.S.695 *to vomit*	crachat
-lɔkɔ *V*	*-lɔg- C.S.644	ensorceler
i-lɔk-i *19*	*-lɔg- C.S.644	sorcier
bɔ-lɔnd-ɔ́ *3*	*-lɔnd- C.S.654 *to follow to find*	enquête, plaidoirie
bɔ-lɔŋgɔ́ *3*	*-lɔŋgɔ *3/4* C.S.664 *line of objects*	ensemble, ordre
-lɔ́ti *ADJ*	°-lɔ́ ~ -lɔ́ti	bon
-lɔ́tua *V.INTR*	*-lɔ́ɔ́t- C.S.672	rêver
-lúka *V*	*-lúg- C.S.672	ramer, pagayer
bo-lúk-i *1*	*-lúg- C.S.735	pagayeur
-lusa *V*	*-lut- C.S.749 *pull, tug*	bruir
-lwá *V* ~ -lɔ̂ (dial.)	*-lɔ́k- C.S.650	pleuvoir

M

mă *1a*	*maamá C.S.1282	maman
-mɛlɛ *V*	*-mil- C.S.1306 *swallow*	boire
i-mɛŋgɛ́ *5*	°-bɛngɛ́ *5*	patate
bɔ-mɛŋg-ɔ *3*	*-meang-	richesse, opulence

	lick, test BLR 2.2.	
-mɔ̌ *NUM*	*-mɔ́ C.S.1314	un

N, ɲ

i-naŋga *5*	x	village étranger
ndé *PREP*	*ndá BLR 4.5	à, dans
-né *DEM*	°-né	ce ... ci
-néne *ADJ*	*-nene C.S.1350	gros, grand
-nɛi *NUM*	*-nai (PNg)	quatre
ŋgá *CONJ*	*-ngá BGR p.109 *cond. formative*	si
-ŋgáŋgua ~ -yáŋgwa *V.INTR*	*-gáng- BLR 4.3. *extend*	se fâcher
-ŋgala *V.EXT ?*	*-ŋal- (Guthrie 1971: 149) 'devenir violent'	se chauffer, s'intensifier
bɔ-ndélé *3*	°mo-ndélé *3/4*	homme blanc
bo-ndóki *3*	bu-nduki (< swahili)	fusil
bo-ŋgálá *3*	x	cour
bi-ŋgúnjá *8*	x	feuilles de manioc
-ní *DEM*	*-ní (PNg)	ce ... là-bas
i-ŋkana *5*	x	ville
bo-ŋkond-i *1*	°-kond- xxx	chef
ŋmá *9*	*-bóa *9/10* C.S.174	chien
ńnɔ *ADV*	*-nɔ́ C.S.1364 *this, these* *-nɔ́ɔ, BGR, p.107 *this*	qui, quoi ?
lo-ntén-a *11*	*-tén- C.S.1740	chambre, pièce
bo-nto *1*	*-nto *1/2* C.S.1798	être humain
ɲama *9*	*-yama *9/10* C.S.1909	bête
ɲaŋgó *9*	*nyangó C.S.1389	mère
bo-ɲa *3*	*-nua C.S.1376	bouche

O, P

-óka *V*	*-yóg- C.S.2152 *to hear*	percevoir
-ól-ó *ADJ*	*-kól-o *1/2* C.S.1196 'vieux' *-kól- C.S.1190 'grandir'	dur
-ɔ́l-u *ADJ*	*-yɔ́l-ub- C.S.2106	mou
-ɔ́mbɔ *V*	*-kɔ́mb- C.S.1137	balayer
-óŋgela *V.APPL*	*-loŋg-ol- C.S.712a	faire chaud
m-óna, mána *1, 2*	*-yána C.S.1922	enfant(s)
lo-ondo *11*	°-ende *11/2*	mâle
l-óngo *11*	°-kóngo *9*	houe

bɔ-ɔ́mɔ́ *3*	*-yɔ́ma *14* C.S.2103	crainte, peur
l-ɔ́sɔ *11*	(< arabe *rosho*)	riz
-ɔtua *V.INTR*	*-kɔt- C.S.1159	entrer
-pá- *V*	*-pá- C.S.1404	donner
lo-mpángo *11*	*-pángɔ C.S.1445 *cave*	clôture, parcelle
m-patá *9*	°βatá *9a*	mouton
m-pé *CONJ*	°mpé	et
-péma *V*	*-pɛɛm- C.S.1468	respirer [1]
-pénda *V*	*-	exceller, surpasser
-pénd-i-a *V.IMPO*	*-	passer, traverser
ɛ-pɛ́i *7*	x	vent
m-pɛkwá *9*	°-pekwá *9*	raphia
m-píɔ *9*	*-píɔ *9* C.S.1541	froid
m-poké *9*	°-poké *9*	pot
bo-mpompo *3*	*-poop- C.S.1489	vent violent
m-póŋgó 9	*-póŋgó C.S.1603	aigle
m-pótá *9*	*-pótá *9* BLR 6.5	plaie
-poma *V*	*-pom- BLR 6.1., *-bom- *ps.* 48	frapper, battre
pɔ́ɔ́ *ADV*	x	seulement
m-pulú *9*	*-βulú *9* (PNg)	oiseau
-púpua *V.INTR*	x	se casser
-puswa *V.INTR*	°-pus-o-	courir

S

bo-sáká *3*	°mo-sáká *3*	'sauce d'huile de palme'
bo-súkú	x	'huile'
-sala	*-kal- C.S.974	demeurer, être
-sála *V*	*-cál- 3 C.S.247	travailler, cultiver
-sálisa *V.CAUS*	*-cál-ec- C.S.247	aider, secourir
-sámba *V*	*-cámb- BLR 4.2. *leap over*	témoigner, juger
n-sámbo *9*	x	danse, sp.
n-sándi *9*	x	panier
-sáŋga *V*	*-cáng- C.S.287 *be pleased*	se poser sur
-sátŏ	*-tato C.S.1689	trois
-saŋgela *V.APPL*	*-cang- BLR 4.3 *be crazy, ferious*	annoncer
	*n-cang-ɔ	nouvelle
ba-n-sé *6+9*	*-cé *9/10* C.S.332	dessous
e-sénda *7*	°-sénda	étoffe
i-sɛi *5*	°i-sɛi *19*	tristesse, pitié

-sɛkɛ *V*	*-cɛk- C.S.312	rire
bɔ-sɛ́njі *1*	m-ʃɛ́nzi (< swahili < persan)	non civilisé
n-sí *9*	*-cú *9/10* C.S.427	poisson
-síla *V*	*-cíl C.S.351	finir (intr.)
-sómba *V*	*-cómb- C.S.414	acheter
bo-sóŋgó *3*	x	bouture
bo-soŋgo *3*	x	canne à sucre
i-sɔ́ *5*	x	manioc
-sɔpɔ *V*	*-cɔp- BLR 5.4.	préparer, piler
	hit with stick	(de l'huile)
bɔ-sɔŋgɔ *3*	x	arbre, sp.
i-súa *5*	*-cɔká C.S.372 ?	hache
i-sué *5*	°isué(sué) < onomatopée ?	canard
bɔ-sɔlɔ *3*	musólo 'taxe' (ganda)	argent
bo-soŋgo *3*	°-songo 3	arbre
bo-suni *3*	mo-suni *3* (lingala)	viande
-súkwa *V.INTR*	°-súk-o-	se renverser
-suya *V*	x	remercier[1]

T

-táano *NUM*	*-taáno C.S.1663	cinq
n-taβa *9*	*-taβa *9* C.S.1635	chèvre
n-tángo *9*	*-tángo *9* BLR 4.3. *sun*	montre
-tálé *ADJ*	*-tálé C.S.1645, BLR 4.4.	long, haut
bo-tálé *3*	*-tálé C.S.1645, BLR 4.4.	hauteur
bo-té *3*	*-té *3/4* C.S.1729	arbre
bo-té *3*	*-té *3/4* C.S.1729	médicament
bo-téma *3*	*-téma *3/4* C.S.1738	cœur
-téna *V*	*-tén- C.S.1740	couper, trancher
-tépela *V.APPL*	°-tép-el-	parler
-tia *V*	x	éternuer
-tíka *V*	°-tík- ~ -tíy-	mettre
-tíkala *V.EXT*	*-tígal- C.S.1747	rester
n-tína *9*	*-tína *5/6*	base, cause
n-tié *9*	°toyá ~ tsă *13*	feu
bo-tío *3*	*-tíko *14/6* C.S.1750	nuit
bo-tóβá *3*	*-tóóbá *3* C.S.1815	six
-tómba *V*	°-tómb-	porter
bo-tómb-i *1*	x	porteur
i-tómb-a (b)elito *5*	x	porte faix
bo-tóŋg-i *1*	*-tóŋg- C.S.1846	bâtisseur
i-tɔkɔ́ *5*	°-tɔkɔ́ *5* (boa)	natte

-tɔ́kɔ *V*	x	piler, moudre
-tókola *V.SEP*	*-tók- C.S.1700	puiser
e-tók-w-á *7*	*-tóg- 'puiser' (PNg)	source
-tóa ~ -táa *V*	*-tóók- C.S.1828 *come from*	s'en aller, s'écarter
-tóna *V*	*-tón- C.S.1000	refuser
-toŋga *V*	*-tóng- C.S.1846	construire
-totia *V.IMPO*	x	remercier [2]
-túa *V*	*-tú- C.S.1857	cracher
-túla *V*	*-túl- C.S.1861	forger
bo-túl-i *1*	*-túl- C.S.1861	forgeron
e-tumb-a *7*	*-tumba C.S.1872	guerre, incendie
-tumba *V*	*-tumb- C.S.1871	incendier, brûler
- bo-túmbá *3*	°-túmbá *3*	maison
-túta *V*	-tút- (boa)	s'approcher, être près de
n-tút-é *9*	x	proximité

U, Y

-úβola *V.SEP*	°-úb-ol-	interroger
-úla *V*	*-púl- C.S.1613 *blow with the mounth*	lancer un son, souffler
-úma *V*	*-púm- C.S.1622	provenir, sortir
-unua *V.INTR*	°-sun-o-	retourner, rentrer
-yáa *V*	*-yíj- C.S.2045	venir
-yéla *V*	*-yá-el- (PNg)	apporter
i-yô *5*	°ba-bwó	cheveu
-(y)ol- V	*-ka-(ol-) BLR 4.2.	partir, aller
-yóma *V*	*-póóm- C.S.1600	respirer [2]
yomba *7*	°-yómba	chose
y-ula *7*	x	tort
-yuleya *V*	x	mettre en réclusion

Références bibliographiques

Bakamba Mputu. 1997. Morphologie du lokonda. *Annales Aequatoria* 18: 407-433.

Bakamba Mputu. 2004. Notes descriptives sur le lontomb'e njale. *Annales Aequatoria* 25: 317-371.

Bastin, Yvonne. 1978. Les langues bantoues. Dans Barreteau (sous la direction de). *Inventaire des études linguistiques sur l'Afrique noire d'expression française et sur Madagascar*, pp. 123-185. Paris : Conseil International de la langue française.

Boelaert, Edmond. 1947. Les Bongili. *Aequatoria* 10: 17-37.

Carrington, John F. 1977. Esquisse morphologique de la langue likile. (Haut-Zaïre). *Africana Linguistica VII*. (Annales, 90.) Tervuren : Musée Royal de l'Afrique Centrale.
Creissels, Denis. 2003. Are there 'indirect objects' in African languages ? Ms., Communication au 33è Colloque sur les Langues et la Linguistique Africaine, Leiden, 25 – 27 août 2003.
De Boeck, J. 1927. Sprookjes uit het lokonda. *Congo* 1: 240-245 ; 2: 410-418.
De Boeck, J. 1939. Spraakkunst van het Lokonda. *Aequatoria* 2: 97-106.
De Boeck, L.B. 1951. Een greep uit Mombesa-taal. *Aequatoria* 14: 136-143.
Gérard, S. 1924. *La langue lebéo : grammaire et vocabulaire*. Bruxelles : Vromont & Co.
Guthrie, Malcolm. 1951. *Grammaire et dictionnaire de lingala : la langue actuellement parlée sur les deux rives de la partie centrale du fleuve Congo. Avec un manuel de conversation français-lingala. Léopoldville* : Librairie Evangélique au Congo.
Guthrie, Malcolm. 1967-71. *Comparative Bantu: an introduction to the comparative linguistics and prehistory of the Bantu languages*, 4 t. Famborough: Gregg.
Hulstaert, Gustave & Ilonga Mpongo. 1989. Verbes en lokonda. *Annales Aequatoria* 10: 201-222.
Hulstaert, Gustave. 1948. Le dialecte des pygmoïdes Batswa de l'Equateur. *Africa* 17: 21-28.
Hulstaert, Gustave. 1957. *Dictionnaire lomongo-français*. (Annales, 16.) Tervuren : Musée Royal du Congo Belge.
Hulstaert, Gustave. 1965. *Grammaire du lomongo II : Morphoogie*. (Annales, 57.) Tervuren : Musée Royal de l'Afrique Centrale.
Hulstaert, Gustave. 1978. Témoignages sur la dialectologie mongo. *Bulletin de l'Académie Royal d'Outre Mer* 24: 357-371.
Hulstaert, Gustave. 1989. Orientations pour la recherche future chez les Mongo. Dans *Africanistique au Zaïre. Actes du Premier Colloque d'Aequatoria : 10-13 octobre 1987*. Centre Aequatoria (éd.), pp.41-48. (Etudes, 7.) Bamanya : Centre Aequatoria.
Hulstaert, Gustave. 1993. Le dialecte des Bosanga. *Annales Aequatoria* 14: 200-215.
Hulstaert, Gustave. 1999. Eléments pour la dialectologie mɔ́ngɔ. *Annales Aequatoria* 20: 9-322.
Hyman, Larry M. 2003. Segmental phonology. Dans Nurse Derek et Gérard Philippson (éds). *The Bantu Languages*, pp. 42-58. (Routledge Language Family Series, 4.) Londres – New York : Routeledge.
Institut National de la Statistique. 1992. *Totaux définitifs. Groupements/Quartiers. Volume I : Kinshasa, Bas-Zaïre, Bandundu, Equateur, Haut-Zaïre*. Kinshasa.
Jacobs, John. 2004. Lonkucu : texte et lexique (Iwaji), Kole, Kasai Oriental) R.D. du Congo. *Annales Aequatoria* 25: 303-316.
Labaere, Hubert. 1988 [1996]. *Orthographe phonologique de la langue tetela, Bantu C.71, 72, 73*. Wezembeek : Pères Passionistes.
Mamet, M., 1955. *La langue ntomba telle qu'elle parlée au Lac Tumba et dans la région avoisinante (Afrique Centrale)*. (Annales, 11.) Tervuren: Musée Royal du Congo Belge.
Marouzeau, J., 1954. *Lexique de la terminologie linguistique : français – allemand – anglais – italien. Paris* : Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
Meeussen , Achille E. 1969. Bantu lexical reconstructions. Tervuren : pro manuscripto. [Archives d'Anthropologie, 27. Tervuren : Musée Royal de l'Afrique Centrale, 1980]
Meeussen, Achille E. 1967. Bantu grammatical reconstructions. Dans *Africana Linguistica III*, pp. 79-121. (Annales, 61.) Tervuren : Musée Royal de l'Afrique Centrale.

Motingea Mangulu & Bokungulu Bonsao. 1997. Le parler ntomba des Besongo. *Annales de l'ISP/Mbandaka* 7(B) : 25-101.
Motingea Mangulu. 1988. *Eléments de grammaire lingombe ; avec une bibliographie exhaustive*. (Etudes, 3.) Bamanya : Centre Aequatoria.
Motingea Mangulu. 1989. Esquisse grammaticale du lonkutsu. *Annales Aequatoria* 10: 91-116.
Motingea Mangulu. 1990. *Parlers riverains de l'entre Ubangi-Zaïre : Eléments de structure grammaticale*. (Etudes, 8.) Bamanya : Centre Aequatoria.
Motingea Mangulu. 1992. Le parler des Indanga, un des dialectes mongo les plus méridionaux. Dans *Forschungen in Zaïre, in Memoriam Erika Sulzmann (7.1.1911-17.6.1989)* ; Müller E. Wilhem et Anna-Maria Brandstetter (éds), pp. 311-344. (Mainzer Beiträge zur Afrika-Foschung, 1.) Hamburg: Münster.
Motingea Mangulu. 1996a. *Etude comparative des langues ngiri de l'entre Ubangi-Zaïre*. (CNWS Publications, 43.) Leiden : Research School CNWS.
Motingea Mangulu. 1996b. Eléments de grammaire mabale (Bantou C.30). Sur la base des textes de J. Tanghe. *Afrika und Übersee* 79 : 203-258.
Motingea Mangulu. 1999. Notes mbiliakamba (Lokenye). *Afrikanistische Arbeitspapiere* 59: 5-50.
Motingea Mangulu. 2003a. Egbuta, une langue en passe d'extension au Nord du Congo-Kinshasa. *Studies in African Linguistics* 32: 25-98.
Motingea Mangulu. 2003b. Matériaux sur les parlers des lacs Tumba et Inongo. Ms., Mainz.
Motingea Mangulu. 2004a. Lizambé, langue bantoue de la moyenne Mongala (RDC). Ms., Kinshasa.
Motingea Mangulu. 2004b. Divergence en dialectes tiene (bantou B.81): origine disparate ou perte séparée d'identité linguistique ? *Annales Aequatoria* 25 : 151-202.
Motingea Mangulu. 2004c. *Leboale et lebaati, langues bantoues du plateau des Uélé*. (ILCAA Language Monograph 3.) Tokyo : Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa.
Motingea Mangulu. 2005. Contributions aux études linguistiques sur le haut Congo. Ms., Kinshasa.
Pietzell, Malin. 2002. A sketch of Kimwani (a minority language of Mozambique). *Africa & Asia* 2: 88-110.
Rombauts, H. 1945. Les Ekonda. *Aequatoria* 8: 121-127.
Rombauts, H. 1949. Tonétique du lokonda. *Kongo Overzee* 15: 10-23; suite *Kongo Overzee* 20: 376-90.
Schadeberg, Thilo C. 2003. Historical linguistics. Dans *The Bantu languages*, éd. par Nurse Derek et Gérard Philppson, pp. 143-163. London and New-York : Routledge.
Stappers, Leo. 1971. Esquisse de la langue lengola. Dans *Africana Linguistica V*, pp. 256-307. (Annales, 72.) Tervuren : Musée Royal de l'Afrique Centrale.
Sulzmann, Erika. 1985. La soumission des Ekonda par les Bombomba. *Annales Aequatoria* 6: 1-17.
Toronzoni Ngama N. 1984/85. Description du bomboma, langue bantoue de la zone C. Mém., Université Libre de Bruxelles.
Van Bulck, Gaston. 1948. *Les recherches linguistiques au Congo Belge : résultats acquis, nouvelles enquêtes à entreprendre*. (Mémoires, 16.) Bruxelles : Institut Royal Colonial Belge.
Vangroenweghe, Daniel. 1988. *Bobongo. La grande fête des Ekonda (Zaïre)*. (Mainzer Afrika-Studien, 9.) Berlin : Dietrich Reimer.

Vansina, Jan. 1995. New linguistic evidence and 'The Bantu Expansion'. *Journal of African History* 36: 173-195.
Williamson, Key. 1973. Benue-Congo comparative wordlist, T.2. Ibadan: West African Linguistic Society.

Kinshasa, le 25 juillet 2006

Annales Æquatoria 27(2006)467-476
Placide Tempels & A.J. Smet

LES TONS DU LANGAGE TAMBOURINE ET LES TONS DU LANGAGE PARLE

Texte inédit du Père Placide Tempels, ofm
Introduction et traduction par A.J. Smet cp[1]

Résumé
A.J. Smet présente, en traduction française, un texte inédit de Placide Tempels concernant la relation entre les tons du langage tambouriné et ceux du langage parlé. Ce texte est à l'origine de la correspondance entre Tempels et Hulstaert. Cette correspondance a eu une influence certaine sur la rédaction de la "*Philosophie bantoue*" de Tempels. Quant aux tons, Tempels pose qu'en tshiluba, les deux systèmes diffèrent notablement ; ce qui est combattu par Hulstaert pour les langues lomongo et apparentées. Il en déduit qu'il existe une distinction entre les Bantu du Sud d'une part et les Bantu du Nord et les Soudanais de l'autre. Dans un post-scriptum, A.J. Smet publie quelques extraits d'études linguistiques qui appuient la thèse de Tempels.
Mots-clés: Tempels, Hulstaert,, langage tambouriné, lomongo, Possoz, tonologie, tshiluba

Abstract [Drum language tonology versus spoken language tonology: An unedited text by Placide Tempels, OFM. Introduction and translation by A.J. Smet, CP.]
A.J. Smet presents a French translation of an unpublished Dutch text by Placied Tempels concerning the relation between the tones of the drumbeat and the spoken language. This text inaugurated the correspondence between Tempels and Hulstaert. This correspondence had a certain influence on the writing of the "*Bantu Philosophy*" by Tempels. As for the tones, the position of Tempels who states that, in Tshiluba, the two systems differ considerably, is contested by Hulstaert for Lomongo and related languages. He deducts that a distinction exists between the Bantu of the South on the one hand and the Bantu of the North and the Sudanese on the other. In a postscriptum, Smet publishes some excerpts from linguistic studies which confirm Tempels's thesis.
Keywords: Drum language, Hulstaert, lɔmɔngɔ, Possoz, Tempels, tonologie, tshiluba

[1] Une première rédaction de cet article a été publiée dans la revue *Nte Ntekete*, 2006, n° 21, p.89-101.

Introduction

Le texte inédit: *"Trommeltoon en spreektoon"* (Les tons du langage tambouriné et les tons du langage parlé), que nous présentons ici en traduction française, à l'occasion du Centenaire de la naissance du Père Placide Tempels (1906-1977), porte la date: "Kamina, 8-7-43". Ce texte n'a pas été publié jusqu'à présent, mais il a occasionné le début de la Correspondance entre le Père Tempels et le Père Gustaaf Hulstaert, msc, rédacteur en chef de la revue *Aequatoria*.

A l'occasion du quarantième anniversaire de la parution du livre si controversé du Père Tempels: *La Philosophie Bantoue* (1ère traduction française: Elisabethville, 1945), le Père François Bontinck, Scheutiste, a édité cette Correspondance sous le titre: *Aux origines de la philosophie bantoue, La correspondance Tempels-Hulstaert (1944-48),* traduite du néerlandais et annotée, Bibliothèque du CERA, Kinshasa, Faculté de Théologie Catholique, 1985, 289 p. Nous citerons ici des extraits des quatre premières lettres, traduites par Bontinck, p.9-24.

Dans sa première lettre de Kamina, le 14 janvier 1944, le Père Tempels s'adresse au Père Hulstaert comme suit: "Monsieur Possoz m'écrit que vous attendez un mot de ma part en vue de publier des extraits des lettres échangées entre vous, lui-même, le P. Van Caeneghem et moi". [Bontinck en note: "Dans sa lettre d'Inongo, 18 septembre 1943, Possoz avait informé Tempels: "Le P. Hulstaert attend votre lettre avec grand intérêt. Toute cette correspondance sur les tons devrait être publiée"].

Tempels poursuit: "J'ai seulement écrit sur la différence existant entre les tons du langage tambouriné et les tons du langage parlé: une note constatant simplement ce fait en ce qui concerne le kiluba".

Le Père Hulstaert de son côté écrit le 21 janvier 1944: "J'ai reçu de M. Possoz une note, signée par vous, sur la mentalité nègre. Toutefois, elle me paraît un extrait de correspondance; c'est ce que suggèrent le début du texte et la fin. A savoir: "La synthèse de la spiritualité indigène et la synthèse de l'instruction chrétienne adaptée? Vous pouvez me reprocher de ne pas encore l'avoir trouvée. Il est louable de chercher". Et la fin: "le jour où vous aurez trouvé une concordance entre notre philosophie... et les conceptions nègres...", etc. Un deuxième point. J'ai reçu en outre de Possoz un morceau *Epistolaria*, à savoir des réflexions de votre part sur le tshiluba-kiluba et sur les tons, et les réponses du P. Van Caeneghem à ce sujet... Que pensez-vous de leur publication? Voulez-vous y ajouter quelque chose? Voulez-vous développer davantage votre point de vue?"

Le 27 mars 1944, le P. Tempels répond: "Nos lettres se sont croisées. La mienne était expédiée avant que je reçoive la vôtre. Pour prévenir des méprises, voici encore une fois où en sont les choses:
1) sur la comparaison du tshiluba avec le kiluba, je n'ai rien écrit; donc rien n'est à publier de moi[2].
2) quant aux tons, j'ai écrit une note dans laquelle il est question de différence existant entre le langage tambouriné et le langage parlé et du nombre des tons dans le kiluba. Le P. Ernest a développé cette note et vous l'a envoyée";
3) j'ai écrit un petit mot à Possoz - qui vous l'a transmis directement - au sujet de l'idée fondamentale de l'ontologie nègre..."

Aussi Hulstaert y revient: Bokote, le 13 mai 1944: "... Du P. Van Avermaet j'ai reçu l'étude sur les rapports entre le langage tambouriné et le langage parlé. Je crois qu'elle soulèvera de la poussière! Tant mieux; ainsi la question sera étudiée à fond. En tout cas, ici chez les Mongo et les ethnies apparentées, comme aussi en Afrique Equatoriale Française, d'après ce qu'a constaté le gouverneur Eboué, les deux tonétiques sont les mêmes. Cela donnerait de nouveau une nette distinction entre les Bantu du Sud d'une part et les Bantu du Nord et les Soudanais de l'autre. Cher Père Placidus, je compte donc sur votre collaboration ultérieure. Surtout cette question catéchèse-ontologie n'a pratiquement pas été touchée et pourtant elle est de la plus grande importance..."

Ainsi disparaît de la correspondance *Trommeltoon en Spreektoon*. Sans nul doute, le P. Tempels a préféré de faire imprimer, dans A*equatoria* 7(1944), p.143-151, son article: *Moeten we op zoek naar een bantu-Filosofie?* paru, plus tard, en traduction française: *A la trace d'une philosophie bantoue* dans *Bulletin des juridictions indigènes* 13 (1945) p.123-129, pour devenir le premier chapitre de l'édition sous forme de livre: *La Philosophie Bantoue* (Elisabethville, Lovania, 1945). L'article sur les tons du langage tambouriné et les tons du langage parlé ne semble plus avoir intéressé le Père Tempels.

Le 9 février 1980, j'ai accompagné le Chanoine Plevoets en visite chez Mgr Songa-Songa, évêque de Kolwezi. Grâce a Monseigneur, j'ai eu accès à des documents du P. Tempels conservés dans les archives de la

[2] Bontinck en note 12, p. 22: "De la lettre de Possoz, le P. Hulstaert avait déduit que les réflexions sur le tshiluba (du Kasaï) et du kiluba (du Katanga) avaient été rédigées par le Père Tempels. Celui-ci rectifie la méprise"

paroisse minière de Musunoi, près de Kolwezi. Il s'agissait surtout de quelques lettres se rapportant à *La Philosophie bantoue* conservées dans une couverture in-f° de couleur jaune-brune. En plus, il y avait un document d'un texte douteux, comprenant 3 p. in-4° sous le titre: *Trommeltoon en spreektoon*[3]. De ce texte, j'avais donné une copie au P. Hubert Labaere. Je l'ai retrouvé, après sa mort, parmi ses documents.

Nous publions ici, en traduction française, ce texte oublié de Tempels, qui a occasionné, il y a presque 60 ans, une correspondance suivie entre deux missionnaires qui, dans cette correspondance, ne se sont pas vraiment rencontrés.[4]

[3] Voir A.J. Smet, Les débuts de la controverse autour de "La philosophie bantoue" du P. Tempels, Quelques lettres inédites, in *Revue Africaine de Théologie*, 1981, p.169

[4] Sur l'oeuvre du Père Tempels voir http:/www:/Aequatoria.be/tempels/homefrahtme

Les tons du langage tambouriné et les tons du langage parlé
Kamina, 8 juillet 1943
texte inédit du P. Placide Tempels ofm
Traduit par A.J. Smet cp.

On a donné, je crois, l'explication suivante de la transmise de messages par l'intermédiaire de tambours: "Les langues bantu sont des langues à tons, et sur le tambour on frappe tout simplement les tons du langage parlé. Puisque les tons ont leur service sémantique de donner aux mots leur signification spéciale, il suffit pour les Bantu d'entendre les tons d'un mot et certainement d'un proverbe (énigme), pour reconnaître le mot, et certainement l'énigme".
On pourrait en conclure, et on en a peut-être conclu, que pour connaître les tons d'un mot, on ne sait faire mieux que de faire frapper les mots sur le tambour. Le système serait en effet facile. Plus d'erreur possible, on n'a qu'à enregistrer: "bas, haut, haut, bas, bas". On a même voulu "mettre la chose à l'épreuve", afin de prouver la solidité et l'exactitude du système. On prenait, par le tambour transmetteur, les tons d'une liste de mots et ensuite celui qui les avait enregistrés prenait à son tour le tambour, frappait un mot déterminé, et les Noirs savaient dire quel mots on frappait!
Nous pensions que maintenant tout était résolu. Et nous croyions appliquer le système sur la conjugaison des verbes en kiluba.. Là, il y a en effet des formes de verbes, identiques au point de vue d'orthographe, mais avec des significations différentes d'après la hauteur des tons. Mais, il apparut d'emblée:
1) que le ton du tambour différait parfois du ton parlé,
2) que, suivant que les Noirs faisaient remarquer, *sur le tambour pas toutes les nuances des tons parlés pouvaient être rendues.*
Je parlais avec M. Possoz de cette constatation "inopportune". Un de ses employés, originaire de la région du Tanganika, disait immédiatement que chez lui aussi il y a une différence entre les tons du langage tambouriné et les tons du langage parlé. Possoz écrivait alors au P. Hulstaert. Celui-ci ne pouvait pas trouver, dans sa région, une différence entre les tons du langage tambouriné et les tons du langage parlé. On lui demandait d'écrire clairement sur ce cas, et, si possible, de donner des preuves et des exemples. Voici donc:
1) Une réflexion, qui surgit spontanément, APRES que les Noirs nous ont mis sur la voie;
2) L'affirmation des Noirs eux-mêmes;
3) Des exemples.

I. Une réflexion

Pour le tshiluba (Kasaï) on donne cinq tons: haut-bas-montant-descendant-moyen. Dans le kiluba (région Maro-Bukama-Kindu) nous retrouvons les mêmes cinq tons, avec en plus, "pour le faciliter" encore un demi-ton-descendant, de haut vers le ton-moyen, et, en quelques cas (dans la conjugaison du verbe) un ton très haut. Or, sur le tambour il n'y a que *deux* tons... Comment alors tambouriner ces tons?

II. Voici les mots propres des Noirs

1) Les tons du tambour et ceux du langage parlé diffèrent.

2) Quand nous demandions: "bat une fois au tambour le "temps-longtemps-passé" de ce verbe..." le tambourineur nous disait: "Je ne le sait pas, comment voulez-vous que j'imite au tambour la flexion de notre voix?"

3) Quand nous *parlons*, nous parlons (plions) notre voix tout à fait comme nous voulons, mais au tambour il n'y a que deux moitiés, deux tons.

4) Certains mots, nous ne pouvons les battre au tambour, par exemple mwâna, mwánètù, mulúndà,
mulozi, kyôndo, kôya, Sèngelwa

5) Pour rappeler quelqu'un des champs au village (avec le tambour), nous crions (tambourinons) son nom et celui de sa mère, mais... si le nom de sa mère ne convient pas (kediendelapo pa kyondo), nous tambourinons celui de son père.

III. Exemples

Nous ne tambourinons que des formules étalonnées, connues par tout le monde comme des dictons utilisés constamment, et alors aussi immédiatement reconnaissables par les tons. Rendre par le tambour des simples phrases parlées, ne va pas.

1. Pour appeler: Numbi fils de Monga:
Kyàmúlùndùlà Nùmbì,
Númbí wá Móngà (ton tambouriné)
Kyàmûlùndùlà Nùmbì,
Nùmbì wà Móngà (ton parlé)
Pour qu'il arrive vite, on y ajoute:
Iyà lúbíló wìtábè (ton tambouriné)
Iya lubilo wìtábè (ton parlé)

2. Pour appeler quelqu'un de très loin:
Mùntù wábúlwá tùnángú wìfwánà ngùlùwè;
nábúlwé mùntù wá kútùmá, nàtúmé
kìlàmbà làmbà kyá mùsí (ton tambouriné)
Muntu wábùlwa túnàngù wìfwàna nguluwe;
nábùlwe muntu wa kútùmá, nátùme

kilamba lamba kyà músí (ton parlé)
Traduction: Celui qui n'a pas de pensée (d'intelligence, d'attention), est comme un porc. Quand je n'ai pas une personne pour l'envoyer, j'envoie un morceau d'arbre couché au sol (tambour)
3. Le soir, pour dire qu'il est temps de se coucher, et qu'on désire le silence dans le village:
Bùbáìlé, bùbáìlé bù Ngòi yà Màlèmbà.
Mùntù pándí, mùntù pándí. Wàkápìtá,
pà múkwàbò wábíngwà mwàndà (ton tambouriné)
Bùbáìlé, bùbáìlé bù Ngòi yà Màlèmbà.
Muntu pàndì, muntu pàndì. Wàkápìtá,
pà múkwabo wàbíngwa mwándà (ton parlé)
Traduction: C'est le soir, c'est le soir (la nuit) de Ngoi des nuages. Chacun chez soi (à la maison), chacun chez soi; qui va chez son voisin (et il y aurait querelle), sera mis dans son tort.
Ces données suffiront pour faire comprendre ce que nous avons expérimenté pour les tons du langage tambouriné et les tons du langage parlé en kiluba. On ne demandait qu'une description plus détaillée de ce fait nouveau, pour savoir précisément ce qui, pour d'autres langues est peut-être à rechercher et à découvrir.
Il est impossible de donner des raisons correctes, des principes fixes et des règles générales concernant ces tons tambourinés. Que les spécialistes des langues recherchent d'abord pour les autres langues bantu l'accord et les différences des tons du langage tambouriné et du langage parlé
Je crois, toutefois, que pour le kiluba, on pourrait dire ce qui suit:
1) La thèse "le langage tambouriné ne fait que rendre les tons du langage parlé", est incorrecte. On peut bien dire que le langage parlé *et* le langage tambouriné sont des langages à tons.
2) On doit peut-être dire, que le langage tambouriné est une imitation, un rendu approximatif ou imparfait du langage parlé? Si, du langage parlé on devait uniquement frapper sur le tambour les tons: haut-bas en supprimant les tons montant-descendant-moyen, on pourrait parler "d'un rendu imparfait". Mais puisque toutes les syllabes sont battues au tambour, on est bien obligé de battre sur un tambour à deux tons, à la place des tons montant-descendant-moyen, des tons haut ou bas, donc des tons incorrects. Bien entendu, dans le cas où l'on veut imiter avec le tambour le langage parlé.
3) Mais... en réalité, les tons du langage tambouriné sont souvent opposés aux tons du langage parlé. Voir les exemples. Un ton bas du langage parlé devient

un ton haut du langage tambouriné et vice versa. Les Noirs eux-mêmes disent ici que les tons du langage tambouriné diffèrent des tons du langage parlé.
4) Puisqu'on ne bat sur le tambour que des phrases, des formules et des dictons stéréotypés, ne devrait-on alors supposer que les sentences ont des tons propres, différents de ceux de la langue parlée? Par contre, il y a le fait qu'on donne les mêmes dictons avec le langage tambouriné et le langage parlé.
5) Le système d'enregistrer les tons du langage parlé moyennant le langage tambouriné doit être abandonné. Il reste incomplet = erroné, même si le tambourineur essaye de rendre les tons du langage parlé. Mais, s'il y a quand même des tons différents pour le langage tambouriné et le langage parlé, le danger existe que le tambourineur frappe spontanément le ton du tambour. Et alors il n'aide pas de mettre la chose à l'épreuve en frappant soi-même un mot, et de faire dire par le Noir quel mot on a frappé. Cela pourrait peut-être uniquement prouver qu'on a correctement enregistré le "ton du langage tambouriné", mais cela ne démontre pas nécessairement qu'on a enregistré le "ton du langage parlé".

Postscriptum de A. Smet

Afin d'évaluer l'importance du point de vue du Père Tempels, nous ajoutons ici deux extraits d'autres études de ce temps présentées par le rédacteur (Labaere) dans *Pastoralia* 1971, vii, 2, p. blz 16,17 et 18

[1] Mgr J. Hagendorens CP, *Grammaire tetela* (manuscrit, 1950, p.22-23); cfr *Pastoralia*, Wezembeek-Oppem, VII, n°2, 1971, p.16-17.

> "L'instrument réellement "sémantique" est le lokombé. C'est un gong en forme de coin rectangulaire, s'aplatissant et s'élargissant vers le haut où est l'ouverture qui s'étend sur presque toute la longueur...
>
> On le bat généralement des deux bras, au moyen de deux mailloches, dont le bout renflé de caoutchouc la droite frappant le côté droit (leéké lóómí), la gauche frappant le côté gauche (loéké láwáádí)...
>
> Chaque côté a trois tons: le kété (ton haut que donne le bas du lokombé), le denda (ton bas donné par le haut du lokombé). Cela fais six tons. On pourrait encore y ajouter un 7^{e} , employé par les artistes au lokombé pour donner une croche, par ex. le premier ton(bref) dans l'élision. Les coups donnés sur les lèvres du lokombé pat l'envers d'une mailloche ne

sont pas des tons, ils ne servent qu'à entretenir la cadence surtout pendant une transition.

Comptons donc six tons (excepté sur le lokombé lácúlé, assez rare, qui n'a que quatre tons). Les trois tons de chaque côté se valent deux à deux en hauteur, naturellement avec quelque différence qui rehausse d'ailleurs la beauté de l'harmonie; un même ton peut donc être donné des deux côtés.

Le tambour novice devra se contenter de ne battre qua le denda (ton haut) et le dikími (ton bas). Mais il tâchera de se servir aussi du kété, employé généralement pour finir le mot ou la proposition au ton haut, parfois pour commencer un mot ou une proposition au ton haut.

En fait, il n'y a que deux tons essentiels, les deux kété n'étant pas nécessaires et les doublets du denda et du dikími ne servant qu'à l'harmonie ou la rapidité de l'émission. Rares sont les tambours qui ne savant pas, plus ou moins heureusement, employer toute la gamme...

Le lokombé d'une région est-il compris dans d'autres? En principe oui. Celui de Tshumbé peut donc se faire comprendre à Lodja et à Katako. En effet, sa langue est la langue parlée; il peut rendre toute syllabe et par conséquent tout mot, tout verbe avec ses infixes, préfixes et suffixes. Il n'y a donc pas question de télépathie, ni d' une convention arbitraire, maïs bien d'une langue complète. Il ne rend cependant pas les phonèmes ni un consonnant.

Ce dernier point indique que la langue du tambour n'est pas tout à fait celle de la conversation, de la voix articu1ée. Il y a plus. Il y a quelques formes archaïques, quelques mots disparus ailleurs qu' au lokombé. Il y a surtout des circonlocutions ou descriptions nécessaires pour faire comprendre un mot susceptible d'être confondu avec un autre. Il y a des constructions poétiques, des idiotismes résultant du milieu (noms des chefs etc.) parfois de la région (forêt, fleuve). De plus, certains objets ou actions sont annoncées par des locutions stéréotypiques. Ainsi on dira d'une chèvre: vódí yányúkólá ókótó, la petite chèvre qui renverse l'étable... le chien fort rompeur des liens; et ... de l'éléphant qui t'effraie de sa trompe."

[2] Les tons émis par le tambour-signal sont ils les mêmes que ceux de la langue parlée? Cfr J. Jacobs, dans *Kongo-Overzee* XX, 1954, (Citation de *Pastoralia* 1971, p. 18)

p.81: "Quant aux messages communiqués par ces instruments (tambour-signal, tambour cylindrique, cloche métallique double, sifflet, cor), ils sont en rapport étroit avec le système tonologique de la langue. Les tons émis sont ceux du mot que l'on veut transmettre".
p.82: "La langue tambouriné est une forme littéraire, avec un caractère stylistique particulier. Du point de vue grammatical son importance est due au fait que nous y rencontrons des anciens mots et d'anciennes formes qui ne sont plus employées dans le langage courant; en plus de ces éléments lexicologiques et morphologiques, la langue tambouriné nous fournit du matériel phonétique historique" (*Pastoralia*, ibidem, p.18).

En contrôlant les textes tambourinés publiés par J. Jacobs dans *Kongo-Overzee*, 1954, pp.410-422 et 1959, pp.92-110 on constate une différence de tons entre la mélodie tambourinée et celle parlée surtout dans les formes verbales. Dans le texte tambouriné, une racine verbale étymologiquement basse, n'est pas rehaussée après un morphème haut, comme c' est 1e cas dans la langue parlée. L'influence d'un ton haut précédent sur les préfixes nominaux ne semble pas différer.
Il en résulte qu'il faudra être prudent quand on se fait aider dans la recherche des tons d'une phrase à l'aide du tambour-signal." (*Pastoralia*, ibidem, p.18).

A.J. Smet, cp., Dr. Prof. Emérite
des Facultés Catholiques de Kinshasa

Annales Æquatoria 27(2006)477-482

REVUE DES LIVRES

1. Jean-Marc Châtaignier, *L'ONU dans la crise en Sierra Leone Les méandres d'une négociation.* Préface de Dominique Darbon, Éditions Karthala, 2005, ISBN 2-84586-619-4

"Le retour de la paix en Sierra Leone depuis mai 2000 a été accompagné par le déploiement d'une des plus importantes forces de maintien de la paix des Nations unies depuis la seconde guerre mondiale. Conduit par le Conseil de sécurité, ce retour à la paix s'est inscrit dans le cadre d'une prise de conscience politique de la communauté internationale, malgré les échecs précédents rencontrés en Somalie, au Rwanda et en Angola. L'action du Conseil de sécurité est minutieusement étudiée, non sans avoir analysé les causes structurelles de l'effondrement de l'État et le contexte régional de crise ainsi que la logique des principales décisions du Conseil, les rapports de forces sous-jacents entre ses membres et les interactions avec les principaux acteurs concernés. Cette recherche met en lumière les réalités concrètes des négociations au sein du Conseil de sécurité. Elle explique comment les positions adoptées par les différents acteurs peuvent contribuer à la résolution d'un conflit ou au contraire compliquer la tâche des négociateurs sur le terrain." (De la couverture)

2. African Geopolitics, Quarterly Magazine N° 23, July-September 2006
Editorial office and advertising, France: 2. place Joffre 75007 Paris
Editorial office and advertising, Congo-Brazzaville

"Since its inception, the ambition of African Geopolitics has been to provide a forum for discussion where global or specific issues could be addressed, in an effort to promote a coherent and diversified vision leading to a deeper understanding of a continent which has, for too long, been considered as marginal or marked by irrationality."
(From the Editorial)
From the Table of contents
Denis Sassou N'Guesso, Africa is a responsible continent
Youssouf Ouedraogo,The African Union and Conflict Resolution
Sidy Sady, Africa Confronts the Conflict of Secession
Banagoun Zan, African Armies and Sustainable Development
Bellarmin Ndongui, Central Africa: : Collective Security and Regional Integration
Rheodore Kanderege, Towards a Sub-Regional Force in the Great Lakes Region
Idriss Dokony Adiker, The Challenge of Border Conflicts
Jean-Paul Bureau, Borders and African States
Charles Zorgbibe, The Right of Interference and Africa
Edmond Jouve, My Encounters with Mouammar Kadhafi
Chung-lian Jiang, China's African Policy
Fundamental Texts on the Beijing Forum and Chinese-African Co-operation
Mohamed Bangoura, Power and Society in Pre-Colonial Chad
Samuel Gahigi, The Roots of the Great Lakes Crisis

3. André Motingea Mangulu, *Leboale el lebaale langues bantoues du plateau des Uélé, Afrique Centrale.* Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa (LCAA) Tokyo University of Foreign Studies, 2005

"Le but général est d'attirer r attention des africanistes sur un groupe de langues bantoues qui couvrent une aire géographique assez considérable. Mais pour lesquelles on ne dispose pas encore de bonnes données dans la documentation publiée. Notre objectif s'inscrit dans un programme de recherche que s'était assigné le Centre Aequatoria de Bamanya (Mbandaka. Congo) en collaboration avec notre Groupe de Recherche sur les Langues Oubanguiennes et Bantoues (GRELOUBA) de l'Institut Supérieur Pédagogique de Mhandaka. (…) Ce genre d'entreprise ne plaît pas, en effet, à certains de nos collègues œuvrant dans Universités au Congo-Kinshasa qui considèrent que ce modèle de linguistique est dépassé et préconisent d'orienter la recherche et l'enseignement vers la sociolinguistique et la théorie linguistique. (…) Il est bien clair pour nous qu'il s'agit en réalité là d'une attitude qui trouve sa place parmi toute une série d'autres comportements adoptés depuis l'accession du pays à l'indépendance, envers les cultures locales et qui nous entraînent irrémédiablement vers notre propre ruine."
(De la page 1)
"La réalisation de notre présente étude a été rendue possible grâce au concours de plusieurs circonstances favorables. Les notes ont d'abord été réunies à Mbandaka dans le cadre d·une recherche doctorale effectuée sur les langues de la région de la Ngiri-Ubangi (Motingea Mangulku, 1996, *Etude comparative des langues ngiri de l'entre Ubangi-Zaire,* (CNWS Publications. 43.) Leiden, Research School CNWS.). Il s'agissait à cette époque de voir ce que ces dernières pouvaient représenter par rapport aux langues parlées plus au nord, dans les bassins de l'Itimbiri et de l'Aruwimi ainsi que dans le plateau des Uélé. Au cours du colloque annuel sur les langues et la linguistique africaines de Leyde en 1995, il nous fut loisible d'exposer les aspects du pakabete. Le texte fut ensuite publié dans *Afrika und Übersee.* Il a fallu cependant attendre plusieurs années pour que nous puissions nous pencher sur les notes relatives au libuali et au libati. Ce fut seulement à l'occasion d"un séjour de recherche post-doctorale en 2001-2002 sur les langues voisines du Lomame à l'Université de Bayreuth (Rép. D'Allemagne) (…), que nous avons eu le temps d'élaborer les esquisses grammaticales qui constituent le présent ouvrage. De retour au pays, il nous a encore été donné l'occasion d'éprouver nos notes grammaticales en analysant un texte boa grâce au concours de Mr Etienne Tekabileba, Assistant à l'Institut Supérieur Pédagogique de Buta."
(De l'Avant-propos)

4. Gerrit Schutte and Harry Wels (Editors), *The "Vrije Universiteit and South Africa from 1880 to the present and towards the future: Images, practice and policies*. (SAVUSA POEM Proceedings. Volume 1), 171 p., Rozenberg Publishers 2005. SBN 90 5170 587 5

The Vrije Universiteit and South Africa share a long history together, dating back to as early as 1880. At times this history has been a turbulent one. The year 1994 marked the beginning of a new period in the relationship between the VU and South Africa. Currently, nearly all VU-faculties are actively cooperating with South African colleagues. But what type of academic knowledge and cooperation is the 'new' South Africa actually waiting for?
Gerrit Schutte supported by the Faculty of Arts, Together with SAVUSA (South Africa – Vrije Universiteit – Strategic Al1iances) organised a mini-conference in October 2004 (called

a Publication Oriented Expert Meeting or 'POEM' in SAVUSA jargon). The purpose of this POEM was to look at the future of the relationship between the VU and South Africa, and to investigate whether further continuation or even expansion of the relationship would be in the interest of both VU and South African academics. This first volume in the SAVUSA POEM Proceedings aims to offer readers with an interest in this field a sort of 'raw output'. We hope this volume will be a source of inspiration when reflecting on the various issues regarding academic cooperation with South Africa.
(From the cover)

5. Hendrik Jan Haenen, *Afrikaans denken: ontmoeting, dialoog en frictie. Een filosofisch onderzoek* [Penser africain: rencontre, dialogue et friction. Une investigation philosophique]
Academisch proefschrift ter verkrijging van de graad Doctor aan de Vrije Universiteit Amsterdam, op donderdag 23 november 2006 om 13.45 uur
Promotor: prof.dr. S. Griffioen, 288 p.
Inhoudsopgave [Table des Matières]
-Een interpretatiepatroon voor interculturele filosofie [Un schème d'interprétation pour une philosophie interculturelle]
-Placide Tempels: La philosophie bantoue
-Senghor: négritude en force vitale, binding van een visionair [liaison d'un visionnaire]
-Henry Odera Oruka: sage-filosofie als karakteristiek van Afrikaans denken [philosophie de du saga comme caractéristique de la pensée africaines]
-Paulin Hountondji: cultuurfilosoof en politicus zonder partij. [Philosophe de la culture et homme politique sans parti]
-De vraag naar democratie. [La requête pour une démocratie]
-Methodologische overwegingen [Réflexions méthodologiques]

"History and cultural anthropology form the background of *Afrikaans denken*. There is no pretension to a real interdisciplinary study. However, I envisage the need for developing such an approach, in favour of intercultural philosophy, cultural anthropology and history. *Afrikaans denken* is, in the first place, clearly a philosophical investigation. (…) My study focuses on some characteristics of African thought; aspects of philosophy that have been marginalized or forgotten in the mainstream of western philosophy. They are part of a rich domain of diverse currents of philosophy ('African thought'). Taking into account one specific point of view it is better to speak about philosophy – tout court – as a 'coherent discourse of logical reasoning'. Within this universal attitude and practice one can distinguish diverse accents. These accents are inspired by diverse cultural backgrounds, by different contexts. The explosive rapidity of globalization during the 20th century brings a *global community of thinkers* to the fore. 'Western', 'eastern' or 'African thought' seems to become a real *contradictio in terminis*: the status and qualification 'mondial philosophy' should only exist. From the one side this is true, f.i.. 'western thought' is a strong figure in 'African thought', African philosophers have had their education at western universities or have been pointed in many cases at western universities as a staff-member or professor in philosophy. Nevertheless, from the other side – to save varieties in philosophy – one can distinguish diverse characteristics in the way of philosophizing, - the interrelation with different historical cultural contexts remains important!" (From the Summery, p. 265)

6. Keyan G. Tomaselli
Where global contradictions are scharpest. Research stories from the Kalahari
SAVUSA-series, Rozenberg Publishers, 2005, 159 p.

The 'Bushmen' or 'San of the Kalahari could well be called an iconographic people. Partly as a result of this, over the years abundant social research has been carried out among the San. Keyan Tomaselli and his research team from the University of KwaZulu-Natal in South Africa form part of that tradition; however, in this book Tomaselli is also able to reflect critically, and not without a touch of irony, on the way the San have been represented over the years. Hardly ever has there been a researcher who so uncompromisingly and aptly illustrates the many ethical contradictions in doing fieldwork among the San, and at the same time manages to reconstruct and represent the actual fieldwork experience and the San people so vividly that you almost taste the dust of the Kalahari and smell the raucous world that is depicted.
(From the cover)

7. Leon Verbeek, Contes de l'inceste, de la parente et de l'alliance chez les Bemba (Republique démocratique du Congo), Editions KARTHALA ,2006, 5001 pages

"Les 154 contes que contient ce recueil ont tous été recueillis dans leur langue originale avant d'être transposes en français. Un premier ensemble de textes porte sur le système de parente, en général. Il est suivi par des contes qui évoquent l'inceste au sein de la famille nucléaire et élargie. Une troisième partie met en scène les problèmes d' évitement et de respect vis-a-vis de la belle-famille. Le volume se termine par des textes plus homogènes qui abordent différentes facettes du statut de l'homme et de la femme. Le lecteur sera probablement surpris par ce qui pourra lui apparaître comme une extraordinaire obsession par les questions de parente, d'avance, et plus généralement de sexualité. Tous les cas de figure sont exposes dans un langage ou la métaphore le dispute à la dénomination la plus crue. Cependant, qu'on ne s'y trompe pas, ces contes ne sont ni grivois ni paillards. Ils constituent un véritable code social de la famille, destiné à inculquer aux auditeurs les règles de vie chez les Bemba." (De la couverture).

8. Ngoanamadima Johannes Sella Mathabatha
The Struggle over Education in the Northern Transvaal: The Case of Catholic Mission Schools, 1948 to 1994, Student Publication Series, SAVUSA / NiZA Rozenberg Publishers 2005. ISBN: 90 5170 198 6

Catholic mission schools in South Africa have resisted the clamping influence of the Apartheid state for many years, especially after the introduction in 1953 of the Bantu Education Act. They refused to hand over their schools to the authorities as many other churches did in those days. This was due to their unbending convictions about the necessity to retain a culture of learning and teaching and to keep pupils and teachers separated, as much as possible, from the corrupting influences of wider society. Furthermore, the primacy of religion over politics helped preventing the occurrence of political debates and mobilisation within the mission schools. The book expels this theme within the context of the northern Transvaal between 1948 and 1994. Not much scholarly work has been done in this field.

Therefore, this book fills a gap in exploring the dynamics of traditions of struggle, resistance and compliance in the context of missionary education. "
(From the cover).

9. André Motingea Mangulu, *Leboale el lebaale langues bantoues du plateau des Uélé, Afrique Centrale,* Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa (LCAA) Tokyo University of Foreign Studies, 2005

"Le but général est d'attirer r attention des africanistes sur un groupe de langues bantoues qui couvrent une aire géographique assez considérable. Mais pour lesquelles on ne dispose pas encore de bonnes données dans la documentation publiée. Notre objectif s'inscrit dans un programme de recherche que s'était assigné le Centre Aequatoria de Bamanya (Mbandaka. Congo) en collaboration avec notre Groupe de Recherche sur les Langues Oubanguiennes et Bantoues (GRELOUBA) de l'Institut Supérieur Pédagogique de Mhandaka. (…) Ce genre d'entreprise ne plaît pas, en effet, à certains de nos collègues œuvrant dans Universités au Congo-Kinshasa qui considèrent que ce modèle de linguistique est dépassé et préconisent d'orienter la recherche et l'enseignement vers la sociolinguistique et la théorie linguistique. (…) Il est bien clair pour nous qu'il s'agit en réalité là d'une attitude qui trouve sa place parmi toute une série d'autres comportements adoptés depuis l'accession du pays à l'indépendance, envers les cultures locales et qui nous entraînent irrémédiablement vers notre propre ruine."
(De la page 1)
"La réalisation de notre présente étude a été rendue possible grâce au concours de plusieurs circonstances favorables. Les notes ont d'abord été réunies à Mbandaka dans le cadre d·une recherche doctorale effectuée sur les langues de la région de la Ngiri-Ubangi (Motingea Mangulku, 1996, *Etude comparative des langues ngiri de l'entre Ubangi-Zaire,* (CNWS Publications. 43.) Leiden, Research School CNWS.). Il s'agissait à cette époque de voir ce que ces dernières pouvaient représenter par rapport aux langues parlées plus au nord, dans les bassins de l'Itimbiri et de l'Aruwimi ainsi que dans le plateau des Uélé. Au cours du colloque annuel sur les langues et la linguistique africaines de Leyde en 1995, il nous fut loisible d'exposer les aspects du pakabete. Le texte fut ensuite publié dans *Afrika und Übersee*. Il a fallu cependant attendre plusieurs années pour que nous puissions nous pencher sur les notes relatives au libuali et au libati. Ce fut seulement à l'occasion d"un séjour de recherche post-doctorale en 2001-2002 sur les langues voisines du Lomame à l'Université de Bayreuth (Rép. D'Allemagne) (…), que nous avons eu le temps d'élaborer les esquisses grammaticales qui constituent le présent ouvrage. De retour au pays, il nous a encore été donné l'occasion d'éprouver nos notes grammaticales en analysant un texte boa grâce au concours de Mr Etienne Tekabileba, Assistant à l'Institut Supérieur Pédagogique de Buta."
(De l'Avant-propos)

10. Halen, Pierre (éd.), *Approches du roman et du théâtre missionnaires*. Peter Lang Bern, 2006. VIII, 206 p. [Recherches en littérature et spiritualité Vol. 11]. ISBN 978-3-03911-195-4 br.
Les contributions rassemblées dans ce volume ont été suscitées à l'occasion de journées d'études organisées en septembre 2002 à l'Université de Metz dans le cadre de recherches portant globalement sur les rapport entre littérature et spiritualité, mais aussi sur la conversion et sa représentation littéraire. Leurs auteurs s'intéressent à une sorte de continent oublié ; il a

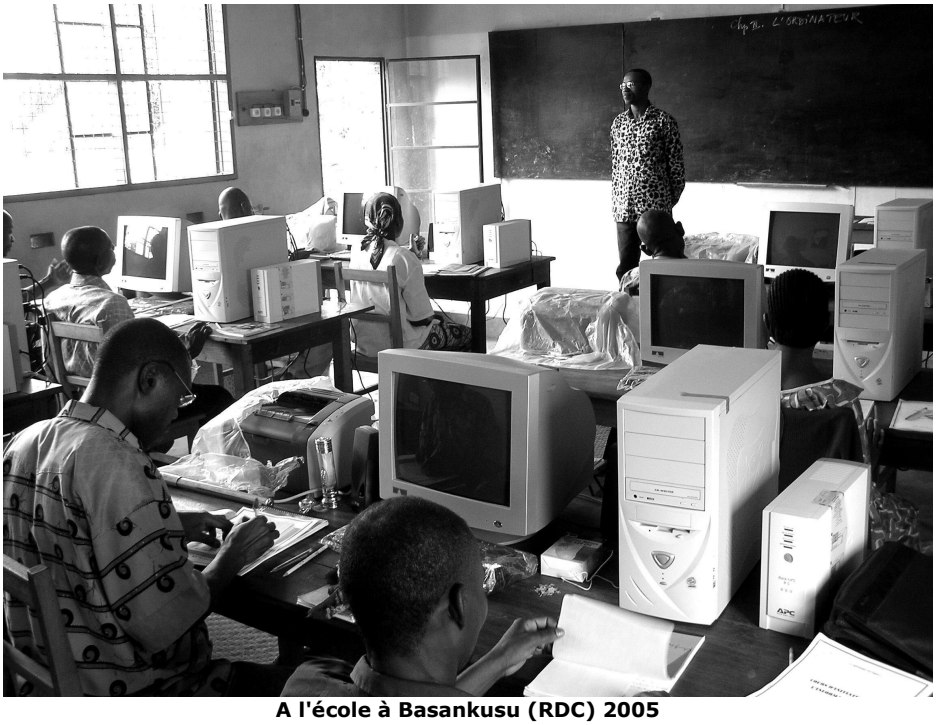
été en effet négligé par les histoires littéraires, a fortiori par les histoires nationales. Lié historiquement à la colonisation, ce corpus a subi aussi le vent de l'histoire. Il relève, enfin, bien davantage de la pratique « réelle » de la littérature que des pratiques « lettrées » ou « légitimes ». L'importance des écritures missionnaires est néanmoins considérable dans l'histoire culturelle, qu'il s'agisse des «terres de mission» considérées comme champs littéraires nationaux, ou de l'auto-image que les sociétés occidentales se sont donnée d'elles-mêmes à travers le missionnaire, figure dont le personnel des organisations «humanitaires » est, en partie, l'héritier. Textes destinés au lectorat local ou global, aux sociétés jeunes-chrétiennes ou d'ancienne chrétienté, romans, pièces de théâtre et grands spectacles, films documentaires et brochures diverses de large diffusion : les matériaux ne manquent pas pour qui pressent l'intérêt d'étudier un corpus riche en rencontres interculturelles plus ou moins heureusement négociées, et en problématiques qui sont déjà celles d'une globalisation. De l'Afrique centrale à la Papouasie, les cas ici examinés éclairent ce que fut cette intense activité d'écriture et de représentation. Contenu : Charles Djungu-Simba K. : « Que votre règne vienne ! » Une lecture du Pardon des offenses de Mgr Six - Antoine Muikilu Ndaye : Les oeuvres dramatiques du Père F. Bontinck dans le contexte du théâtre missionnaire des Pères de Scheut au Congo - Brigitte Brasseur-Legrand : De l'histoire à la légende dorée : le récit des Martyrs de l'Ouganda et sa diffusion en Belgique - Johan Lagae : « Les mains de Dieu ». À propos de la représentation d'une figure missionnaire : le Frère-bâtisseur de la congrégation des Pères Blancs (1935-1960) -Jacques Marx : André Dupeyrat, ou l'épopée de la Mission française de Papouasie - Pierre Halen : Le missionnaire vu par l'anti-esclavagisme littéraire, ou les ambivalences de Sang Noir (1893) - Honoré Vinck : Alfons Walschap, le convertisseur et le converti - Alfons Walschap : Bolalimai (fragment). Le responsable de la publication : Pierre Halen enseigne la littérature générale et comparée à l'Université Paul Verlaine (Metz). Spécialiste des littératures francophones, il s'intéresse aux domaines interculturels (colonie, exotisme, migration).

Annales

ISSN 0254-4296

ÆQUATORIA

Centre Æquatoria Bamanya 27(2006) Mbandaka R. D. Congo



A l'école à Basankusu (RDC) 2005

H. Vinck, J. Briffaerts, M. Depaepe, F. Herman	**Mémoires scolaires du Congo Belge**
H. Vinck	Manuel scolaire *Mambi* 1932
S. Lufungula	In memoriam Pierre Isso
A. Motingea Mangulu	Lokonda des Bosanga
S. Lufungula	Chefs Bonkosi et Boyenge
B. Bofeko Etaka	Hulstaert adieu
A. J. Smet	Tempels
N. Fettweis & E. Van Balberghe	*Les Belges dans l'Afrique centrale*
C. Derolez	Les Lole en 1960

ANNALES ÆQUATORIA 27(2006)

Continuation de Æquatoria *(1937-1962) fondée par E. Boelaert et G. Hulstaert. Editée par le Centre Æquatoria de Bamanya (Mbandaka-R.D. du Congo) depuis 1980. Edition annuelle unique d'environ 500 pages. ISSN 0254-4296. Rédaction 27(2006) terminée le 15 janvier 2007.*

Rédaction
Rédacteur en chef: Honoré Vinck
Rédacteur en chef adjoint: Michael Meeuwis (Gent)
Documentaliste: G. I. Essalo, Bamanya, R. D. du Congo
Conseillers à la rédaction: Kamba Muzenga (Lubumbashi), Lufungula Lewono (Kinshasa), Motingea Mangulu (Kinshasa), Tshonga Onyumbe (Mbandaka), Mumbanza mwa Bawele (Kinshasa)

Administration et souscription
Au Congo: -Mbandaka : Centre Æquatoria, B.P. 276
-Kinshasa : T. Iluku, Limete, 19, 3ème rue, BP 779 Kin I
Vente: Au Congo: Librairie St Paul à Kinshasa
Hors du Congo: Æquatoria, Te Boelaerlei 11, B-2140 Borgerhout, Belgique
vinck.aequatoria@skynet.be

Prix du numéro 2006 hors Congo: $ 28; € 25; plus port
Compte bancaire /Account number 068-2106176-42
Dexia, Pachecolaan 44, B-1000 Brussel, Belgium
IBAN **BE77-0682-1061-7642** *SWIFT* /BIC **GKCCBEBB**
Please, do not send checks to our address in Belgium
USA et Canada: Checks should be made payable and sent to: *M.S.C., 305 S.Lake St., Box 270, Aurora, Illinois 60507 (With mention: "Æquatoria")*

Editeur responsable: Honoré Vinck, Stationsstraat 48, B-3360 Lovenjoel

Website: http://www.aequatoria.be & www.abbol.com

Annales Æquatoria is indexed by: *International Bibliography of Social Sciences,* London School of Economics and Political Science; *A Current Bibliography of African Affairs*, Amityville, USA; *Cambridge Scientific Abstracts*, San Diego USA.; AJOL (African Journals on line) South Africa; Afrikainstituut Leiden.

Couverture: Cours d'Ordinateur à Basankusu, en R.D.C. Photo: Fons Eppink, 2005.

Annales

Æquatoria

27

2006