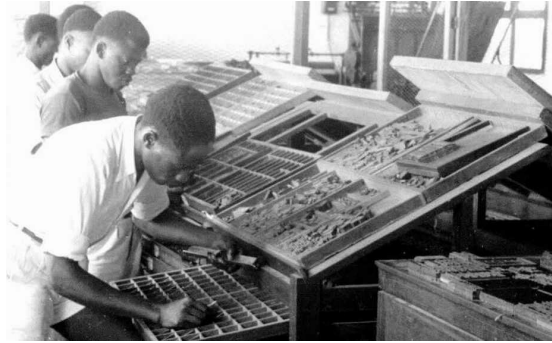


ANNALES ÆQUATORIA



A force de souligner l'unité culturelle de l'ethnie môngo on a parfois oublié l'importance des différences. Pourtant les différences parmi ces peuples issus d'un même type de société et de culture, sont cruciales pour comprendre leur passé. Elles en forment la substance tout en étant aussi la trace laissée par les dynamiques du passé.

Jan Vansina, *Vers une histoire des sociétés môngo*,
Annales Aequatoria 8(1987)35



Photos: Imprimerie Mission catholique, Coquilhatville 1950

Annales *Æquatoria* 28(2007)

Table des matières

Jan VANSINA , La survie du royaume kuba à l'époque coloniale et les arts	5	29
Piet KORSE , Bomóngó. The notion of <i>Bomóngó</i> , the Supreme Being by the Móngó (R.D. Congo)	31	73
Stanislas LUFUNGULA et Joseph NZEZA Ndombasi , La reddition de Joseph Kasa-Vubu. Un récit inédit de son compagnon Joseph Nzeza Ndombasi	75	82
Honoré VINCK , <i>Emi la Fafa</i> / Mon Père et moi. Récit autobiographique de Joseph Esuke, 1938. Introduction et commentaire de H. Vinck	83	167
Xavier LUFFIN , Cinq actes de soumission en swahili en caractères arabes du Marungu (1884-1885)	169	199
Gustaaf HULSTAERT , Eléments pour la dialectologie móngó. -Suite et fin- Formes relatives et Particules	201	332
MOTINGEA Mangulu , Lombole (Bantou C60-70). Le dialecte des Loelé	333	414
Augustine H. ASAAH , Images of rape in African fiction. Between the assumed fatality of violence and the cry for justice	415	437
MOTINGEA Mangulu , Minorités linguistiques au programme de recherche du Centre <i>Æquatoria</i>	439	455
Matthieu ZANA Etambala , Kaoze, le « protégé » du Roi Albert I. Formation, ordination et voyage en Europe	457	495
Joseph KONI Muluwa & Koen BOSTOEN , Un recueil de proverbes nsong (R.D. Congo, Bantu B85d)	497	553
Michael MEEUWIS , Langues Africaines au 10 ^e Congrès International de la Pragmatique et Africanistique à Göteborg	555	560

Annales Æquatoria 28(2007)5-29

Jan VANSINA

LA SURVIE DU ROYAUME KUBA A L'EPOQUE COLONIALE ET LES ARTS

Résumé

De tous les grands royaumes précoloniaux de la R. D. du Congo, seul celui des Kuba a survécu l'époque coloniale. A moins d'expliquer cette survie par le hasard d'une heureuse succession de coïncidences il faut cependant bien faire appel à au moins une sinon à plusieurs constantes de longue durée. Ces constantes auraient été présentes lors de l'arrivée des premiers visiteurs étrangers d'outre-mer et elles existeraient toujours aujourd'hui. Il est facile d'en énumérer au moins trois: la solidité de l'organisation politique centrale à la veille de la conquête coloniale, le caractère quasi-sacré du roi aux yeux de ses sujets, et la réputation extraordinaire des arts kuba.

Mots-clés : Bakuba; Kuba; Congo (R.D.C); arts

Abstract

Among all the large pre-colonial kingdoms of the D. R. of Congo, only that of the Kuba survived the colonial period. Unless this survival is explained by a happy succession of coincidences one needs it to call upon at least one if not several constants of long duration along with more transitory factors. These constants would have been present at the time of the arrival of the first foreign visitors of overseas and they still exist al today. Indeed it is easy to enumerate at least three of them: the solidity of the central political organization on the eve of the colonial conquest, the quasi-sacred character of the king in the eyes of his subjects, and the extraordinary reputation of Kuba arts.

Keywords : Bakuba; Kuba; Congo (D.R.C.); arts

De tous les grands royaumes précoloniaux du Congo RD seul celui des Kuba a survécu l'époque coloniale. Tous les autres, notamment ceux des Lulua, Luba, Lunda, Yaka, Mangbetu et Shi, disparurent entre 1880 et 1917: ni leur organisation politique, ni leur territoire ne furent préservés dans l'organisation territoriale coloniale. Le royaume kuba échappa plusieurs fois au même sort, mais finit par conserver son organisation politique et son territoire grâce à un bricolage administratif ingénieux.¹ Il survécut à l'indépendance et il existe toujours aujourd'hui.² Tout cependant donnait à prévoir que ce royaume lui aussi disparaîtrait rapidement suite à la construction sur place de l'état colonial belge en 1910-1912. Il survécut cependant. On s'attendit une seconde fois à sa mort suite à la construction du chemin de fer BCK (1923-1928) qui transperce tout son territoire du sud-est à l'ouest. Certainement l'avènement du progrès moderne balayerait le royaume caduque. Aussi le ministre du travail Wauters jugeait en 1923 que "Dans quelques années cette survivance[du royaume] sera loin":

En dehors d'une idée d'archéologie et de la nécessité de ne pas brusquer les transitions, ce que chacun admettra, je ne vois pas comment on évitera la mort à brève échéance, de cette royauté qui ne vécut que par la force actuellement perdue, et dont il ne reste plus que l'aspect comique et pittoresque, ce qui n'est évidemment pas assez pour lui permettre de subsister.³

Mais, malgré ces prévisions le royaume survécut, aussi invraisemblable que cela puisse paraître. Il survécut encore en 1933 malgré la nouvelle politique 'indigène' et la réorganisation territoriale. Bref cette survie jusqu'à nos jours est extraordinaire et exige une explication.

Pour certaines portions du siècle passé on peut trouver diverses explications valables, mais elles sont toutes partielles et contingentes. Au temps de l'état indépendant du Congo on invoque notamment la carence de moyens financiers, le manque de forces militaires suffisantes et déjà la présence de fortes personnalités, africaines et européennes. Au temps du Congo Belge les attraits d'une administration indirecte à moindres frais, la longévité de trois rois kuba combinée avec les séjours prolongés de certains administrateurs territoriaux ce qui permet de maintenir une grande stabilité administrative, les avantages incontestables du régime pour les habitants de la partie centrale du royaume -- et

à certains moments pour tous les sujets du roi, peuvent tous être cités. N'empêche que dans la perspective de la longue durée, ces explications *ad hoc* ne suffisent pas pour rendre compte d'une survie de plus d'un siècle après la conquête coloniale qui eut lieu ici en 1899-1900. Cette survie ne fut pas le résultat accidentel d'une inertie séculaire puisque le royaume manqua d'être démantelé maintes fois entre la prise de sa capitale (1900) et 2006, notamment en 1905, 1910-12, 1960, 1964, et 1997. De plus l'état colonial et ensuite le Congo indépendant intervint vigoureusement à plusieurs reprises pour préserver l'intégrité du royaume contre des sécessionnistes.

A moins d'expliquer cette survie par le hasard d'une heureuse succession de coïncidences il faut cependant bien faire appel à au moins une sinon à plusieurs constantes de longue durée à côté de facteurs plus éphémères comme ceux que nous venons de citer. Ces constantes auraient été présentes lors de l'arrivée des premiers visiteurs étrangers d'outre-mer dans le pays et elles existeraient toujours aujourd'hui. Effectivement ces facteurs constants existent et il est facile d'en énumérer au moins trois: la solidité de l'organisation politique centrale à la veille de la conquête coloniale, le caractère quasi-sacré du roi aux yeux de ses sujets, et la réputation extraordinaire des arts kuba. Au moment de la conquête le royaume venait à peine de passer son apogée et malgré une guerre civile de succession larvée son organisation politique était alors plus solide que celle de n'importe quel autre royaume au Congo. Quant au caractère sacralisé des rois il n'a pas empêché l'administration coloniale d'éliminer d'autres monarchies comme le royaume luba. Reste la réputation permanente des arts visuels kuba aussi bien en Europe, ou en Amérique du Nord, qu'au Congo. Nous espérons démontrer dans cet article que cette réputation a effectivement été un facteur décisif et que parmi les arts visuels ce sont surtout les arts du spectacle qui ont été responsables pour la survie de l'état, Car ce sont ces arts qui ont convaincu presque tous les observateurs étrangers ou Congolais qu'il existait ici une véritable civilisation kuba originale et séculaire qui devait être respectée.

Déjà les premiers visiteurs étrangers du royaume sont frappés par le faste de la cour et inconsciemment ils y voient la preuve d'une puissance militaire en fait bien supérieure à la réalité. ⁴ Ainsi Caxavalla, l'interprète luso-africain chevronné de l'explorateur Wolf, s'exclame que seul la splendeur de

l'empire lunda est comparable celle-ci.⁵ La technologie et les arts kuba, surtout la sculpture décorative d'objets usuels et les velours ouvragés dit "du Kasäi", font un effet tout aussi sensationnel.⁶ Les Européens qui à partir de novembre 1885 succèdent à Wolf s'établissent à Luebo sur la frontière méridionale du royaume, reprennent ses impressions et les amplifient au point que seulement cinq à six ans plus tard on décrit les Kuba comme la "meilleure espèce (*race*) de gens" au Kasäi, puisque leurs objets sont vraiment splendides de beauté.⁷ Ces impressions seront encore renforcées par le premier étranger à atteindre la capitale (en 1892), le missionnaire Afro-Américain Sheppard.⁸ Cette capitale est une véritable petite ville, construite sur un vrai plan urbain, d'une architecture savante, comportant de belles avenues, des perspectives majestueuses et des grandes places publiques qui forment un cadre superbe pour l'ordonnance splendide des spectacles publics organisés par la cour. Le tout fait un tel effet sur Sheppard que comme Wolf avant lui, il y voit la manifestation d'une civilisation antique, probablement d'origine pharaonique. Par après de nombreux auteurs partageront cet avis, encore que certains missionnaire préfèrent invoquer plutôt la civilisation chrétienne d'Ethiopie.

Dès ces premières années, la plupart des européens et américains sur place collectionnent objets sculptés et textiles, soit comme curiosités, soit même comme objets d'art, soit encore pour la vente en Europe car les objets d'art kuba apparaissent chez les antiquaires européens dès les années 1890.⁹ Ces objets usuels sculptés, ciselés et décorés et surtout leurs textiles appelés "velours du Kasäi" sont prisés par la bourgeoisie car cet art correspond à l'engouement du temps pour les arts décoratifs de l'Art Nouveau et du Jugendstil. Ainsi en 1897 plusieurs centaines de pièces de velours du Kasäi décoorent le salon d'honneur de l'exposition de Bruxelles-Tervuren mis en place par les ténors de l'Art Nouveau en Belgique.¹⁰ On y trouve également des coupes kuba tandis que le salon de culture est orné de leurs nattes et que l'on trouve encore armes et divers espèces d'objets de bois dans la section F de la salle d'ethnographie. On le voit en ce moment la réputation des Kuba est déjà excellente mais pas encore tout à fait exceptionnelle.¹¹

La réputation des Kuba inspire les ethnologues Frobenius et Torday à conduire des expéditions ethnographiques et muséologiques dans le royaume en 1905-1906 et 1908. Eux aussi seront complètement séduits. Tous deux sont les

premiers à insister que certains parmi les objets qu'ils récoltent sont de véritables oeuvres d'art et non seulement des bibelots ethnographiques.¹² En outre Torday comparera le royaume kuba à l'empire romain d'Auguste et son roi au Mikado, tandis que pour Frobenius ils rappellent la Chine ancienne. Il les donne en paradigme de ce que fut l'antique civilisation de l'Afrique au sud du Sahara avant les irruptions étrangères.¹³ Abondamment illustré *Les Bushongo* de Torday de 1910 scelle une fois pour toutes la réputation extraordinaire en Europe des Kuba, "peuple artiste". Ce qui convainc le public européen intéressé que les Kuba sont vraiment civilisés "jusqu'à la moëlle" pour reprendre une expression de Frobenius, sont les aspects suivants : les statues de rois, l'urbanisation, et l'architecture de la capitale avec ses monuments assez imposants, la description des fastes déployés lors des spectacles publics politiques, et d'une façon plus tangible en Europe la variété, l'abondance et la qualité des arts mobiliers que l'on peut admirer dans les musées ou dans les vitrines des antiquaires. A partir de ce moment le stéréotype du Kuba surcivilisé se maintiendra jusqu'à nos jours. Que l'on en juge: encore en l'an 2000 un leader intellectuel congolais non-Kuba du milieu étudiant de Lubumbashi évaluait les Kuba ainsi:

Héritiers d'une vieille et riche culture qui garde jusqu'à ce jour l'essentiel de ses valeurs anciennes, nos amis *kasapards* kuba étaient de coeur et d'esprit unis autour du *mwami* [*sic!*] (le roi).¹⁴

N'est-ce pas toujours un lointain écho de Frobenius ou Torday et cette conviction qu'il s'agit ici d'une civilisation antique n'est-elle justement pas une constante ?

Les portraits royaux et l'antiquité extrême du royaume

Comment cette réputation si favorable s'est-elle perpétuée? Avant de répondre à cette question nous commencerons par suivre les péripéties des statues de rois ou *ndop*, qui furent révélés au public européen par Torday. Il présente cette série de statues royales comme de véritables portraits comparables aux monuments publics familiers à ses lecteurs européens.¹⁵ Selon lui ce type d'objet était unique

en Afrique et particulièrement impressionnant ne fut-ce que par l'antiquité extrême de la dynastie qui compterait 121 rois avant 1910.¹⁶

Le premier auteur connu qui recueillit une liste de rois est Frobenius en 1905. Il en énumère 18, un chiffre comparable à celui d'autres dynasties ailleurs, mais il ne publie pas ses données.¹⁷ Trois ans après Torday obtient sa liste de 121 rois qu'il publie en français et qu'il utilise pour calculer l'antiquité de la dynastie. Selon lui elle débute en 490, ce qui la rend plus vieille que celle de n'importe quelle maison royale en Europe. Cela fit impression.¹⁸ Par la suite toutes les enquêtes administratives successives (1921, 1927, 1929, 1933, 1936, 1937, et 1951) fourniront des listes courtes comparables à celle de Frobenius, quoique le commissaire de district L. Achten cite le chiffre de 123 "chefs" en 1928 dérivé de Torday et en dépit de ses propres enquêtes!¹⁹ Lors de son intronisation en 1939 le roi BopMabinc maKyeen déclama une liste courte qu'il répéta pour un enregistrement en 1953. Ensuite cette liste fut confirmée par mes enquêtes détaillées de 1953-1956. Mais ni les administrateurs, ni le roi ne publieront leurs résultats et je ne les publie pas en français.

Entre-temps la liste de Torday, copiée par Kwet Mwaan Georges, fils et conseiller principal du roi règnent entre 1919 et 1939, continua à circuler en manuscrit à la capitale tandis qu'en Europe la notion des 121 rois se perpétue d'auteur en auteur, surtout dans les publications concernant les statues royales.²⁰ Dès sa création en 1945, Inforcongo, le service de presse officiel de la colonie à Léopoldville diffusera le motif des plus-de-120 rois à chaque occasion, notamment parmi les media belges lors de la visite du roi Baudouin en 1955. Sur le moment celà ne frappa pas les imaginations des journalistes mais celà le fit plus tard.²¹

A l'avènement en 1970 de Kwet Mbokashaang aMbweky René, mieux connu comme Kot aMbweky III, Kwete Mwaan devint conseiller principal et, selon la rumeur publique, le nouveau roi apprit la liste de Torday par coeur à l'aide d'un enregistreur pour pouvoir la déclamer lors de son accession. Il se prétendit et prétend toujours être le 125^e roi kuba.²² Cependant en 1974 Belepe Bope Mabinch tout comme Joseph Cornet dans son *Art royal kuba* de 1982 s'en tiennent à la liste courte et ce malgré le fait que Cornet se fie surtout aux renseignements du même Kwete Mwaan Georges qui préconise la version Torday. Mais cette contradiction avec la version officielle échappe à ses

lecteurs. Quant aux historiens congolais subséquents, ils ménagent la chèvre et le chou. Tout en adoptant la liste courte ils retiennent quand même la chronologie de Torday et son antiquité si attrayante sans considérer que hélas, elle est dérivée de sa liste.²³

Les statues royales ou *ndop* sont habituellement considérés comme l'apogée de la sculpture kuba et elles fournissent une mesure excellente de l'influence de cet art sur le politique puisqu'elles associent les deux.²⁴ Connus dès 1892 ce n'est qu'en 1908 que certaines d'entre elles quitteront le pays. En cette année, Torday réussit à en acquérir quatre dont trois finirent au British Museum et une au Musée de Tervuren. Celle du roi kuba le plus illustre se retrouva au British Museum et y fit sensation.²⁵ Le musée s'en glorifie toujours aujourd'hui. A l'époque on pensait qu'elle datait du dix-septième siècle et était la sculpture la plus ancienne connue d'Afrique noire. A partir du moment de leur acquisition ces *ndop* devinrent l'emblème par excellence de l'art et du royaume kuba. On les retrouva à une place d'honneur dans les ouvrages consacrés à l'art africain, à l'art kuba, ou encore au royaume. Sept mois à peine après le départ de Torday le ministre des colonies Renkin, en inspection au Kasai pour examiner les abus commis par la compagnie concessionnaire du caoutchouc, rencontra le roi Kot aPe à Bolombo. Il reçut également une statue, aujourd'hui au musée de Brooklyn. Ce don fit de lui et de son ministère un protecteur lointain mais puissant du roi, de son état et de l'art royal.

Ensuite le commissaire de district Knauer acquit également un *ndop* au printemps 1916.²⁶ Mais son style diffère des précédents et notamment il est de facture beaucoup plus récente, datant au plus tôt de 1887.²⁷ Enfin entre 1919 et 1924 l'administrateur Blondeau obtint un *ndop* dans le style ancien, tandis qu'en 1927 le gouverneur de la province se retrouva avec une statue qui ne représente pas un roi mais est taillée dans le style des *ndop* anciens. Cette statue est soit la dernière des vieilles statues conservées à la cour, soit une excellente réplique.²⁸ Car, à partir de 1925 environ le roi commande de bonnes répliques pour servir comme cadeaux. Il existe ainsi deux statues sculptées par Bitete (Bityeet) dont une fut donnée à l'administrateur assistant Beeldens au début de 1934 pour des services politiques rendus et l'autre à un personnage anonyme (probablement aussi un administrateur) en 1937.²⁹

Suite à l'inauguration du chemin de fer en 1928 une petite industrie touristique naquit pendant les années trente. Elle offrait des répliques de qualité inférieure aux passagers du rail dont certaines finirent sur le marché d'art en Europe. La fabrication de *ndop* destinés à la vente débuta à peu près en même temps à la capitale. La première vente connue d'une réplique de qualité date de 1933-1935. Elle est de très bonne facture et probablement de la main de Bityeet.³⁰ Bientôt l'afflux de *ndop* en Europe posa la question de savoir lesquelles étaient vraiment authentiques et lesquelles étaient "fausses", ce qui entraîna le professeur Olbrechts, un des pionniers de l'histoire de l'art africain, à organiser une exposition de ces statues en 1937-1938. Il en exposa dix-sept parmi lesquels il n'en retint que huit qu'il jugea être authentiques.³¹ Cette exposition est devenue célèbre parce qu'elle fournit un étalon d'authenticité, permet tant de distinguer entre les rares pièces anciennes, de grand prix et les pièces récentes, plus nombreuses et bon marché. Elle raviva aussi l'intérêt d'un grand public pour l'art kuba à la veille de la seconde guerre mondiale.

Après la guerre la reproduction de *ndop* réapparut un peu partout comme emblème de l'art congolais à une place d'honneur et ce jusque sur les timbres postes.³² Tout cela bénéficia à la fabrication et la vente d'objets d'art dans le pays. La réputation des Kuba attira des marchands et amateurs d'art divers, des photographes (dont le célèbre Elisofon), et même des cinéastes, car après-guerre on produisit au moins deux documentaires sur la royauté, suivi en 1952 d'un film de Hollywood tourné à la capitale.³³ La production artistique fleurit à tel point qu'il fut possible de créer une co-opérative officielle de sculpteurs kuba en 1954, que cinq tisserands Kuba furent envoyés à une exposition du textile à Bruxelles en 1955 pour y faire la démonstration de leur expertise, et qu'une école d'art dirigée par Jules Lyeen, le sculpteur officiel de la cour, fut fondée l'année suivante.³⁴

Le roi Bop Mabinc maKyeen succéda à son frère en 1939. Sculpteur lui-même, il ne céda plus de statues royales sauf peut-être un *ndop* offert au roi Baudouin de Belgique en 1959.³⁵ Ensuite deux statues apparurent à Bruxelles après l'indépendance en 1966 mais seul Cornet les croit authentiques.³⁶ Enfin, après le décès de Bop Mabinc en 1969, les Musées Nationaux du Zaïre (Congo) acquirent sa propre effigie qu'il avait sculptée lui-même.³⁷ La création de ces Musées en 1968 fut une des expressions majeures de la politique

d'authenticité du régime de Mobutu et un de ses premiers objectifs pratiques fut la revendication d'une statue royale kuba ancienne conservée à Tervuren comme symbole de la restitution de l'art congolais. Après des négociations qui s'étendirent sur une dizaine d'années le président obtint gain de cause et le *ndop* de Kot aMbul fut rendu.

En attendant ce retour la revendication elle-même fit la réclame du royaume kuba et de son art au Congo même, tandis qu'à l'étranger une série de travaux savants et d'expositions consacrés à l'art kuba entretenaient l'intérêt. En ce qui concerne les *ndop* ces activités culminèrent avec la publication en 1982 de l'ouvrage monumental *L'Art royal kuba* de Cornet et avec une exposition en 1990 au British Museum où le roi kuba fit d'ailleurs une apparition personnelle. A cette occasion le public put admirer le plus illustre de tous les *ndop*, presque un siècle (98 ans) après sa première mention et 82 ans après son acquisition par le musée et le début de sa célébrité en Europe. C'est une célébrité plus que centenaire aujourd'hui, et on peut la considérer comme une des constantes de l'histoire du royaume depuis les débuts de l'époque coloniale.

Les spectacles et la survie du royaume

Même en admettant pour le moment que comme les *ndop*, les arts visuels et par extension tous les arts, ont jouis d'une excellente réputation outre-mer dès les débuts coloniaux, il faut encore démontrer comment cette réputation a contribué à la survie du royaume. Il est commode de commencer cette démonstration par un regard sur les arts du spectacle. Longtemps avant l'arrivée des premiers étrangers d'outre-mer ces arts jouaient un rôle interne important pour le maintien du royaume. Il s'agit surtout de spectacles somptueux lors de cérémonies politiques à la capitale avec leur processions, ballets, masques, costumes et bijoux, le tout dans un cadre architectural savant et bien approprié.³⁸ Ces fastes concrétisaient les principes du pouvoir politique, et éblouissaient les spectateurs tout en leur inspirant un sentiment de participer à une oeuvre commune, même si l'utilisation de vêtements richement ouvragés et d'une foule d'objets ordinaires abondamment décorés démarquaient les patriciens de la foule des spectateurs du commun, puisque au moins les pères de famille parmi ceux-ci pouvaient espérer un jour ou l'autre obtenir un titre et faire partie de la parade.

Pendant l'époque coloniale ces arts du spectacle joueront un rôle de premier plan pour la survie du royaume parmi les spectateurs coloniaux sur place. Presque tous les administrateurs et la grande majorité des visiteurs de passage se laissent éblouir par les spectacles et les danses de la cour, non seulement lors des occasions de funérailles royales ou princières, et celles de la succession, mais aussi lors des représentations beaucoup plus fréquentes de somptueux ballets narratifs de type *itul*. Ces spectacles traduisent la puissance du pouvoir qui s'exhibe non seulement par la majesté des pas de danse réservés au roi et aux notables, par les chansons de louanges et les rythmes de la musique, par les masques exhibés et la richesse des costumes et des bijoux, mais aussi directement par la pléthore des emblèmes politiques et par leurs nuances qui groupent une foule de statuts hiérarchiques complémentaires ensemble, tout en les différenciant en même temps.

Les spectateurs étrangers prennent plaisir à les décrire mais ce qu'ils voient façonne inconsciemment leurs idées de la civilisation et de l'état kuba.³⁹ Ces représentations mentales ont été décisives lorsque l'administration coloniale s'évertue de mettre sur pied un régime spécial d'administration indirecte qui conservera le royaume pendant toute l'ère coloniale. Les inventeurs de ce régime, le ministre des colonies Franck et le commissaire de district Achten, ne citent que leurs opinions politiques libérales pour justifier leurs actions, mais leur notion d'administration indirecte présuppose une haute opinion des capacités du gouvernement de ce royaume, une opinion qui fut en partie formée par les grands spectacles vus à la capitale.⁴⁰ Même en 1954 l'influence du sentiment qu'une qualité artistique exceptionnelle garantit la qualité du gouvernement royal sera encore tel qu'on nommera un diplômé en histoire de l'art comme conseiller administratif du roi. Hasard? Pas tout à fait je crois.

Après l'indépendance on n'organisa que peu de spectacles avant le décès du roi Mbop Mabinc maKyeen en 1969 et la succession de Kwet aMbwek III en 1970-1971. Ces cérémonies firent un grand effet sur les invités, y inclus le gouverneur de la province. Le nouveau roi tira immédiatement avantage de cette situation et organisa par la suite de nombreuses représentations de ballets et autres danses à la capitale ou à Mweka. En outre il se fit fabriquer un costume de voyage folklorique qu'il affubla dans diverses réunions politiques en dehors du royaume et qui le distingua du premier coup d'oeil de tous ses congénères et lui

confère le halo d'une légitimité traditionnelle incontestée.⁴¹ Mais comme la production des spectacles de la cour exigeait toujours que les spectateurs kuba portent tous les atours traditionnels, la majorité des jeunes ne pouvaient plus y assister par manque de costume dès environ 1980.⁴² Du coup il se sentaient exclus non seulement des spectacles de la cour, mais aussi d'une participation aux affaires du royaume.

Les objets d'art et la survie du royaume

La découverte et la collection d'objets d'art, de masques et de tissus par les premiers étrangers n'eut d'abord aucun effet direct sur la situation politique. Le don par le roi d'un couteau remarquable au missionnaire Sheppard en 1892 scella l'amitié entre eux mais son effet ne dura que jusqu'au décès de ce roi en 1896.⁴³ Par contre le don par son fils Mishaamilyeeng d'une épée officielle renommée, chef-d'oeuvre de la ferronnerie, à l'occasion de sa fuite chez Sheppard après la mort de son père, eut des effets beaucoup plus durables, Elle scella une alliance politique entre la mission presbytérienne américaine (APCM) et ce prétendant au trône, alliance qui envenimera les relations entre la monarchie kuba et cette mission pendant plus de vingt ans, soit de 1896 à 1920.⁴⁴

L'afflux d'objets chez les antiquaires et dans les musées en Europe et aux Etats Unis leur donna rapidement une valeur marchande dont les colons sur place furent pleinement conscients.⁴⁵ Dès la fondation du poste de Luebo en 1886 un véritable commerce en textiles surtout mais aussi en objets sculptés, se développa à Luebo et leur fabrication devint rapidement l'industrie principale de plusieurs villages des environs. C'est ainsi que les organisateurs de l'exposition de 1897 pouvaient disposer de plusieurs centaines de pièces d'étoffes, probablement toutes récoltés en 1896.⁴⁶ En 1887 le financier Thys visite Luebo et en ramène des tissus, des poteries, et des objets en bois. De retour en Belgique il daigne déclarer du bout des lèvres que "malgré leur caractère primitif, [ils] n'en présentent pas moins un côté artistique intéressant". En avril 1891 on est fort loin de cette attitude blasée. Lapsley décrit la rage du collectionneur qui saisit les Européens nouvellement arrivés à Luebo pour se procurer armes, tissus, nattes et paniers ce qui l'incite d'ailleurs à esquisser

l'industrie des tissus de raphia dans un village des environs.⁴⁷ Un bon exemple de la concurrence acharnée entre collectionneurs, pleinement conscients de la valeur marchande de ces objets, sera la tentative en 1905 d'un agent de la compagnie du Kasai, concessionnaire de la récolte du caoutchouc, d'empêcher Frobenius de récolter des objets dans 'sa' région.⁴⁸ Dans ce contexte tout cadeau fait par des Kuba à un des étrangers d'outre-mer acquiert une valeur précise, mais ce fait ne joue encore aucun rôle dans la décision du gouverneur général Wahis en 1905 de maintenir le royaume "pour le moment".⁴⁹

En automne 1908 avec l'arrivée de Torday tout changera. Si sa fameuse liste de 121 rois n'est que le résultat d'une comédie d'erreurs, les dons de quatre *ndop* sont réels. Ces dons furent le résultat de négociations prolongées avec le roi et avec ses conseillers.⁵⁰ Il est évident aujourd'hui que le roi fut amené à céder les statues à contre-cœur parce qu'il avait un besoin concret et urgent de l'appui de Torday auprès de l'état, en partie pour contrebalancer la pression exercée sur lui par la compagnie du Kasai pour produire plus de caoutchouc, mais surtout pour se défendre contre les accusations diverses et presque continuelles de la mission presbytérienne. Encore l'année précédente un agent de l'état l'avait brièvement détenu suite à une calomnie de la mission et, pendant son séjour même, Torday dut démentir une nouvelle accusation des missionnaires que le roi préparait un soulèvement imminent. En même temps et au même moment le roi devait aussi se défendre contre l'accusation du consul anglais qu'il avait commis des atrocités pour augmenter la récolte du caoutchouc, accusations qui provenaient des mêmes missionnaires.⁵¹ Avant son voyage chez les Kuba Torday avait été d'abord un agent de l'état et ensuite employé de la compagnie du Kasai. Il était donc un interlocuteur valable pour le roi. De plus, étant sur place, il put tranquilliser les autorités et faciliter une alliance durable entre le roi et l'administration, souhaitée d'ailleurs par les deux parties. On peut même se demander si Kot aPe avait pensé que le don d'un *ndop* à un émissaire du British Museum pourrait servir de contrepoids en Angleterre aux accusations lancées contre lui. Quoiqu'il en soit, il ne prévoyait certainement pas l'effet sensationnel que ses statues allaient créer en Europe. Sept mois plus tard (1909) le don d'un autre *ndop* ancien au ministre des colonies Renkin renforça son alliance avec l'état et lui assura une protection efficace au cœur même de l'administration coloniale.⁵²

Ces expériences persuadèrent ce roi et ses successeurs immédiats qu'une politique appuyée par des cadeaux de *ndop* de grande valeur pouvait aider à résoudre des questions très importantes de façon satisfaisante. Même si le détail des transactions de 1916 avec le commissaire de district et de 1927 avec le gouverneur nous échappent il y eut certainement des *quid pro quo* politiques. Quant à l'administrateur Blondeau il reçut son *ndop* vers 1920 en contrepartie de 'divers services', et on cite la fourniture de poudre de chasse dont la vente était sévèrement restreinte et contrôlée.⁵³ Je soupçonne cependant que les "divers services" se réfèrent en premier lieu au règlement de la succession royale en 1919-1920. L'appui de Blondeau à la candidature de Kwet Mabinca maKyeen, malgré l'état paralytique de celui-ci, fut probablement décisif. Dix ans plus tard Beeldens obtint son *ndop* également "pour services rendus".⁵⁴ Tous ces récipiendaires étaient conscients de la valeur monétaire considérable d'un cadeau pareil et, par ailleurs, ils ont tous, y compris le ministre Renkin, gardés ces cadeaux pour eux. Cette politique continua à l'époque du roi suivant, Bop Mabiinc maKyeen, mais avec des dons de répliques de *ndop* d'une valeur bien plus réduite. Ainsi en février 1946 le roi commanda trois répliques bon marché de *ndop* au sculpteur royal pour le commissaire de district.⁵⁵

Il en alla de même à un niveau moins exalté pour les dons d'objets courants tels que masques, boîtes et textiles dispensés par les rois à des visiteurs et à des agents de la territoriale. Car ces objets étaient toujours fort prisés en Europe. La réputation de l'art kuba y atteignit sans doute son zenith avec la déclaration de Henri Clouzot et André Level dans leur brochure *L'Art du Congo belge* de 1921: "L'art bushongo demeure, en tous pays noirs, sans rival" et elle ne déclina que très lentement par la suite.⁵⁶ Encore en 1954 par exemples deux géographes affirment que

l'art Bakuba est aujourd'hui de réputation universelle: les effigies royales de bois sculpté sont particulièrement connues ainsi que les tissus de raphia brodés (velours du Kasai)... Il s'agit en tous cas de l'activité artistique la plus poussée et la plus originale de l'Afrique centrale.⁵⁷

Comme les cadeaux faits pendant toute l'époque coloniale avaient une valeur commerciale on pourrait donc interpréter ces cadeaux comme des pots-de-vin. Pourtant il faut tenir compte également de la culture du don et contre-don kuba

ou le contre-don doit être plus somptueux que le don pour démontrer la supériorité du roi et ou les dons aident à établir des liens de patronage. Ainsi en 1923 un journaliste et un géographe de passage, deux personnages de peu d'importance politique pour les Kuba, furent étonnés de la générosité extraordinaire des contre-dons qu'ils reçurent.⁵⁸

Entretemps la fabrication et la vente de petits objets de bois et de tissus prit encore de l'ampleur tout au long de la période entre 1923 et 1940 avec le développement des réseaux de transport de la colonie. Au cours des années trente les premiers artistes et amateurs d'art étrangers vinrent visiter la capitale. Dix ans plus tard les prix des pièces anciennes "authentiques" étaient suffisamment élevés pour attirer les premiers antiquaires européens sur place tandis que la demande pour des objets de type "souvenir" augmenta au point qu'une coopérative locale apparut en 1954 afin de sauvegarder les prix et de maintenir la qualité du produit offert. Ceci était aussi le but d'une école d'art ouverte à la capitale en 1956, dirigée par Jules Lyeen, le sculpteur officiel du roi. Enfin peu avant 1960 un Bushong ouvrit une boutique d'art à Kinshasa, tandis que plusieurs jeunes sculpteurs allèrent colporter leurs produits à Lubumbashi. Petit à petit ces activités devinrent une source de revenus non négligeables pour un nombre croissant de gens à la capitale et le long du rail.

N'empêche qu'au premier abord, le rôle de ce commerce d'objets d'art dans la survie du royaume semble assez mince. Certes ces arts étaient une réclame indirecte pour la réputation du royaume en Europe et ailleurs. Mais n'est-ce pas un lien fort ténu pour en déduire une telle conséquence? Non, car aux débuts de l'occupation coloniale ces objets d'art étaient perçus comme preuve que les Kuba formaient un royaume puissant et centralisé qui contribua à l'élaboration du régime d'administration indirecte. Ensuite il faut se rappeler que l'objet d'art devint le gagne-pain d'une partie sans cesse croissante de la population locale et comme celle-ci attribuait le succès de leur commerce à l'attrait de la cour pour leurs clients étrangers ils furent des propagandistes fervents pour cette cour, aussi bien parmi les Congolais que parmi les étrangers.

Après l'indépendance en 1960 la production locale stagna d'abord par manque de clients locaux (étrangers et congolais) mais ne tarit pas tout à fait grâce au colportage d'objets de toute sortes à Kinshasa, à Lubumbashi et bientôt à Lusaka, y compris des types d'objets qui n'avaient jamais été offerts en vente

auparavant. Le réseau commercial des boutiques de Kinshasa survécut également. Ensuite le décès du roi Bop Mabinc maKyeen en 1969 signala le retour en force de commerçants européens peu scrupuleux en quête d'anciennes pièces locales. C'est alors qu'on vola un charme royal fort célèbre, la statue Mutwoom, pour la vendre à Kinshasa, mais le jeune Musée national de Kinshasa réussit à la récupérer et la rendit à la cour kuba.⁵⁹

Le nouveau roi restaura l'ordre, mais de toute évidence n'avait plus les moyens financiers d'antan (salaire, subsides et tributs divers) pour régner. De plus dès 1975 environ l'argent devint rare dans son royaume et les gens en revinrent au troc. Ils ne purent payer leurs tributs qu'en nature et parmi ces paiements se trouvent de nombreux objets d'art.⁶⁰ Presque chaque année entre 1970 et 1981 les agents des Musées Nationaux firent acquisition de belles pièces anciennes. Et comme s'il n'y était pour rien leur directeur, nous apprend vers 1982 que "Le trafic des oeuvres anciennes a pris une telle extension depuis ces quinze dernières années que les vestiges anciens ont pratiquement disparu".⁶¹

La solution de Kwet aMbweky III sera de devenir marchand d'art et de battre monnaie du renouveau d'intérêt pour l'art kuba suscité par l'acquisition de nombreux objets anciens par les Musées Nationaux, par le catalogue de l'exposition de Paris qui en dérive, et par la publication en 1982 de l'ouvrage de Joseph Cornet sur l'art royal. Un des premiers objets à être vendus à Kinshasa fut précisément le fameux charme Mutwoom. Ensuite, le roi entreprit une série de voyages d'affaires en Europe et aux Etats-Unis pour y vendre au plus offrant ce qui restait des trésors anciens de la cour d'abord et ensuite d'autres pièces anciennes et modernes de bonne facture.⁶² A Mweka il exigea de nouveaux objets comme tribut coutumier et il les écoula en Europe et aux Etats Unis.⁶³ De fil en aiguille il en est arrivé à ouvrir un établissement à Kinshasa avec un website à l'enseigne www.artkuba.com.

A l'époque de Mobutu le commerce d'art joua incontestablement un rôle essentiel dans la survie du royaume et ce de deux façons: en fournissant au roi les moyens de régner et en permettant à de nombreux artistes locaux de survivre grâce à la fabrication et la vente de ce genre d'objets. Aussi quand les soldats de Laurent Kabila voulurent s'emparer du roi en 1997 comme collaborateur du régime ancien, une levée de boucliers générale des habitants de la capitale et des environs força les soldats de se retirer. Quelques années plus tard les habitants

confièrent à un journaliste qu'une des deux raisons pour lesquelles ils avaient défendu leur roi était qu'il avait sauvé l'école d'art, et avec elle le gagne-pain d'une foule de gens.⁶⁴

Les arts, une constante pour la survie d'un royaume immuable?

Les pages précédentes ne laissent, je crois, aucun doute que les arts ont effectivement joué un rôle de premier plan dans la survie du royaume et ce pendant près d'un siècle, et quel siècle! Mais il est aussi manifeste que ni les arts ni le royaume de 2005 ne sont ce qu'ils étaient en 1885 et donc leur rapport mutuel a dû changer également. Les transformations les plus évidentes du royaume sont été une série de refontes institutionnelles dès 1910/1911 voulues aussi bien de la part l'administration coloniale que de la cour kuba. Dans les années dix l'état s'évertua d'éliminer les ingérences politiques des compagnies et des missions dans le royaume. Ensuite une manipulation d'envergure en 1919-1921 produisit d'abord une administration véritablement indirecte pendant les années vingt, ensuite un contrôle plus direct de l'administration territoriale au niveau des tribunaux et des finances pendant les années trente, et enfin à la reprise après 1945 des fonctions administratives les plus importantes par les bureaux de la province du Kasai. Malgré cette centralisation le système d'administration indirecte fut encore une fois reconduit en 1950-1951 mais en subissant de nouveau quelques adaptations importantes à la réalité du jour.

Après l'indépendance le royaume manqua de disparaître pendant les troubles des années soixante mais le roi réussit à reprendre l'initiative. A partir de 1965 il parvint à complètement dominer l'administration officielle du royaume et à écarter toutes les institutions qui limitaient son influence. Après sa mort le régime Mobutu instaura une nouvelle administration très indirecte à partir de 1970. Mais ce fut cependant une administration de plus en plus discréditée aux yeux des habitants de Mweka qui virent d'abord que quelques institutions importantes étaient en voie de disparition: la capitale ne fut pas reconstruite après la mort de Mbop Mabiinc maKyeen et son premier ministre (*kikaam*) qui exerçait un contrôle réel sur le roi avait été totalement écarté par ce dernier dès avant 1980.⁶⁵ Le pouvoir se trouva concentré entre les mains du roi au détriment de ses conseils. Le résultat a été que bien qu'aujourd'hui le roi

règne toujours et qu'il existe toujours une façade administrative coutumière, et un territoire, le royaume a perdu toute importance pour la majorité de ses habitants à cause de l'impotence relative de son organisation judiciaire, le naufrage de son autorité morale et son incapacité d'aider la jeunesse à survivre. Cependant nominalement il survit toujours.

Malgré les apparences le royaume kuba n'est donc pas resté immuable, et c'est avec raison que le vieillard Nyimilong Mwaan, qui avait bien connu les conditions existantes vers 1900, observait en 1953: "Après un certain temps la vérité des vieux récits changea: ce qui était faux devint vrai". Mbopey Albert de Jean, un de mes jeunes collaborateurs des années 1950 lui fit écho après l'accession du roi actuel en 1970:

Les traditions que vous avez connues ne sont pas celles mises en pratique aujourd'hui. Aujourd'hui, personne ne connaît à fond l'histoire kuba et les cérémonies ne sont plus uniformes, hélas!⁶⁶

Quant aux arts il est évident qu'eux aussi ont beaucoup changés depuis 1885. En ce qui concerne les spectacles les contrastes sautent aux yeux pour celui qui scrute l'abondante documentation photographique de 1908, des années 1950's et des 1970's. Les arts décoratifs et à la sculpture se sont eux aussi continuellement mis au goût du jour. On en trouve la trace dans l'histoire des textiles, aussi bien dans les changements de la qualité de leur fabrication (tissage, teinturerie, broderies, standardisations de motifs) que dans le choix d'une succession de différents motifs favoris surtout avec la découverte vers 1980 d'un "art abstrait kuba" du décor de certains types de textiles. En sculpture on le voit dans l'évolution des techniques de fabrication (patine, finissage, proportions, décor, matières premières) et dans celles des types d'objets créés (nombre d'objets de type différents, changements de taille, fabrication de répliques d'oeuvres anciennes). Tout cela suit l'évolution du marché international qui influence même le goût du beau des kuba sur place. Quoiqu'une histoire détaillée de ces arts au 20^{me} siècle reste toujours à écrire, la part du marché de l'art dans les changements survenus est d'ores et déjà évidente.

A l'évolution du royaume et des arts correspond évidemment aussi une évolution de leur rapport mutuel. Avant 1885 le rôle politique des spectacles se réduisit exclusivement à obtenir le soutien d'un public local: les sujets du roi.

Ensuite les spectacles s'adressèrent aussi aux étrangers et, peut-être vers 1910 mais certainement après 1920, ils visent plus les agents de l'administration coloniale que les sujets du roi. C'est par leurs effets sur les décideurs coloniaux que les spectacles fournissent un soutien réel à la survie du royaume de 1910 à 1960. Mais dès le moment de l'indépendance ils perdent leur attrait pour les congolais, administrateurs compris, qui tendent à n'y voir que des manifestations folkloriques. Mais les cérémonies de la succession royale en 1969 et 1970 impressionnèrent fortement aussi bien les agents de l'administration que les intellectuels congolais et renouvelèrent la réputation de ces spectacles. Dès lors les arts du spectacle ont regagné de l'importance surtout que l'heure de l'authenticité avait sonnée. Le nouveau roi les utilisa pour s'attacher le public non-kuba politiquement important aussi bien congolais que celui d'outre-mer, alors même que les spectacles perdirent graduellement leur influence sur la majorité des habitants locaux.

Quant aux objets d'art leur public est surtout local avant 1885, mais aussi déjà en partie étranger grâce à un commerce florissant d'objets de prestige avec les populations environnantes. Après 1885 ces objets donnèrent une preuve concrète de la haute qualité de la civilisation kuba aux yeux d'une clientèle de coloniaux locaux aussi bien en Europe et en Amérique du Nord parmi lesquels beaucoup devinrent des supporters ardents du royaume. En même temps le don de *ndop* et d'autres objets précieux permirent aux rois d'obtenir une protection directe au plus haut niveau de la colonie (ministère des colonies et royauté belge). Cette situation dura jusqu'en 1960. Après 1930 s'y ajouta la propagande d'artistes locaux dont le gagne-pain dépendait du prestige du royaume. Après l'indépendance l'utilité principale des objets d'art pour la survie du royaume provint de leur valeur monétaire surtout de la vente d'objets à des clients d'outre-mer, à des expatriés et même à quelques intellectuels congolais. Indirectement l'estime de cette clientèle aide encore aujourd'hui à maintenir le prestige du royaume à l'étranger comme au Congo.

Dans ce rapport changeant entre le royaume kuba et ses arts que reste-t-il de constant? Surtout la réputation extraordinaire des arts kuba. Déjà faite avant 1900 Torday la portera aux nues en 1908. Ce n'est que vers la fin des années vingt qu'elle commence à décliner par rapport à certains autres arts africains, du

moins en ce qui concerne la sculpture, car l'art de la décoration kuba est devenu encore plus célèbre depuis les années quatre-vingt et perdure toujours.⁶⁷

Les arts kuba sont donc restés célèbres pendant plus d'un siècle et avec eux l'estime que ses admirateurs portent à la cour et au royaume où ils fleurissent. Cependant il est tout aussi indéniable que si ces arts ont contribué à la survie du royaume ils n'en ont été qu'une cause parmi d'autres, même si ce fut une cause de première importance pendant toute l'époque coloniale après 1908-1909. Après une éclipse lors de l'indépendance ils sont redevenus un soutien du royaume à partir de 1970 surtout par leur apport aux finances du royaume mais aussi comme fleuron de l'authenticité de Mobutu. Il appert donc de tout ce qui précède que les arts ont joué un rôle de premier plan dans la survie du royaume même ce fut toujours de concert avec d'autres facteurs.

Jan Vansina

Professeur émérite, University of Wisconsin-Madison.

¹ Pour un bref aperçu de histoire kuba pendant l'époque coloniale voir Vansina Jan, "Du royaume kuba au Territoire des Bakubas", *Etudes congolaises* 12/2 1969:3-54; "Les Kuba et l'administration territoriale de 1919 à 1960", *Culture et Développement*, 6/1, 1972: 275-325; 1990; "Comment l'histoire se construit: la conquête du royaume kuba (1899-1900)", *Civilisations*, 11/2, 1993: 43-49. Voir aussi Claes Josefsson, *Politics of Chaos: Essays on Kuba Myth, Development and Death*, Göteborg 1994. Le royaume a manqué de disparaître mais survécut en 1900, 1905 et 1910. Entre 1921 et 1960 il fut doté d'une administration indirecte. Après l'indépendance sa survie fut menacée plusieurs fois notamment en 1960, 1964, 1985 et 1997. Le roi devint l'administrateur en titre de son territoire en 1970, membre du bureau politique du Zaïre à partir de 1980 et ensuite sénateur à vie.

² Quoique Lobo Bundwoong Bope, *Afrikanische Gesellschaft im Wandel: Soziale Mobilität und Landflucht am Beispiel der Region Mweka in Zaire*, Frankfurt 1991: 178 constata que le royaume avait perdu toutes ses compétences et ses fonctions et n'avait plus de raison d'être. Presque toutes les personnes plus âgées regrettaient sa disparition. Malgré cela le royaume existait toujours en 2004. Voir Erik Raspoet, *Bwana Kitoko en de koning van de Bakuba*, Antwerpen/Amsterdam 2005.

³ Wauters Joseph, *Le Congo au travail*, Bruxelles, 1924: 126. 132 (collection d'articles parus en 1923 dans le journal socialiste *Le Peuple*).

⁴ Voir surtout les contributions de Schildkrout et Keim, Binkley et Darish, et de John Mack dans Schildkrout Enid and Keim Curtis A. eds., *The Scramble for Art in Central Africa*, New York 1998.

⁵ Hermann von Wissmann *et al.*, *Im Innern Afrikas*. Leipzig, 1891: 236. Pour l'identité de Caxavala voir Beatrix Heintze, *Afrikanische Pioniere*, Frankfurt 2002:70.

⁶ Porto António, da Silva, "Novas Jornadas nas sertões africanos", *Boletim da Sociedade de geografia de Lisboa*, 6a (1885/6): 441-540; von Wissmann, *Im Innern Afrikas*, Leipzig 1888: 203-67. Wolf (258) parle déjà de lien avec la civilisation pharaonique.

⁷ David Binkley et Patricia Darish, "Enlightened but in darkness." Interpretations of Kuba art and culture at the turn of the twentieth century", Enid Schildkrout et Keim Curtis eds., *The Scramble for Art in Central Africa*, Cambridge 1998: 39-40.

⁸ William Sheppard, "Into the Heart of Africa", *Southern Workman*, Dec 1893: 183-87; Il pensait que "leur civilisation leur venait peut-être des Egyptiens ou que les Egyptiens obtinrent la leur des Bakuba (!)". Pour Sheppard voir Binkley et Darish, "Enlightened but in darkness": 37-62. Mais la capitale n'impressionne pas Ghislain de Macar, qui n'y fut pas bien reçu : "Chez les Bakubas", *Le Congo illustré*, 4, 1895: 172-74.

⁹ En 1900 le commerçant Alfons Vermeulen, *De Pioniersdagen van Chikongo*, Amsterdam n.d. [1933]198, 200-04, 222, 275, 277 s'était lié d'amitié avec Bop, un jeune sculpteur et forgeron de Bongaam et le considérait apparemment comme un artiste de grand talent. Entretemps en Europe Leo Frobenius serait le premier à avoir appelé certains objets ethnographiques des oeuvres d'art en 1895. Voir Michel Leiris et Solange de Lange, *Afrique noire: La création plastique*, Paris 1967: 5. Dans ses *Die Masken und Geheimbünde Afrikas*, Halle 1898, Frobenius traite aussi de masques kuba vus dès les années 1890 sur le marché de Hambourg. Pour le commerce en objets d'art voir les contributions dans Schildkrout et Curtis, *The Scramble for Art* et surtout dans l'introduction des éditeurs. Ils estiment (p.23) que de c.1880 à 1914 environ 70,000 à 100,000 objets furent acquis par des occidentaux au Congo. Déjà en 1891 un décret royal ordonnait aux agents de l'état de conserver pour l'état tous les objets des arts et métiers confisqués pendant leurs opérations.

¹⁰ Communication personnelle de M.V. Viaene.

¹¹ Ch. Liebrechts, Th.Masui, *Guide de la section de l'état indépendant du Congo à l'exposition de Bruxelles-Tervueren en 1897*, Bruxelles 1897: 4, 6, 8, 187, 192-96.

¹² *Contra* le déni de Johannes Fabian "Curios and Curiosity: Notes on reading Torday and Frobenius": 99 dans l'ouvrage de Schildkrout et Keim qui ne repose que sur une interprétation fort superficielle et limitée. Voir notamment dans Leo Frobenius, *Im Schatten des Kongostaates*, Berlin 1907 les légendes pour les huit illustrations des p. 231-241 les qualifient de "Oeuvres maîtresses de l'art kuba. Emil Torday, *Les Bushongo*, Bruxelles 1910: 202 intitule une grande section (202-27) de son ouvrage "art". Dans leur introduction (p. 32-33) Schildkrout et Curtis attribuent uniquement à Torday le mérite d'avoir été le premier à intituler ces objets 'art'.

¹³ Leo Frobenius, *Kulturgeschichte Afrikas*, Zurich 1954²:14-15; Torday, *Les Bushongo*: 13, 60.

¹⁴ Muela Ngalamulume Nkongolo, *Le Campus Martyr: Lubumbashi: 11-12 mai 1990*, Paris 2000: 46-47. Il est frappant de voir citer le roi kuba d'un ton approuvateur alors que cet ouvrage est une dénonciation de Mobutu et que le roi faisait parti de son bureau politique!

¹⁵ Pour le rôle fondamental que ces portraits ont joué dans l'appréciation de l'art kuba en Europe voir Schildkrout et Keim "Objects and Agendas": 25 [premiers objets jugés être de l'art et

première preuve d'une civilisation vraiment autochtone en Afrique], Binkley et Darish "Interprétations" 51-53, 56-57 [apogée de l'art kuba; ils dominent et biaisent toutes les appréciations des arts kuba]; Mack, "Kuba Art" 70-74.

¹⁶ *Les Bushongo* 17-37 (liste de rois) et 27, 35, 36, et planches en couleur pour les statues.

¹⁷ Hildegard Klein, Leo Frobenius: *Ethnographische Notizen aus den Jahren 1905 und 1906*, II Wiesbaden 1987:7-11. Son informateur était un fils de roi. Pour toute cette section voir Jan Vansina, "Kuba Chronology Revisited", *Paideuma* 21, 1975:134-150.

¹⁸ Cette liste est entachée d'erreurs causées surtout par des malentendus causés par la traduction. On y trouve des rois 'premièrement', 'ensuite', des doublets du même nom orthographié de façon différente, des noms de lieu, des noms de personnages qui ne furent jamais roi, et même un nom d'oiseau! Pour l'impression faite, voir par exemple Chalux, *Un an au Congo belge*, Bruxelles 1925: 245 (124^e roi).

¹⁹ L. Achten, *Over de Geschiedenis der Bakuba*, Congo, 1929 I:189-205.

²⁰ Par exemple la journaliste J. Wannyn, *Une blanche parmi les noirs*, Bruxelles 1938: 49 et mention des statues p.56.

²¹ Encore en 1959 INFORCONGO, *Le Congo belge*, Bruxelles, vol 1: 71-72 et vol 2: 31-32 la donne toujours en long et en large! Par après elle sera l'inspiration pour un roman du cinéaste Emile Degelin *De koning van de Bakuba of zwarte Bijbel* [*Le roi des bakuba ou la bible noire*], Amsterdam 1997 dont les données non fictives se rapportent à 1988. Elle fera également une impression suffisante sur Erik Raspoet pour lui suggérer de contraster le roi Baudouin et le roi kuba et de visiter ce dernier dans son royaume en 2004. Erik Raspoet, *Bwana Kitoko en de Koning van de Bakuba: Een vorstelijke ontmoeting op de evenaar* [*Bwana Kitoko et le roi des Bakuba: Une rencontre royale sur l'Equateur*] Antwerpen 2005: 11.

²² Cette liste de 120+ noms est la 'Bible noire' de Degelin, *De Koning*. J'ai encore entendu le roi actuel citer le chiffre de 125 rois en 2002/2003 dans une interview à la radio Afrique numéro un.

²³ J. Cornet, *Art royal kuba*, Milan 1982: 11-12, 23; Tshimanga wa Tshibangu, *Histoire du Zaïre*, Lubumbashi 1976: 18 nous dit "La famille royale a totalisée cent vingt rois" ce qui est à peu près le chiffre de Torday; Ndaywel è Nziem, Isidore, *Histoire générale du Congo*, Paris 1998, 2nd édition: 114 cite le début de liste courte mais donne 92 noms de Torday en note; Il complète p.125 par trois listes courtes; Gondola, Ch. Didier, *The History of Congo*, Westport 2002, vi note 500 A.D. The Kuba people are unified under the leadership of a mythical king known as "Woot" ce qui présuppose la liste de Torday mais p. 43 il parle de "The Kuba Kingdom, which emerged on the Sankuru River in the seventeenth century" ce qui implique plutôt la liste courte. Chez Tshilemalema Mukenge, *Culture and Customs of the Congo*, Westport 2002: *Chronology* on lit 500 "Formation of the group that later founded the Kuba kingdom" et p.13 "The Kingdom of the Kuba was founded in the sixteenth century...".

²⁴ Cornet, *Art royal*, 49-124 en fit une étude détaillée; voir aussi Belepe Bope Mabintch "Les oeuvres plastiques africaines comme documents d'histoire: Le cas des statues royales ndop des kuba du Zaïre", *Africa Tervuren*, 27, 1981:9-17.

²⁵ Mack "Kuba Art": 70-71; Binkley and Darish, "Interpretations": ill. 53.

²⁶ Cornet, *Art royal*: 51; Knauer Christian, *Biographie belge d'Outre-mer*, VI: 580-82. Ce *ndop* est aujourd'hui au musée national du Danemark. Voir la notice du musée.

²⁷ Cornet, *Art royal*: 51, 110-15. Je pense qu'elle fut sculptée bien après 1887 car ses proportions se rapprochent beaucoup plus du canon Européen.

²⁸ Cornet, *Art royal*: 51, 83-85,106. La statue de Marcel Blondeau fut donnée entre fin 1918 et 1924, donc au début du règne de Kot Mabinc maKyeen.

²⁹ F. Olbrechts, *Les arts plastiques du Congo belge*, Bruxelles 1959: 55; Lettre de Raymond. Beeldens du 19 octobre 1983 (collection Vansina). Acquisition début 1934, fabrication environ une dizaine d'années auparavant.

³⁰ Lettre du 11 mars 1983 de Albert Maesen à Ms C. Kennedy (collection Vansina), mentionne une statue de 1937 donnée par le roi, ainsi qu'une autre statue achetée à Nsheng entre 1933-1935 (collection R. Reisdorff) et probablement de la main de Bitete. La date de la réplique de *ndop* mais avec l'ajoute d'une pipe illustrée dans Edward Living, *Across the Congo: The Story of Norden's Pioneer Journey in 1923*, Londres 1962: p.80 est inconnue mais de facture assez ancienne. Daterait-elle de 1923?

³¹ Olbrechts, *Les arts*, 54-59 et surtout planche XIII fig 63. 64 pour les photographies de cette exposition.

³² Elle est la première de la série arts (vers 1950) des timbres postes du Congo Belge, et du Ruanda-Urundi. Après son indépendance le Burundi en reproduit une en grand format.

³³ Pour Zagourski (1929-1937) et surtout pour Elisofon (1947) voir C. Geary, "The Artistic Kuba", *In and out of Focus: Images of Central Africa*, Washington 2002: 97-102. Deux courts-métrages avaient été filmés en 1937 par une équipe de New York pour le compte de la mission presbytérienne chez les Kuba. Voir aussi les documentaires d'André Cauvin, ainsi que par exemple son portefeuille de photographies en couleur dans *The Belgian Congo From Wilderness to Civilization*, New York 1955 (Official Belgian Tourist Bureau) translated by Jan Hasbrouck from *Les Beaux-Arts*.

³⁴ La coopérative officielle des sculpteurs fut créée pour éviter une chute désastreuse des prix. (BMK, Lettre du 18-12-1954 de R. Schillings: Papiers Hymans, Memorial Library, University of Wisconsin), et notes personnelles. Jules Lyeen en faisait partie. L'école d'art naquit sur initiative de la mission catholique, mais ne sera agréée officiellement qu'après 1971. Photo de Jules Lyeen par Cauvin dans *The Belgian Congo...4*.

³⁵ Raspoet, *Bwana kitoko*: 155

³⁶ Cornet, *Art royal*: 78, 114-21. A juste titre Maesen doute de l'authenticité de ce *ndop*.

³⁷ Cornet, *Art royal*: 78, 121-23.

³⁸ Darish et Binkley, "Interpretation" 44-47 soulignent à quel point le costume était perçu comme indicateur du degré de civilisation.

³⁹ Jacques Crokaert, *Boula-Matari*, Bruxelles 1929: 37-39 donne non seulement un spécimen de description de ce genre, mais atteste aussi que la reine Elisabeth "sembla prendre à cette fête exotique un plaisir extrême" (p.38). Deux photos qu'elle prit à cette occasion furent publiées dans L.Franck, *Le Congo Belge*, Bruxelles 1930, vol.1: opp. 136.

⁴⁰ Opinion officielle dans "Le voyage de M. Franck", *Mouvement géographique*, 1920: 521 déclaration de presse du 29 septembre 1920); *Rapports aux chambres: 1927*, Bruxelles 1928: 59 (le texte provient de L Achten).

⁴¹ Photo en couleur: "Dialogue congolais à Bruxelles réussi. Le chef traditionnel congolais Nymi Likenge Kwete [sic] siégeait hier en grande tenue au palais Egmont à Bruxelles..." *De Standaard* 18 janvier 2002.

⁴² J. Cornet, "The *itul* Celebration of the Kuba, *African Arts*, XIII, 1980: 28-33, 92; Raspoet, *Bwana Kitoko*: 137-38. Pour les costumes obligatoires requis de la population de la capitale Lobo, *Afrikanische Geselleschaft* 126. Vers 1985 le prix de ces costumes était devenu inaccessibles pour la plupart des jeunes.

⁴³ Le couteau est illustré dans Binkley et Darish "Interprétation": 50 et en couleur David Binkley ed., *A Taste for the Beautiful Zairian Art from the Hampton University Museum*, Hampton Va. 1993: 60 ill. 27.

⁴⁴ Illustration et annotation dans Colleen Kriger, *Pride of Men*, 181-83 et en couleur dans Binkley, *A Taste*: 61 ill. 28a.

⁴⁵ Toutes les contributions à Schildkrout et Keim, *The Scramble for Art in Central Africa*, qui traitent des Kuba relèvent ce côté commercial.

⁴⁶ Ch. Liebrechts et Th. Masui, *Guide*: 8.

⁴⁷ Cpn Thys, *Etat Indépendant du Congo. Au Congo et au Kasai*, Bruxelles 1888: 28; S. Lapsley, *Life and Letters of Samuel Norvell Lapsley*, Richmond Va, 1893: 79 pour la rage des collectionneurs et 81 pour la fabrication des tissus.

⁴⁸ Frobenius, *Im Schatten*: 202-04. Frobenius était tout aussi conscient qu'Oeyen de la valeur marchande des objets qu'il récoltait.

⁴⁹ Jules Marchal, *E.D. Morel contre Léopold II. L'Histoire du Congo 1900-1910*, Paris 1996: II, 225. Ordre de Wahis du 22 juin 1905 qu'il fallait maintenir le roi au pouvoir afin d'éviter de perdre le contrôle de la situation comme cela avait été le cas avec Lupaka des Tetela.

⁵⁰ Emil Torday, *On the Trail of the Bushongo*, Philadelphia 1925: 148-50 décrit les négociations. Il fit grand cas du prestige du British Museum, Le journal de M.W. Hilton Simpson, vol 5 des 26 septembre, 3 octobre et 6 octobre, donnent quelques détails des négociations. Finalement la statue de Shyáám aMbulangoong leur fut remise un soir par le traducteur du roi presque subrepticement. Les circonstances politiques (meurtre d'un missionnaire) décrites par Torday dans l'ouvrage cité ne sont pas exactes car ce meurtre avait eut lieu un an avant l'arrivée de Torday. Dans ses *Causeries congolaises*, Bruxelles 1925: 143-46, il mentionne plutôt la rumeur d'un soulèvement imminent du roi qu'il pouvait nier avec autorité.

⁵¹ Daisy Martens, *A History of European Penetration and African Reaction in the Kasai Region of Zaïre*, Vancouver (doctorat Université de Colombie britannique) 1980: 369, 373, 378, 380, 428 n. 99, fn 17/. La situation politique locale de 1905 à 1909 est fort fluide et compliquée. Les acteurs étrangers principaux étaient l'administration locale, la compagnie concessionnaire et l'APCM tous impliqués dans une lutte acharnée entre eux et tous dangereux pour le royaume. L'APCM jouissait

du soutien des consuls anglais, et de l'association de Morel. Elle correspondait aussi directement avec le ministère des affaires étrangères des Etats Unis.

⁵² Les lettres du comte Fernand de Grunne au commissaire de district (26 avril 1909) et ses instructions pour le roi kuba (25 mars 1909), archives du district du Kasai (copie collection Vansina) prouvent le succès total de cette diplomatie. Un missionnaire local se plaint encore en 1952 de cette haute protection. Voir P. Denolf "Arme Bakuba", *Kongo-Overzee*, 18 (4), 1952: 338.

⁵³ Cornet, *Art royal*: 51.

⁵⁴ Selon Raymond Beeldens, 19 octobre 1983: "Il me l'a offert, avec beaucoup de discrétion et comme une insigne faveur en signe de reconnaissance pour ma contribution à la solution de ses problèmes politiques au sein de sa Chefferie, alors que j'étais Administrateur [ad intérim], Chef du Territoire des Bakuba, à Mweka." Même déclaration dans une autre lettre du 15 mars 1971. Mais il est aussi possible qu'il ait acheté la statue au roi et que sa déclaration de 'don' devait simplement rehausser la valeur financière de sa pièce. Le fait qu'il acquit deux statues pointe dans cette direction. De toute façon trois ans plus tard, en 1937, un autre administrateur acheta une pièce moderne mais de bonne facture, qui fut donnée au Musée de Tervuren en 1982 (lettre de Albert Maesen du 11 mars 1983).

⁵⁵ Joseph Cornet, "Enquêtes chez les Bakuba", *Quaderni Poro*, 3, 1982: 41. Quinze jours après la commande il paya 50 frs par statue à son sculpteur mais ce ne fut peut-être qu'une avance sur le prix et le prix en Europe était certainement bien plus élevé.

⁵⁶ Chalux, *Un an*: 236-37. Alfons Vermeulen, *De Pioniersdagen*, 275 probablement publié en 1933 parle encore des Kuba comme "peut-être les plus grands artistes de toute l'Afrique centrale".

⁵⁷ H. Nicolaï, J. Jacques, *La transformation des paysages congolais par le chemin de fer: l'exemple du B.C.K.*, Bruxelles 1954: 78 et de conclure au paragraphe suivant "Le peuple Bakuba a mis au point une civilisation raffinée et traditionaliste" avant de reprendre quelques informations de Torday. En 1959 encore INFORCONGO, *Le Congo Belge*, I: 72 reprend les mêmes clichés.

⁵⁸ Chalux, *Un an*: 245; Hermann Norden, *Fresh Tracks in the Belgian Congo*, Boston 1924: 240, 243-44, 249-50. Encore en 1947 don d'un masque à Elisofon -Geary, *Artistic Kuba*, 1902.

⁵⁹ Laurent Miko mi Lyeen Yemaam, *Initiation à la vie secrète des Bakuba: Pouvoirs et guérisons (Zaire)*, n.d., n.l. (après 1982-avant 1997): 62 (première version: 30).

⁶⁰ Encore en 2004 selon Raspoet, *Bwana Kitoko*: 132.

⁶¹ Joseph Cornet, *Sura Dji: visages et racines du Zaïre*, Paris 1982: 79. Pour la datation des acquisitions voir les côtes données 80-94. Cet ouvrage était le catalogue d'une exposition au musée des Arts décoratifs. Mais voir aussi J. Cornet, "Enquêtes": 44-45.

⁶² C'est ainsi qu'en 1988 une exposition à Graz sera consacrée aux textiles de la cour de Mbop Mabinc maKyeen. Ploier Mag. Helmut, *Textilkunst der Bakuba, Sammlung Konzett, ehemalicher Besitz des Königs Nyimi Kuba - Zaïre*, Graz 1988.

⁶³ William F. Phipps, *William Sheppard. Congo's African American Livingstone*, Louisville, 2002: 205 nous apprend que le roi actuel s'arrangea pour vendre des centaines de pièces de tissus et de masques "de l'entrepôt royal" dans les magasins de Hampton (Virginia) et environs.

⁶⁴ Raspoet, *Bwana Kitoko*: 123, 134-35.

⁶⁵ Cornet, *Enquêtes*: 46-47; Lobo Bundwoong Bope, *Afrikanische Gesellschaft*, 178-79, 186, 189-91. L'enquête du jeune sociologue local Lobo date de 1985. Il pensait vers 1991 que le royaume s'était presque totalement dissous dans le tissu social et politique général du Congo. Mais les événements depuis 1997 montrent bien qu'il survit toujours ...

⁶⁶ Jan Vansina, *Geschiedenis van de Kuba*, Tervuren 1963: 27; Lettre de Albert de Jean Mbopey du 16 mars 1971.

⁶⁷ Par exemple encore en été 2007 une exposition de textiles kuba abstraits a Leiden.

BOMÓNGÓ

The notion of *Bomóngó*, the Supreme Being by the Móngó (RDC)

Résumé

Dans la vie de tous les jours, les Móngó, habitant la Province de l'Equateur dans la République Démocratique du Congo, n'utilisent pas souvent le nom officiel de Dieu : Njakomba. Ils préfèrent utiliser le nom Bomóngó, 'le propriétaire'. Par exemple en cas de maladie sérieuse, ils disent : 'Le malade vivra si le Propriétaire le veut.' Dans le texte, on analyse d'abord la signification des termes de 'propriété' et 'propriétaire', à l'aide de plusieurs proverbes, fables et autres textes traditionnels. Puis l'auteur arrive à dégager la signification et les sentiments cachés dans le nom Bomóngó, 'le Propriétaire' par excellence qui ne s'est pas borné à insister sur ses droits mais qui prend plutôt soin de sa propriété avec une attention presque maternelle.

Mots-clés : Njakomba; Bomóngó; Móngó ;Dieu.

Abstract

In daily life the Móngó people who live in the Equator Province of the Democratic Republic of Congo, do not often use the official name of God, Njakomba. They prefer to use the name Bomóngó, the Owner. For example, when someone is seriously ill, people will say: 'The patient will live if the Owner allows it'. In the following text, the meaning of the words ownership and owner is studied first with the help of proverbs, fables and other traditional information. After that analysis the author indicates the meaning and the hidden feelings of the word Bomóngó, the great Owner, who does not insist on his rights but who looks after his possession with nearly maternal care.

Keywords: Njakomba; Bomóngó; Móngó ;Dieu.

Introduction

The Móngɔ who live in the Equator Province of the Democratic Republic of Congo have several names for the Supreme Being: *Njakomba*, *Iándá*, *Kofi* and *Mombiándá*. Besides those proper names, one finds also a few appellations and attributes of God.

The Móngɔ do not use frequently the proper name of God in daily life nor in their proverbs. Sometimes one may be inclined to think that they, like the Jews of the Bible, fear to use the name of God in public. They prefer to use the appellation *Bomóngó* i.e. *the owner*. In this connection they also use the term *nkóló*, lord.

I arrive at the significance of the word *Bomóngó*, the Owner, by induction. I present and analyse first the notions of property and proprietor so as to arrive at both the ideal as at the practical image of the human owner. I do this by means of a number of proverbs, fables and other traditional information. The ideal image of the human owner helps us to understand what it means when the Móngɔ call God the *Bomóngó*, the Owner by excellence.

The word *Prov.* means proverbs and refers to my edition of '*Proverbes Móngɔ de Basankusu*' (2005-2006), being published also in *Annales Aequatoria* 26(2005)243-436.



Content

Chapter I: Right of ownership

- A. Clan property
- B. Private property
- C. Strangers and slaves

Chapter II: Who can call himself an owner?

Introductory remarks

- A. The clan is the owner
- B. A private person can be an owner
- C. Others in nature can be owners

Chapter III: Everything has an owner

Chapter IV: Respect for the owner

- A. The owner's right should be respected
- B. Do not lack respect for the owner
- C. Return what one has borrowed

Chapter V: The proprietor and his property

- A. Good care
- B. It's good to let the owner manage his own property
- C. The owner should be humble and modest about his property
- D. The owner is free to organise his property as he likes
- E. Though the owner can do with his property as he likes

Chapter VI: The owner in the court fables

- A. Three people disputing the ownership of a field
- B. The owner of the meat
- C. Three men
- D. The elder, the healer, the driver and the owner of the spyglasses
- E. Two invalids
- F. The tree

Chapter VII: God is the Bomóngó, the Owner

- A. The creator
- B. God, the holder of life
- C. The Owner plans it all
- D. The Owner cares about his possessions
- E. The Owner is omniscient

Chapter VIII: God is more of an Owner than we are

Chapter I: Right of ownership

Concerning the right of ownership the Móngɔ distinguish two things: on the one hand clan property which comprises common land and dowry and on the other hand individual ownership.

A. Clan property

The rightful clan ownership finds its origin in the ancestors who were and still are the rightful owners of the land. The people living along the rivers sing a song in which they beg their ancestor to discover the presence of a dangerous crocodile in the waters of the clan. In that song they call the ancestor 'the owner of the village' and the 'owner of the river'. In the same trend of thought children of those that inhabit the forest sometimes sing that song in the moonlight:

Cantor: **ĩsól'ísola**: the discoverer of what is hidden.

All: **wôísólé**: take it out and show it.

Cantor: **bomóng'ônanga**: Owner of the place.

All: **wôísólé**: take it out and show it.

Cantor: **bomóngó ntando**: Owner of the river.

All: **wôísólé**: take it out and show it.

It is the ancestors who conquered the land, who occupied it for the very first time by halting there their migration. They left these lands to their offspring. The land belongs therefore to all the clan members: those who died, the present and the future ones.

The territory is a common ground in its entirety; the occupied grounds only give right to usufruct. Some people for instance are the owners of a palm plantation, but the grounds and soil on which those plantations find themselves continue to belong to the community. Therefore the soil is not for sale. In the name of the clan the chief and his counsel manage the property. They are the ones who intervene when there are quarrels between families about the use of the forest. They also can allow strangers who installed themselves in the village to use a part of the forest.

Common property is called *nsako* or *isangá*.

B. Private property

Though the Móngɔ do not know private real property (estate), they do know and defend strongly the right to private property.

a. First of all, as we noted, they know the individual's right to the use and the usufruct of the soil. One cannot rob him of his compound and of the forest which the ancestors bequeathed to him. But the individual's ownership ceases when he no longer makes use of his legacy or estate.

b. Among the exclusive and individual rights of a person one counts plants and trees which have been sown, planted or which have grown spontaneously. These include palm trees, banana plants and fruit trees. They belong exclusively to the one who has planted or discovered them as long as he has marked them with a distinctive sign. The same holds good for trees which produce caterpillars. One obtains those individual rights by one's labour, by inheritance, succession, gift or purchase.

One often sees a *bofolé* tree (*Pachylobus edulis*) when bearing fruits, having dry banana leaves tied to its stem or to one of its branches. The individual stealing those fruits will dry up the way the banana leaves dried up. The owner is clearly protecting his property! Hands off, please! The message is very clear and for all to see.

The following proverbs show that within the clan ownership, *individual ownership* certainly exists.

1. Áfɔ̀ngé ô baáj'ákísó bǎotswá nsé (Prov. 7):

'Do not say: "Our wives have gone fishing".'

It won't do to say our wives have gone fishing, when yours stayed at home. You will benefit from that fishing expedition only, if you have a wife, a relative or a good friend among those women.

2. Ibóngo nsako, wêngy'ônt'ôkéé wáto (Prov. 1281):

'The harbour is in common, but each person has his own dugout.'

3. Elongá nsako, nyam'onto l'onto (Prov. 1092):

'The hunt is communal, but the animal caught belongs to a specific person.'

4. Jámbú líká bolíko wáe l'ɔ̀somyákí (Prov. 1607):

'If there are fibres of palm nuts on the rack, it means that someone has put them there.'

Everything has its owner.

5. Lília lífósámbe bamóngó líkó (Prov.1758):

'Ponds are not without owners'. Even what is far away in the forest has an owner.

6. Linkó lífólómwa ô bomóng'ál'ekó (Prov.1769):

'Even a ripe banana which tumbles down has an owner.'

When you see a very ripe bunch of bananas, you may be inclined to think that it doesn't have an owner. But there is an owner! An abandoned terrain could give the same impression. However, according to customary law, there is always an owner.

7. Lióta ntáongáká l'okún'áotake (Prov.1782):

'You do not have a child, even if your younger sister has given birth.'

In order to have offspring, it does not suffice that your sister has given birth.

8. Lonkãas'ále wãe tolelo tolelo (Prov.1897):

'The *lonkãasó* fruit has inside several compartments.'

Within communal ownership, there are individual rights.

9. Loulú isangá, liómbo bont'onto (Prov.1924):

'A house is communal, but everyone has his paved corner to put his bed.'

In a house inhabited by several couples, each pair has its own sleeping corner. Though things are shared, there are also private possessions.

10. Mbw'étaomé liokó ntáaté nkóló (Prov.1990):

'When a dog has not killed an otter yet, it doesn't have a boss.'

The dog which scours for food the whole day, gives the impression that it does not have a boss. However, the moment it kills an animal, the owner presents himself at once to claim the game. Notwithstanding the appearances to the contrary, each object has an owner.

11. Nsomb'ik'ótsó la nkómb'â nkómbó (Prov. 2334):

'The wild pigs at night have each a name.'

Each thing has an owner. Each game belongs to the one who caught it.

12. Tosangí nyangó l'omóngó nyangó (Prov. 2827):

'We are of the same mother, but there is the proper child of that mother.'

People can say that a certain thing belongs to them; however, if you have a close look at it, then you'll see that it really belongs to one person only. But, out of solidarity, the whole family can make use of it.

We need to add that the apparently absolute *individual ownership is mitigated by the duty of solidarity* towards members of one's family. People say: '*Bón'áf'óã bont'ómáko*': 'a child does not belong to a single person'. This means that in theory any villager can send a child on an errand or ask him to lend a helping hand.

This system, however, does not work if the elderly person is stingy and does not reward the services rendered as the following proverbs attest:

1. Lóó l'íma, lokolo la 'okendo (Prov. 1910):

'If your hand is stingy, your leg will be on the road.'

You will have to do the errands yourself!

2. Mpaka l'ima, bóna l'ofejá (Prov. 2016):
'If the old man is stingy, the child is disobedient.'

3. Mpak'ěfá l'inkún'ákol'isúngy'omóngó (Prov. 2028):
'An elderly, childless man has to look for fire himself.'

4. Waékélé òa yím'āoganganda l'óna (Prov. 2870):
'A selfish mother has to look after the baby herself.'
When you like others to assist you, don't be stingy!

c. It is striking to hear people use the ordinary name for an inhabitant of the village as *bomóng'ésé* or *bomóng'ólá*, i.e. the owner of the village! This shows that the Móngɔ are very much aware of the fact that they are the owners of the place which they inhabit, not in a provisional way but in a definitive and legal manner. Mr. Muller affirms: 'The right to hereditary accession, to paternity and to private property is the distinctive sign of a free person, although a person is only someone inside his own group' (page 18).

C. Strangers and slaves

The *bomóng'ólá* is the opposite of two categories of persons who have no right to real estate. They are the *strangers and the slaves*, because they just happen to be there, they have no roots in the place. That's why they cannot take initiatives or commandeer the *bamóng'ésé*. That is why people say:

1. Bofaya l'ololé ô fiñ (Prov. 433):
'The visitor and the fool are alike.'
Neither of the two has any responsibility within the community.

2. Bofaya ntéáká litsíma línímol'íṣ towawa (Prov. 447):
'A visitor does not know the ponds where they do away with the insects (spirits).'
A visitor does not know the secrets of the local tradition.

3. Bofaya ntéáká tɔnkóko ts'ěkeji (Prov. 448):
'A stranger does not know the sources of the streams.'
A stranger should respect the customs and the traditions of the village of his host.

4. Bofaya ntsúláká mpao, áféy'ókonda (Prov. 449):
'The visitor never initiates a hunt, because he does not know the forest.'
A visitor should not take initiatives, because he is ignorant of the local customs.

5. Bomóng'ólá ntátombák'óleka (Prov. 634):

'A village man will not marry a fool.'

The village people know one another, whilst a stranger may easily be misled.

6. Mbólók'éy'ofay'áféy'élek'ólelá (Prov. 1952):

'A visiting antelope does not know where the path is.'

A visitor cannot take the place of his host by ordering people around, because he does not know the situation. The inhabitant of the place should guide the stranger.

Though strangers and slaves have no legal rights to estate property, they do have a right to hospitality and a humane treatment as attest the following proverbs:

1. Batáomák'òkwála la nk'èts'á nsé (Prov. 287):

'One does not kill a slave without giving him or her fish-heads.'

Every human being should be treated in a dignified manner. Another explanation is that nobody can work without reward.

2. Batúólák'ésakó bomwa jèi. (Prov. 346):

'One does not exchange news with a stinking mouth.'

The exchange of news is quite a ritual; before the exchange, the visitor receives some food and drink. One has to receive the visitor well.

3. Bofaya nd'òtókó, áfa jála (Prov. 436):

'A visitor is like ash and not like charcoal.'

Look well after your visitor; do not be stingy; do not be upset, because he will be gone in a few days' time. The visitor namely is light like the ashes which disappear with the wind, whilst the inhabitants are like the charcoal that stays.

4. Bofaya nd'òtumbá, báyókíme nsósó (Prov. 437):

'When a visitor has arrived, people run after a chicken.'

Usually, when a visitor arrives, people present him with a chicken and bananas.

5. Bofaya ntákendák'á lisála nd'ókongɔ (Prov. 442):

'A visitor does not walk with his field on his back.'

One has to receive and feed a visitor well. One day, you too will be a visitor.

6. Bofaya ntáléké, bomóng'èsé ntááta. (Prov. 443):

'If the visitor has nothing to eat, that means that his host has nothing himself.'

People have the obligation to receive the visitor well.

7. Bofaya ntáomák'ítókó (Prov. 445):

'The visitor does not wear out the mat.'

After a short stay, the visitor moves on and leaves behind the mat which he received for sleeping purposes. That is why one should welcome the visitor with open arms.

8. Ōsúk'ofaya, ōsúk'otéma (Prov. 2702):
'If you invite a visitor, you invite his belly.'
If you have a visitor, don't forget to feed him.

Chapter II: Who can call himself an owner?

Introductory remarks

As indicated already one does not become the owner of something in any devious way. The following proverbs underline this thought:

1. Batáátáká bóna l'efɛɔ (Prov. 252):
'One does not obtain a child by rocking it'.
A child belongs to its parents, though one may have it in one's custody for many years and the child knows it.

2. Batálék'élékela l'ón'óa linsámbá, nkulol'ón'ɔyókend'â nyangó (Prov. 277):
'One cannot eat an animal's embryo because of an illegitimate child. The child clings to its mother like the insect *nkulola* clings to an animal'.
A man needs to bear a son by his own wife before being allowed to eat the embryo of an animal. An illegitimate child is not good enough for this purpose. One needs to observe all the traditional rules and regulations.

3. Batáswélák'â mbóts'žna (Prov. 301):
'One does not dispute a child with its parents'.
A child knows who its parents are. You will not fool it!

4. Emí yŭw'ònt'žnéni ndóla, ndól'íkámí móng'ònt'òtswáky'okonda (Prov. 1113):
'I, a short person, cannot pluck the *ndóla* fruits. However, I spotted them and myself went to the forest; therefore, they are mine.'
If someone goes into the forest and spots fruits, he becomes the owner. Others can only claim a share for picking them. The same holds good for a woman who spots a python; she probably appeals to men to kill it, but she remains the owner. These are customary rules determining which person can call himself the owner.

5. Iláká ntójkáká l'elío (Prov. 1376):
'One does not obtain a corpse by streaks of charcoal.'
One does not become responsible for a burial by the fact that one has put on a lot of charcoal powder. Officially, there is a certain person in the family in charge. That person is directly or indirectly a family member of the deceased. The same holds good for any object. One must have certain rights which are recognised as such in order to be able to call oneself the owner.

6. Kólókóló ntátómbéláká kalakala (Prov. 1667):
'Old debts do not take away older ones'.
A debt does not disappear by a lapse of time. A debt is a debt and has to be paid.

7. Nyama námbólá lofik'ekila (Prov. 2459):

'An animal found and the liver forbidden?'

If one has not killed or picked up an animal, one cannot claim the right to the liver. You should never claim what does not belong to you.

8. Nyama nteólá, ófaólá lofiko (Prov. 2465):

'To finish off an animal does not give the right to the liver.'

If someone has wounded an animal in such a way that someone else can kill it, then the first person has the right of ownership and a right to the liver. One has to observe the juridical customary laws.

9. Wáné ntátómbák'ékótó, ilák'áfójá l'elío (Prov. 2891):

'The sun does not carry off the hide (which people put out to dry). One does not obtain the responsibility of a burial by putting on a great amount of charcoal dust.'

Tradition determines who is responsible at a certain occasion.

A. The clan is the owner

The person who has inherited the family possessions is called the '*bomóngó lióko*', literally the owner of the compounds. He is the one who takes the place of the ancestors, he is in charge. When the clan members come together to judge a dispute, they sometimes sing the following song to indicate the one who is in charge, because the problems are addressed to him. He is also called the *bɔɔngi* (the rich man), because he is keeping the wealth of the clan.

Solo: **Bomóngó lióko liné ná?**

Who is the owner of the compounds?

All: **Bɔɔngi**

The rich man.

Solo: **Ísó túola bomóngó lióko liné ná?**

We ask who is the owner of the compounds?

All: **Bɔɔngi**

The rich man.

Solo: **Bɔɔngi w'ómóngó liók'ale nkó?**

Where is the rich man, the owner of the compounds?

All: **Bɔɔngi**

The rich man.

At the question where is the owner, the man in charge of the clan comes to the fore and raises his hand in order to show that he is the one in charge. He takes the place of the ancestors.

B. A private person can be an owner

A number of proverbs and riddles shed some light as to the person who has a right to call himself an owner.

a. One becomes an owner by succession or inheritance.

Some proverbs underline this thought:

1. Batásómbáká mpónd'iki nd'étsím'ëa nyangó (Prov. 297):

'One does not buy the *mpóndé* fish coming from the fishpond of one's mother.'

What belongs to the mother belongs also to her children.

2. Isé ntákótá ngonda, bón'áfaókot'emámbó (Prov. 1539):

'If the father has not felled a forest, the son will not be able to cut down a *bomámbó* tree.'

If one cuts down a part of a forest, *bemámbó* trees come up first.

a. Every parent ensures the future of his children.

b. If it were not for one's father, one would not be what one is today.

c. One inherits from one's parents.

3. Lokámbá lökí nyangó ntásaka, bóna ntálék'ótsá (Prov. 1827):

'Of the *lokámbá* fish, which the mother did not catch, her child does not eat the head'.

Children profit and inherit from the work of their parents and relatives.

4. 'Mpaósómb'iyókó nd'élóng'ëká ngóya (Prov. 2052):

'I will not buy the cassava from my mother's pond'.

What belongs to my mother belongs to me also.

Two Riddles express the same idea:

1. Botámbá séé, lisuki tela?

The answer is: **Is'áowá, ósulunganaka 'nk'óna.**

The tree is cut and the shoots stand up?

When the father dies, the son succeeds him.

2. Wéng'áék'áéké ?

The reply is: **Bakalanganya bákí fafá la ngóya otsíkáká.**

The *wéngé* tree, full of thorns?

The old things which dad and mum have left us.

Conclusions

The sons and daughters of the deceased are the only ones to have the right to claim their property. Most often the daughters receive the domestic animals, i.e. the goats and the chickens. These animals are given to their husbands as part of the dowry. Concerning the other possessions, like the estate, house and furniture, it is the eldest son who inherits most of it, though his siblings are not excluded. It is the estate which is often the object of a testament in order to prevent any contestation when dividing the inheritance. The testament directives are rigorously executed, because people fear the vengeance of the deceased. (E. Müller, *Le Droit de Propriété chez les M'ongɔ-Bokóté*, p.57).

b. One becomes an owner by one's work.

In order to live well, one needs to work. By one's work one receives food and one is able to buy things. One becomes an owner. Many proverbs underline and encourage this thought:

1. Āotóm̄ba nkélél' l'óól' ā jiko (Prov. 71):

'He has taken over the palm plantation, because the owner cannot climb.'

If the owner is incapacitated, others profit from the occasion and take over or in other cases industrious people win whilst the lazy ones lose.

2. Baáná bǎ nyongo, mbítsĩ y'ómóngó (Prov. 92):

'When a person has promised to pay for the drinks, the sediments are for him.'

If someone has acquired an object, he has a right to it.

3. Bomóng'ékúté 'nk'ont'ōfujis'ōnkésá (Prov. 621):

'The leftovers belong to the early riser.'

"It is the early bird that picks the worm."

If you want to succeed in life, you have to work hard.

4. Eóto ô likata (Prov. 1143):

'Your friend is your hand.'

a. If you want to live a decent life, use your hands i.e. work hard.

b. We should live like the hand and the human person; the hand does not forget to give to the person what it received from him or her, namely life.

5. Esúk'éa mbá ònũbaka 'nk'ókembola (Prov. 1185):

'The one who scours the palm plantation will cut the cluster of palm nuts.'

One needs to work in order to feed oneself and one's family.

6. Likák'á mbwá, ɔlɛmbwáké lɔkɛndɔ nkína wífofoman'a wesé (Prov. 1705):

'Leg of the dog, do not tire to walk around; maybe you will meet a bone.'

People are encouraged in this way to go out and work for food.

7. Ōndâs'ɔlɔtsi 'nk'omóngó (Prov. 2616):

'The one who looks for happiness is the person himself.'

One lives without worries, if one works without waiting for handouts. It's by dint of hard work, that one obtains and cherishes things.

8. Ōndóka mpok'ɛɛfé 'nk'ɔnɛmákí (Prov. 2624):

'The one who has pity on the pot is the one who made it.'

If you made something or brought forth a child, you will take care of it far more than anybody else will.

9. Ōndóka mpok'ɛɛfé 'nk'ɔsómákí. (Prov. 2625):

'The one who has pity on the pot is the one who bought it.'

We only love and take care of something which has cost us much. The owner protects his property.

10. Otíkumwa ófaóbáta (Prov. 2717):

'If you do not run, you won't have anything.'

Without effort, one does not succeed. Without effort, one won't obtain anything, one never becomes an owner!

11. Óyale nkól'éa nkóji, éfaókɔjwɛla nsé nd'ílɔmbe (Prov. 2757):

'Even when you are the owner of a crocodile, it will not vomit fish into your house.' One will have food, not by means of fetishes, but by dint of hard work.

The following fable shows us that through work one becomes an owner.

Once upon a time, all the animals gathered and decided to go out hunting together in a communal hunting expedition.

On the agreed day, they went off together into the thick forest. There were very many of them. They constructed some huts and put up some racks. Then they spent the night.

On the first day of the hunt they killed many animals. They smoked the meat and filled many racks.

The next day they decided to set off again. But the elders said: 'the *mbólókó*, the small antelope that is the youngest of us all, should stay behind and guard the camp.' The antelope agreed and stayed behind together with the *lokúlakɔkɔ* bird. That bird would stay up in the trees, because, in case he would spot a thief, he could tell the antelope on the ground.

When all the animals had gone, the antelope heard something like the thumping of a big boat downstream. The *lokúlakɔkɔ* bird, the beater of the tom-tom, saw *Nkúlu* coming and sang:

Nkúlu, with his fishing fences downstream.

Nkúlu called in at the small landing place and asked: 'who is the *bomóngó*, the owner, of this camp?' The small antelope answered: 'I am the owner!' *Nkúlu* said: 'I have come to take all the meat in this camp.' The big guy did not even wait for the answer of the small antelope and started scolding all the animals: 'Drop dead, all of you! I have come to take your meat. Why don't you all drop dead?' He gave the antelope a battering, took all the meat and the cooking utensils. The antelope cried his eyes out. The *lokúlakəkə* beat the tom-tom and sent this message to the hunters:

You, who have gone hunting, listen to me!
On the old tom-tom
Nkúlu in the forest, the victor of the rain
On the old tom-tom
the antelope lost the fight
On the old tom-tom.

When *Nkúlu* heard the *lokúlakəkə*'s tom-tom, he rapidly pushed his dugout onto the river and headed downstream. The hunters came back later only to find that all the meat on the racks had disappeared and that the poor antelope was as good as dead to the world. All the same they reproached him, saying: 'you, stupid fool! How could you give all that meat to *Nkúlu*!' The antelope answered: 'Stop calling me stupid. *Nkúlu* gave me a terrible beating so that I could not care anymore whether he took all the meat or not! Please, appoint someone else to guard the camp and then we'll see what happens.'

Next day, they all took off again but left the lemur to guard the camp. They had hardly left, when *Nkúlu* turned up again. He asked: 'who is the owner of the camp?' The *lokúlakəkə* sang as it did before, but the lemur hid itself saying: 'I want to kill *Nkúlu*, but his arm is like a tree trunk, his finger as big as a human leg and he has a head crowned with his hair standing up straight! How could I ever attack this creature?' He took to his heels. The *lokúlakəkə* called the hunters on his usual tom-tom. *Nkúlu* took again all the meat and disappeared. The hunters came back and didn't find any meat anymore.

The following day the hunters set off to hunt again leaving the leopard behind. Not much later *Nkúlu* reappeared on the scene and asked: 'To whom belongs this camp?' The leopard said: 'this camp belongs to me, the leopard!' *Nkúlu* said: 'I have come to take all your meat.' The leopard said: 'you want to take this meat. Does it belong to you?' *Nkúlu* said: 'If you don't give me the meat, I'll give you a thrashing!' The leopard said: 'As you like, let's have a fight!' They went for each other. The leopard wanted to claw *Nkúlu* with his nails but *Nkúlu* got hold of him and threw him down in one mighty sweep of one of his powerful arms and beat him up terribly. The *lokúlakəkə* beat his tom-tom:

You who have gone hunting, listen to me!
On the old tom-tom.
Nkúlu in the forest, the victor of the rain
On the old tom-tom.
The leopard lost the fight.
On the old tom-tom.

Nkúlu immediately took all the meat from the racks, jumped into his dugout and sped off. The hunters came back with a new supply of fresh meat, but did not find a trace of their stored meat. They reproached the leopard severely of cowardice. They smoked the new supply and put it on the racks. Then the elephant said: 'tomorrow I'll stay here in the camp!' The tortoise objected and said: 'No, I do not want you to be on duty! I had better stay behind, so that you'll find all the meat intact.' But the other animals answered: 'the leopard did not manage to overpower *Nkúlu*. How could you ever subdue the fellow? Are you completely stupid?' The following day they all went hunting and the elephant stayed behind. He heard the noise of *Nkúlu*'s coming. The latter addressed himself to the elephant and asked: 'Who is the owner of this camp?' The elephant answered: 'This camp is mine!' *Nkúlu* said: 'you, elephant, what are you doing here?' He answered: 'I am guarding the meat that's in the camp! My relatives have gone hunting!' The elephant observed in the meantime that *Nkúlu* was very big indeed. He did not dare to face him; he took to his heels and appealed to the *lokúlakəkə* to beat the tom-tom and warn the hunters. The *lokúlakəkə* beat his tom-tom and all the hunters came back from the forest. They found that the elephant had fled and that *Nkúlu* had taken their meat. The tortoise presented herself and did not mince her words and said: 'Do you see your stupidity? You said that the elephant would kill *Nkúlu*. Now, where is your meat? Tomorrow is my turn. I'll be on duty!'

Next day, they all went off hunting and the tortoise stayed behind with the *lokúlakəkə*. Next thing they heard was a thudding noise coming from downstream. The tortoise took some palm nuts and put them down on the beech. When *Nkúlu* called in at the landing stage, he asked: 'whose nuts are they?' The tortoise answered: 'they are mine. I left them there!' *Nkúlu* said: 'My younger sister, I thank you very much!' He took the palm nuts and ate them. The tortoise took other delicious palm nuts and placed them on a log near the fire. Others, however, she put just at the edge of her shell. *Nkúlu* entered the house in order to take the meat from the racks when he saw the palm nuts on top of the log. He asked: 'tortoise, why don't you give me those nice palm nuts?' The tortoise said: 'Just help yourself.' He took them. Then he said: 'tortoise, why don't you give me the beautiful fruits in your shell?' The tortoise answered: 'that's fine for me, help yourself!' But when he took those palm nuts also, the tortoise jammed him in between her two shells. She pushed *Nkúlu* who fell into the trench which she had dug beforehand. She immediately asked the *lokúlakəkə* to beat the tom-tom which he did in this way:

*You, who went hunting, listen to me.
On the old tom-tom.
The forest tortoise, the victor of the rain.
On the old tom-tom.
Nkúlu in the forest lost the battle.
On the old tom-tom.*

Straightaway, all the hunters returned to the camp and found *Nkúlu* tied up with cords at the tortoise's home. They killed the thug, cut him up and made two portions: one for the tortoise, the other one for the hunters. They said: 'We have been saved! The tortoise has liberated us!' They praised her on account of her astuteness.

C. Others in nature can be owners

a. *The ogre as the owner of the forest.*

In a number of fables people refer to the owner of the forest. When one asks the elders: 'but who is the owner of the forest?', the answer is nearly always: 'the *elóko*' (plural *bilóko*), 'the ogre.'

The *bilóko* are strange creatures. They are not animals neither spirits. They are kind of human beings but then of an inferior kind of quality, wild in character, living far away in the thick of the forest. They appear to be extremely strong, big in size and like monsters. On account of their brutal force they are considered to be the owners of the forest. Do not play around with them. They need to be respected and obeyed, otherwise they strike and kill.

In some fables men sometimes ask their permission and intervention so as to be able to refuse some food to their spouses and vice versa. Here two examples:

1. 'A man and his wife went into the forest to set snares and catch animals. When they arrived, they made a provisional hut. When night fell, they went to bed. In the morning, the husband started to set his snares. He set twenty five of them. When night came, they went to bed and slept. In the morning the husband went to inspect his snares. He found a wild pig. He took it and brought it to his wife. She prepared the meat. When the meat was ready, she wanted to start eating the meal. But the husband asked her: "Do you want to eat of it? Wait till I ask first the opinion of the owner of the forest". He started singing: "Owner of the forest, owner of the forest, my spouse, can she eat this meat"? The owner of the forest answered him: "She is not permitted to eat; she is not permitted to eat! Otherwise you won't catch any more animals!"

The poor lady only ate dry cassava whilst her husband stuffed himself with meat. The same story repeated itself every day. The wife became very thin.

One day she went off to draw some water. On the way she hears someone cough. It happened to be *Ingólóngóló*. He asked her: "please, clean my scabies and wipe the dirt out of my eyes so that I show you a brook full of fish. You can then go and bail it out." The lady complied and then *Ingólóngóló* showed her the stream. The woman did not wait and started bailing out and she caught a big quantity of fish.

She went back to their camp and prepared the fish. However, she refused to give her husband any of the fish. He did not catch any more game and felt very hungry.

Being very unhappy with the situation he decided to kill his wife. He executed his plan. He broke up the camp and returned to the village, but the spirit of the poor woman followed him right up to the village and sang his name as the murderer. When her relatives heard of her death, they decided to kill the husband. When they had killed him, their anger was appeased.'

The hunter's wife did not dare to eat the wild pig on account of the interdict pronounced by the *owner of the forest*. She did not dare because one should not joke with the ogres!

2. One day a husband and his wife went hunting in the forest. When they had arrived, they installed themselves. Next morning the husband constructed a hunting fence and dug fifty pits. The day after he went to inspect the holes and killed a boar and a *bofalá* antelope. He carried the animals to his wife and they cut up the meat. Part of it they ate, part of it they smoked.

Two days later the husband went again to inspect his pits and he killed a *lisókó* antelope. He picked it up and took it to his wife. They cut up the meat, ate part of it and smoked part of it. Every morning the man killed some animals and took them to his wife.

One day the husband went to inspect the fence around the pits. He started at the first pit but did not find any animal. When he had finished tracing half the fence, he met a forest creature called Nailsnails. (One knows this is an ogre). This creature said: "my friend, I have come from the far end and I did not find an animal. You have come from the other side and have not much either. But I see you have got a wild pig. Let us share!" The owner of the fence said: "Look, I am the owner of the fence and how come that you tell me to share this animal with you?" Nailsnails said: "You are the owner of the fence, but I am the owner of the forest. Nobody should come here. Share the animal!"

The owner of the fence took the animal, cut up the meat and made two equal portions. Both of them went off with his meat. Every day, it was the same story. Every day the husband took only parts of the animal killed to his wife.

One day when he came home with his portion of meat, his wife looked at him and said: "My husband, in the beginning you brought me whole animals but these days I only see portions of meat. Could you explain this to me? Where is the person with whom you share your animals?" The husband did not hide anything and explained to her what had happened. But his wife did not believe him and said: "No, I don't believe what you are telling me. Those portions you are giving to your lover over there in the forest. You are deceiving me! Tomorrow morning we are going there together so that I can see with my own eyes the person with whom you share all that meat!" The husband agreed and they went to sleep.

Very early in the morning they rose and went to inspect the fence. When they arrived at the fence, they looked at the first pits and did not find anything. When they came to the middle where they used to meet, they turned the corner and there they met Nailsnails.

When the wife saw Nailsnails, she fainted. Nailsnails approached and touched her, she came to and Nailsnails got hold of her and said: "My friend, look, I have come from the far end of the fence. I haven't found any animal. You have come from the other side also empty-handed. But look, this is meat; let us cut her up."

The husband said: "But this is my wife! How can we cut her up?" Nailsnails said: "No, we have to cut her up so that I can eat her liver!" The husband said: "No, no, stop it! You won't touch her. You had rather eat me, but you won't eat her." Nailsnails said: "Let us call my brother, the Lung-eater, so that he judges this case."

They called Lung-eater. When he arrived, he said: "You two present each your case." After hearing their cases, Lung-eater said: "Kill this woman so that I can eat her lungs." The husband said: "That's rubbish, I won't have it. My wife won't die." They called the eyes-eater. He came. They presented their cases. Eyes-eater said: "Kill her; I want to eat her eyes!" The husband said: "Nothing of it! You won't touch my wife!" They called the heart-eater. He came and they spoke as they did before. Heart-eater said: "Kill the lady; I want to eat her heart."

They called the whole band of ogres and they all had the same answer. Then they decided to call their big boss called man-eater. He came and each presented his case. He said: "You bind the husband with cords, take the wife and cut her throat." The young ones got hold of the husband. Others took the wife and threw her down so as to cut her throat. But the man-eater said: "Hold it a minute; let's call the tortoise so that he can see how we cut the meat." They let go of the wife and called the tortoise. When he arrived, he said: "Why do you, people, call me?" They said: "Don't you see this animal? We called you so that you can see how we cut it up." The tortoise answered: "Right, but is this not a woman?" "Yes, indeed." "But is this meat not tasty and juicy?" They all laughed! The tortoise said: "I see that you are well aware which meat I usually eat. Take good care so that my wife *Bolúmbú* cooks her with palm oil sauce. And you, youngsters, stop laughing, because I still have an empty stomach." They picked up a knife to cut up the woman. But the tortoise with all his guile said: "Hold it!" The butcher lowered his knife. The tortoise asked them: "Did you wash this animal?" "No", they said. The tortoise said: "Take this basket and go and draw water, bring it so that you first wash this person and only then eat her." One of them took the basket and went to a pond. He dipped the basket into the pond and pulled it out again and again and again, but it did not hold any water. He called a friend who also tried to draw water. Nothing doing! Again, no water! They called another one who tried his level best, but no water. They all went down to the pond, dipped the basket into the water, but they did not succeed in drawing water. In the meantime, the tortoise liberated the husband and his wife and let them go. He too disappeared into the forest.

When you see that women don't eat tortoises, it is because they remember the one that saved them.' (From E. Bokáa, Mbalá-Belondó).

Ogres are recognised to be the *owners of the forest*. The husband did not even discuss or object to this point.

Ogres as owners put up conditions for anyone to profit from their abode, i.e. to share with them equally.

Ogres being fierce creatures don't meet any resistance. For man the only way out is deceit, guile and craft.

b. The crocodile is the owner of the river.

Just like the ogre is considered the owner of the forest on account of his brutal force, for the same reason the crocodile is considered the owner of the river.

The river people believe that the chief of their clan transforms himself into a crocodile after his death so that he can protect the clan members who earn their living on the river.

During the rite *nkembi* river people recognise the power of the crocodile to give them plenty of fish. The person who has the traditional power in the clan puts a vertical trace of white chalk on his forehead, on his arms, legs and chest. This person called *bɔkɔlɔ* will be recognised by the crocodile because of the vertical trace of white chalk. The chalk on the arms, legs and chest is to embellish the body of the *bɔkɔlɔ*; the body of the crocodile also is of an exceptional beauty. The crocodile himself has the same trace on his front. The *bɔkɔlɔ* will throw pieces of dog meat into the river in order to placate the crocodile and beseech it to liberate lots of fish.

The following is a *fable* which explains how the crocodile became the *owner of the river*:

'One day the fishes and the animals engaged one another in battle. During the combat the animals captured a lot of fish. Only the electric fish was not caught, because that day he happened to travel.

When he came back, his friends told him: "You are strolling around whilst the animals are busy exterminating your village." And indeed, in the village he found the big fish like the *nkamba*, *nyumi* and *likɔji* in chains. The electric fish then encouraged his friends to take up arms by saying: "Excuse me that I was not here when the animals came to attack us. You all come and let us attack them". The fish asked him: "How can we who are decimated pitch battle against them?" He answered: "Don't be afraid, I have a big gun."

They pitched battle and the electric fish brought out his gun and started firing. He overcame everybody. He electrocuted them and even liberated the fish that were made prisoners. And our hero even captured some animals which he put in the river to become their slaves. These are the crocodile, the monitor lizard, the alligator and the caiman.

As the crocodile became a prisoner of the fish, he seethed with anger. He said: 'Neither fish nor animal will pass the spot where I find myself. I have become *the owner of the river*. I won't be anybody's friend. When someone approaches the spot where I find myself, I'll catch him and put him in my underground galleries'.

Since that day the crocodile shows himself lord of all that lives and moves in the water.'

c. The dog being the owner of the fire.

The ancestors discovered fire thanks to the dog. This is the story:

'One day it strikes someone that, whenever his dog feels cold, he goes and lies down at and against the foot of a *bofumbo* tree (*micros coriacea*). The man tells himself: 'This tree must radiate some warmth or heat. There must be more than meets the eye!' He takes two dry pieces of wood of that same tree and rubs them against each other strenuously and continually. His effort is rewarded because a little smoke begins to develop. The man keeps on rubbing with all his might and fans whatever is inside by blowing into it. All of a sudden he sees a small flame. Fire is born! Man has discovered fire thanks to his dog. So, who is the real owner of the fire? That is the dog and he knows it. Whenever he feels cold, he approaches the fireplace and lies down near the fire. And do not chase it from there, because he can become nasty in that case. He is then right to become angry since he is the real owner of the fire!'

d. Bilímá, Spirits, the owners of the forest trees.

1. Before people fell a huge tree for making a dugout, they put onto their whole body white chalk (*εεngɔ*, *yeεngɔ* or *εɔngɔ*) which they take out of a swamp or a stream. White chalk serves to calm down the forest spirits. White is their favourite colour since the chalk is taken from their preferable abode i.e. in swamps and streams.

When the tree falls down, it should fall down correctly; otherwise the wood may split and be of no use to the woodcutters. The spirits may become angry when they notice that people take their tree for no use at all. So things need to be explained. When the woodcutters have made their choice, they put white chalk on their whole body and also on the axes they are going to use. Then they address themselves to the spirits saying that they haven't come to destroy their precious possessions for nothing but that they need the tree in order to make a dugout. They implore the owner of the tree to let it drop in such a way as not to make it split. Only then, after this prayer, they start cutting down the tree!

2. The same procedure is followed when the woodcutters start on the job of cutting a dugout out of the fallen tree. Then also they put on white chalk. Also their tools are rubbed with white chalk. They address their prayers to *the owner of the tree* begging it not to be angry so as to misdirect their small axes. Only after the prayers they start work on the tree. Making a dugout is quite a specialised job, because the boat needs to be well balanced and light.

Without concentration one easily makes a hole in the bottom of the future dugout. This could bring an early end to the whole enterprise.

3. When a son wants to go hunting in the forest, he will go and find his parents in order to receive their blessing. The father will take a piece of white chalk and with it make a few traces on the wrist of his son's right hand. The mother does the same. The father pronounces this blessing: '*swa, kendá nd'òkonda, ótooméle tóma kelá tóle*', i.e. 'we bless you, go into the forest and catch some game so that we may eat.'

By tracing white chalk representing the forest spirits the father recognises their hegemony and ownership of everything that is in the forest.

4. Formerly when a *nkanga* or *bàkòlò* died, he would be buried sitting up, with one arm straight up so that one finger would stick out of the grave. This finger would transmit his charisma and the spirit which inspired him to perform his work.

After the death of a successful hunter, people erect a high pole in the dead man's compound. His fellow hunters then shoot their arrows in the top of the pole order to retain the ability of their dead companion to catch plenty of animals. The power of the *bomóngó* is not to be lost!

Chapter III: Everything has an owner

showed in chapter one that ownership exists, be it communal or individual. Here we want to underline the fact that everything that exists, even far away in the forest, has a rightful owner. The trees, the streams, the ponds, the lakes and the rivers with their islands, the fruit trees in the abandoned village or in the forest between the villages, everything has an owner, either communal or individual. A number of proverbs point this out:

1. Bomóng'élájí batòswéjáká nkélé (Prov. 622):

'There is no discussion possible with the owner of an old settlement about the palm plantation.'

One cannot appropriate anything, not even under the pretext that the place has been lying abandoned for a very long time. No, there is always an owner of the place.

2. Ifulú l'ilé bomóngó lokole (Prov. 1316):

'The ordinary bird and the bird which is the owner of the tree hole.'

Sometimes several birds use consecutively the same hole in a tree, but there is always the one bird which originally made the hole. That one is the owner. Sometimes several people use the same tool, yet there is one person who made it or bought it. That one is the owner.

3. Jámú líká bolíko wáe l'ʒsomyákí (Prov. 1607):

'If there are fibres of palm nuts on the rack, it means that someone has put them there.'
Everything has its owner.

4. Lilia lífósámbe bamóngó líkó (Prov.1758):

'Ponds are not without owners.'
Even what is far away in the forest has an owner.

5. Mbw'étaomé liokó ntááté nkóló (Prov.1990):

'When a dog has not killed an otter yet, it doesn't have a boss.'
The dog which always rummages for food anywhere, gives the impression that it does not have a boss. However, the moment it kills an animal, the owner presents himself to claim the game. Notwithstanding the appearances to the contrary, each object has an owner.

6. Ntákwéké la nkó yumbi. (Prov. 2413):

'The palm nuts do not fall without a cutter.'
The cutter can be a man, a bird or a mouse. There is always someone or something that makes the nuts fall. In the same way, any given thing has an owner.

We may add here the expression '*Tóndókó, bomóngó ngonda*' (Prov. 1500).
'The woodpecker is the owner of the forest.' This woodpecker makes holes in any tree. The proverb refers to people who are courageous or the expert in a certain field.

The content of these proverbs is clear: every object has an owner.
However, there is one thing according to the Móngo that seemingly forms an exception, namely death. They say: '*iwá ifa la nkóló*' meaning 'death has no master' in the sense that everybody is subject to death.
The expert or the leading figure in the dance is called the owner of the dance and is rewarded.

Chapter IV: Respect for the owner and his property

A. *The owner's right should be respected.*

Whenever someone possesses an object, one should not use guile or force to rob him of it. The proprietor is in his right. One should leave him in peace so that he can rejoice over his possession. There is no place for 'the right of the strongest', no place for the law of the jungle. Might does not make right.

1. Batáfónólák'ónǎju lonjiká lókáé (Prov. 262):

'One should not rob the child of his palm nut.'
Respect the right of a child to possess his things.

2. Bomóng'òtúmbá tótáng' ìleka (Prov. 642):
'Do not take the owner of a house for an idiot.'
It takes a man to construct a house. He needs to be courageous and enterprising. We need to respect every human being.

3. Ikóso òátsí kong'èkáé (Prov. 1367):
'The small shin has its copper ring.'
Even children and weak people have their rights.

4. Ikúkút' ìk'ònto tókyáké (Prov. 1371):
'One should not warm up someone else's food.'
The owner will come to claim what he has left behind. One needs to respect the right of ownership.

5. Mbólókó ng'ááta kongá, bómend'áfáḡḡnḡla (Prov. 1955):
'If the *mbólókó* antelope has a copper ring, the *bómendé* antelope cannot take it from him.'
One should not take by trick or by force what belongs to someone else.

6. Nyam'èátak' intuna. (Prov. 2471):
'The animal which the thin little fellow has obtained.'
Even when a very tiny person catches an animal, he has a right to it.

7. Tokótó ng'ááta nyam'èkáé, wòtsíkela. (Prov. 2803):
'If a weak boy has captured an animal, leave it to him.'
Even children and the weak have their rights.

8. Yūw'ònéní ndóla (Prov. 2981):
'It is a short person who has seen the *ndóla* fruits.'
What a young person or a fool has obtained by his own effort belongs to him. One should not take it from him.

B. Do not lack respect for the owner! Though the right to possess is respected in theory, in practice there is a lot of abuse. Certain proverbs express this lack of respect for the proprietor or a lack of respect for the one who did the job and who has a right to be rewarded properly.

1. Āofīm'ekúnjwa lisóngó k'ákaya 'mpá 'nje lóbí (Prov. 35):
'He refused to help the one who stumbled upon the tree stumps and assisted the one who promised to come tomorrow.'
The one who refused to work is remunerated whilst the one that did the job, does not receive anything. Or in another case, someone gives gifts to outsiders, but relatives, who are ever ready to support him, do not get anything at all.

2. Āofim'omóngó lisál'ekokó (Prov. 36):

'He has refused to give to the owner of the field his own sugarcane.'

One should never take things and then refuse to give them back to the rightful owner.

3. Āosekej'omóngó lisála mbálá (Prov. 64):

'He has put a magic charm in someone else's field.'

One should not prevent someone to benefit from his own work or property by using magic or unfair means. Do not take over the driver's seat when not invited to do so.

4. Bāowéj'omóng'ónkóndo njenjě (Prov. 226):

'They made the owner of the fallow land suffer on account of the *njenjě* vegetables.'

Everything that grows on fallow land belongs to the one who had a field there. Instead of profiting from the land, the owner is blamed for all kind of things.

5. Bātwákí nsesé la njala ko bālé ndá litélo la mímbí (Prov. 338):

'Those that went into the forest to look for *nsesé* leaves go hungry, whilst those working on the roof have a good meal.'

The ones with a tough job are not rewarded whilst those with the easy part are well paid.

6. Bofay'ā nkoi āokand'omóng'ótúbá (Prov. 439):

'The visiting leopard has caught the owner of the house.'

Avoid putting up thieves and criminals; otherwise, you will be the first victim.

7. Bomóng'íkúlá āoténa nkói l'akata (Prov. 626):

'The owner of the knife breaks the firewood with her hands.'

Sometimes, one is not in a position to make use of one's own tools, because others have borrowed them and forgotten to return them. The owner has the first right to use his tools!

8. Bomóngó'ísála ntálék'étémbé (Prov. 630):

'The owner of the field should not only eat the stems.'

When one has worked hard, one should profit from one's work.

9. Bomóng'ítúnd'āotsúkala nd'ólelo (Prov. 631):

'The owner of the dust mat sits on the edge.'

The owner is not able to profit from her property or is simply dispossessed.

10. Bomóngó liéké lokal'ā ntúndo (Prov. 635):

'The owner of the lake has his fishing gear at the end.'

Others have taken over the place and have not respected the rights of the owner.

11. Bomóngó ngond'āóyala nd'étate (Prov. 639):

'The owner of the forest has received only a part.'

They have given the owner very little.

12. Bomóngó nsíng'áol'ótsá (Prov. 640):

'The owner of the *nsíngá* fish has eaten the head.'
People did not respect the right of ownership.

13. Bomóngó yándá ntábúnóláká nkói l'akata (Prov. 645):

'The owner of the axe should not split the firewood with his bare hands.'
We should not prevent a person from using his own tools.

14. Bomóngó yókó ál'étémbé (Prov. 646):

'The owner of the cassava eats the stems.'
People plant cassava with the hope to eat one day both the bulbs and the leaves. If others have taken it all and only left the stems, it means that they have dispossessed the owner. One should respect the owner's rights.

15. Botúté l'aúta, eoka l'omenge, ifak'onúmbáky'áuta lakó l'ilóndé (Prov. 951):

'The pestle has oil, the mortar has residues, but the knife, which cut the nuts, has absolutely nothing'.
The one who should benefit from his work goes home empty-handed.

16. Elóngwá l'aúta, efosó l'omenge, em'onúmb'ò mpâmpá (Prov. 1097):

'The container has some oil and the shell has some sediment, but I who cut the palm nuts, did not receive anything.'
The one who worked hard does not receive anything, whilst others benefit from his work.

17. Etóng'elíko ntáléké ndeola (Prov. 1212):

'The constructor of the racks never got smoked fish to eat.'
One should pay the one who did the job. Everybody should be able to live from the work he or she does.

18. Okaak'òndíta ntsíngó wunyu: (Prov. 2528):

'Give meat to the one who chases away the flies.'
One refers to the person who sits at the head of the corpse to chase away the flies from the body. Think of satisfying those who assist you. Do not be stingy.

19. Ólék'á nkéma, wofwak'ombolo 'ókúlela nkím'á lilájí (Prov. 2583):

'When you eat with the monkeys, do not forget the animal dendrohyrax, which calls for you in the abandoned villages.'
When you receive a visitor, do not spend too much on him/her forgetting your own family, which is always there for you. They have a right to be considered.

20. Óle nd'áns'entsing'ésáto, óle nd'álik'ontsing'ómóko (Prov. 2594):

'The one below receives three packets of food and the one high up (on the roof) receives only one packet.'
One gives to those who did not labour, whilst those who worked hard receive hardly anything. Or one gives to friends or to visitors, but the relatives do not receive much.

Conclusion: The owner does not always profit from his property. Other people run away with the profit of one's possession or with the result of one's labour. There is not always justice in this wicked world.

C. Return what one has borrowed!

This is a good piece of advice from the one who gives a loan in terms of money or just a tool. A number of proverbs encourage the borrower to respect his promises and to return what he borrowed:

1. Boóla wă nyongo wětsí nkalémá (Prov. 809):

'Without debts, you sleep on your back.'

If you do not owe anything to anybody, you sleep like a log.

2. Etóo ɛa ndúkólá etásíják'ótaká (Prov. 1215):

'Clothes, which are a gift or have been borrowed, do not put an end to your nakedness.'

If you want to live well, work hard and earn your own living instead of borrowing things all the time.

3. Ikókó lólómbɔ, ofujaka nsak'omóng' ikók'ákola lóbí (Prov. 1353):

'If you have borrowed a machete, enlarge your field, because the owner of the machete will retake it tomorrow.'

When they help you at work, do your utmost also yourself, because they will not help you every day. When you have borrowed a tool, start using it straightaway, because you do not know when the owner will need it himself.

4. Nsɔmbí tɔla, njúw'ólémó (Prov. 2336):

'People laugh when receiving a loan, but when you ask for the repayment of the loan or for the borrowed tool, they become angry.'

It often happens that people do not pay back or give back in time what they borrowed. Then big disputes follow.

5. Ōndéts'â nyongo, botéma nk'iló (Prov. 2621):

'The one who sleeps with a debt has no sleep in his heart.'

When you have taken on a debt, you feel no longer at ease until you have paid back.

6. Ōnkítélé wût'ɔyaema ekátemeji (Prov. 2632):

'Hold this for me" and you end up confiscating it.'

What you borrowed, you should give back; otherwise, it looks like swindle.

Chapter V: The proprietor and his property

The person who is the owner will show this in his behaviour.

A. The owner takes *good care* of his property, much more than anybody else, because he has obtained his property through hard work, through a special gift or has bought it thanks to a lot of labour. The owner takes on his responsibility and will safeguard his property.

Some proverbs underline this thought:

1. Bomóngó jala ntáfítáká, òfíta wáe bofaya (Prov. 632):

'A person does not soil his own pit latrine, but a visitor may do so.'

The owner takes good care of his property.

2. Bóna nd'ònséngé, batòlembóláké (Prov. 698):

'The child is like a belt; you do not take it off.'

One never rejects one's child even if it behaves badly.

3. Bóna nkóndé 'nk'òn'òlang'isé (Prov. 700):

'The preferred child is the one who is loved by its dad.'

One prefers what one loves.

4. Bóna wáe ifaká, ng'áokòkòta, báfówusé (Prov. 707):

'A child is like a knife; if it wounds you, you do not throw it away.'

Even if a child hurt his parents, the latter should not show it the door.

5. Bón'óká mpulú álel'á lokole, nyangó ntòtsíkáká (Prov.765):

'If a small bird cries in a tree hole, its mother will not abandon it.'

A woman never abandons her baby. One does not abandon what is dear to oneself.

6. Ekólóngw'éa yòmba ô nyang'éké móngó (Prov. 1051):

'The best thing in the world is your own mother.'

This is especially a complaint of an orphan. Your own mother is the best in the world, because she looks after you.

7. Etsík'òtswá kelá nyangó l'òn'ásileja 'imeso (Prov. 1231):

'Orphan, go and sleep, for the mother and her child want to finish their conversation.'

People avoid the presence of an orphan so as not to be obliged to share the good things with him. An orphan does not count for much.

8. Líkofata já ngóya móngó la 'íkofata já ngóya j'òkalé. (Prov. 1736):

'*Líkofata* of Mummy and *Líkofata* of the rival of Mummy.'

Here, the proverb points out the special relationship that exists between a mother and her child. A mother will always love and protect her child in a special way.

9. Likólótó ntókák'élél'óna (Prov. 1738):

'A frog cannot stand to hear its child cry.'

Neither a human being can stand to hear his or her child cry.

10. Linko líkít'otúnjú ô bomóng'al'ekó (Prov. 1770):

'A bunch of bananas ripens only when the owner is present.'

The owner of a banana plantation takes care of his trees. He props them up to prevent them from falling in the wind. He puts compost and takes away the bad weeds. It is thanks to his good care that the bananas ripen. When the owner himself is present, his business will flourish.

11. Ōndóka mpok'éfé 'nk'ōnēmákí (Prov. 2624):

'The one who has pity on the pot is the one who made it.'

If you made something or brought forth a child, you will take care of it far more than anybody else will.

12. Ōndóka mpok'éfé 'nk'ōsóbákí (Prov. 2625):

'The one who has pity on the pot is the one who bought it.'

We love and take care of something which has cost us much.

13. Nsombo ntsókáká élél'óna (Prov. 2338):

'A wild pig cannot bear the squealing of its young.'

A mother will always be concerned about the wellbeing of her child.

14. Nyang'ēa ntsikéla áfaókita ng'éké móngó. (Proverbs 2475):

'An adoptive mother will never equal one's own mother.'

The love of one's own mother is always far greater than the love of any other woman.

15. Nyang'ēa wēbí l'atóy'óló (Prov. 2476):

'The mother of your friend is deaf.'

Our own mother answers our call immediately; we are her very own.

16. Óókafa yāndá, wūt'ólángo'ōnkómá (Prov. 2648):

'You have lent your axe, but you continue to listen to its noise.'

When your daughter has married, do not interfere in her housekeeping. Naturally, one keeps a vivid interest in one's property lest it gets damaged. One feels the pain of letting go! The owner is scared that things are going to be wasted or spoiled.

17. Ōtútsí la nkéma ōndésany'olíkó (Prov. 2747):

'The one who is near the monkey takes care of the cluster of creepers.'

A child is looked after by its parents. Each thing is well kept by its owner.

B. It's good to let the owner *manage* his own property, because he knows what is going on around him and his property.

1. Bomóng'òkonda ntáúngáká tséle ts'èkèji (Prov. 633):

'The owner of the forest knows exactly the banks of the little streams.'

Respect the owner for what he is and for what he knows.

2. Bomóng'òlá ntátombák'òleka (Prov. 634):

'The village man will not marry a fool.'

The village people know one another, whilst a stranger may easily be misled.

3. Òkúka nsós'òndéy'oanjí w'èkelé (Prov. 2559):

'The one who sets the chicken is the one who knows the number of eggs.'

a. The owner knows his property. That is why he can take care of it. Leave the responsibility to him.

b. Everyone knows the secrets of his job or of his family.

C. The owner should be *humble and modest* about his property.

1. Bäsímá 'isála wáe bàtsw'ésénjú, bomóngó 'isála ntásímáká (Prov. 243):

'Those who praise the garden are those who go out for firewood. The owner of the field should not praise it.'

One should be modest and not extol oneself.

2. Batásímáká ngòl'èká nkâna (Prov. 294):

'One does not proclaim the beauty of one's sister.'

a. As one cannot marry one's own sister, it is useless to boast of her beauty.

b. One should not boast of one's own family or one's property. Leave that to others.

3. Iféngwéy'áfa l'okako (Prov. 1290):

'Pride is without blessing.'

A proud person is never blessed nor appreciated. Do not flaunt your qualities or possessions before people, because you may be spoken ill of. This again may cause illness and even death.

4. Isang' isang'òkúyè, ásang'ätetuma (Prov. 1515):

'When the *bokúyè* bird tells a story, he does so whilst wagging its tail.'

This proverb talks of a swanker. One should not boast of one's own person or property.

5. Òmâmenga l'òndásolí, omeka ndé òndásolí (Prov. 2603):

'If people can choose between a swanker and a polite person, they prefer the polite person.'

Avoid pretension. Leave it to others to appreciate you and your possessions.

D. The owner is *free* to organise his property as he likes.

People very often use the saying '*elaká ô bomóngó*' i.e. 'as he likes' or 'it's up to him.' Here two examples when this saying is used:

1. When in a family one of the children starts being a nuisance or shows some criminal behaviour, the parents will tell him or her off. But if after many reproaches the child still does not listen, the parents will say: '*elaká ô bomóngó*', 'let him do as he likes.' They mean to say that, if, through his rough behaviour, he later encounters difficulties, it's up to him to resolve them. It will be his own fault.

2. If someone is up to his neck in difficulties and court cases, he is at the mercy of those whom he has damaged. A court case will be prevented or terminated when the injured party forgives him. *Elaká ô bomóngó*: It is up to the wronged person to spare his aggressor as says this proverb: '*Nsôbika l'asámbi ô bomóngó nyong'ăokôk'isei.*' (Prov. 2313): 'The judges rescued me, because the creditor let you off the hook.' The creditor has to decide what to do with the debtor. If he has pity on him, the debtor will be safe for a while.

E. Though the owner can do with his property as he likes, he is rebuked for destroying his property and his happiness.

1. **Āobóla wáto ndá yanga** (Prov. 33):
He smashed his dugout (canoe) to pieces on the island.'
In his stupidity, a person burns the bridges behind him.

2. **Ilolé yă lələkə ătónɡa júmb'ăfanjola** (Prov.1400):
'This stupid weaverbird builds and then destroys again its nest.'
This proverb blames those who continually change their minds as the weaverbird does. Some people, in their foolishness, do not consider their own happiness.

3. **Nkém'ăfit'atófe, bəl'ôkáké móngó** (Prov. 2214):
'The monkey destroys the *batófe* fruits, his own happiness.'
The monkey loves those fruits, but it takes one bite and then drops the fruit. Its appreciation of the fruit does not stop it from destroying the fruit. It is stupid, but it does so all the same. It has that freedom. The same holds good for us; we sometimes destroy our own happiness too; we are free to do so but it remains stupid to do so.

4. **Yolol'áolutej'áúta** (Prov. 2973):
'The fool has poured out oil.'
a. Sometimes, by our own neglect, things are lost forever.
b. Someone we spoil our own property and wellbeing.

Chapter VI: The owner in the court fables

The Móngo have quite a collection of court fables which they call *bekóló byã bakambo*.

In these fables which are like court cases, they try to determine the person who might claim the right of ownership of a certain object. In other words: who is the real owner? If there is more than one owner, the fable will specify the first rightful claimant who in his turn will have to compensate the others. These fables are like precedents which prevent daylong discussions among the rightful claimants who all in a loud voice will claim to be the only rightful owner. These fables help people also to sharpen their insight into who in a particular case is the owner. Here a few examples:

A. Three people disputing the ownership of a field

One day a man prepared a field: he cut the shrubs and the small trees and was about to fell the big trees when he became fed up and abandoned his project. A second man, as he saw the field abandoned, continued cutting the shrubs and cut even some big trees. When the sun showed itself in all its force and dried up the shrubs and leaves, he set fire to it all. He had hardly finished burning the lot, when he too tired of the project and abandoned the job. When a third person saw that the field would turn again into a forest, he finished the job of cutting down the trees, took the tree stumps out and sowed and planted all kinds of vegetables. When the catables were growing up, the first person kept a close eye on them. When the third person started selling some of his produce, the first person showed up and said: 'How come that you are selling my produce?' The one, who planted, said: 'No, I shall not give you any of my produce, because they are mine and mine only! You people, you abandoned the forest without any produce to show for your work. So, these are mine only.' When they were having their dispute, the second person who had finished the job of cleaning the bushes, came round and said: 'You people, you are wasting your breath! I am the real owner, because I felled the big trees and burnt the field clean. If it weren't for me, nobody would have planted or sowed anything!' Whilst they were holding forth, judges happened to pass by and intervened in the case. They asked each of them to narrate the sequence of the events. That's what they did. Then the judges sat apart and deliberated together. This was their verdict: 'Our ancestors said *'Bobé l'ōangola'*, 'the guilt lies with the one who started it' (Proverbs 411). In the same way, the good finds its origin with the one who started it. Among the three of you, namely the one who started the field, the one who cut and burned the field and the one who sowed and planted, it is the one who started the field who is the real owner. Had he not started the job, the others would never have embarked on their adventure. All the produce is his. It is up to him to reward you for the work you did.'

B. The owner of the meat

Mr. *Ilónga* had some domestic animals but he lacked a place to lock them up. Someone else, however, mister *Bɔtɔi*, possessed some animals as well. When *Bɔtɔi* saw that *Ilónga* was in dire need, he approached him and said: 'My friend, give me your animals. I'll put them together with mine. I'll look well after them, since I have a strong enclosure.' *Ilónga* took his animals to his friend *Bɔtɔi*. One night, a leopard came and took one of *Ilónga's* animals. When *Bɔtɔi* learned of the mishap, he made a hole in his fence and placed a snare in it. The following night the leopard got caught and in the morning *Bɔtɔi* killed the beast. He did not wait for people to show up and cut up the animal. He prepared some of the meat for himself and sold the rest. People told *Ilónga*: 'Mister *Bɔtɔi* placed a snare in the fence of your animals, killed a leopard and sold the meat without giving you anything'. *Ilónga* grew angry at the news, went to court and told the judges: 'The animals of the two of us are in the same enclosure. A leopard made off with one of my animals. And he, *Ilónga*, the watchman of those animals, put a snare and killed a leopard. Why does he refuse to give me some meat? Are the animals not of both of us? The judges went to deliberate and decided in *Bɔtɔi's* favour, because *Ilónga* did not construct the enclosure. He gave his animals only to be kept there. *Bɔtɔi* placed the snare in his own fence, so he is the owner of the leopard's meat!

C. Three men

Three men went hunting in the forest. One of them was a specialist in making fire but did not know how to cook. The second one was a cook but did not know how to hunt. The third person was a hunter but did not know how to cook. One day the hunter went out hunting and killed a wild pig. He took it to the camp and they cut it up. The cook took the meat and put it into his pots and pans. The fire specialist came forward and produced fire so that the cook could start his job. When the meat was cooked, they sat down to eat. But the cook said: 'Hold it; I will share the meat, because I am the owner of this food. I am the only one who knows how to cook.' The fire specialist in his turn said: 'My friend, you are just stupid. I am the real owner of the meat, because without fire we wouldn't be able to eat the meat.' Then the hunter stood up and said: 'You are both crazy. If I had not killed the animal, where would you have got this meat? You, cook, what would you have prepared? And you, fire fellow, what use would your fire have? This meat is mine. I am going to take it!' Then a big discussion broke out and it became quite something! What do you think? Who is the real owner of the wild pig? Considering the three of them: the hunter, the fire specialist and the cook, the first rightful claimant is the hunter! And this is why: if the hunter had not made his kill, none of them would have anything on his plate. And secondly, if the hunter had wanted to do so, he could have taken the whole animal and transported it to the village. In that case both the fire specialist and the cook would not have had any job on their hands. That's why these two have to be regarded as the helpers of the hunter and they should not consider themselves to be the owners of the wild pig. The rightful claimant here is the hunter!

D. The elder, the healer, the driver and the owner of the spyglasses

An elder lived happily in his village. He had one son. One day he paid a big bride price so that his son could marry. That is what happened. But a few days later the newlywed wife died.

The man having spyglasses saw from afar what happened and informed the healer about the lady's death. The healer told his driver to take the wheel. All three of them left for the home of the elder. When they arrived, the healer plied his trade and brought the woman back to life. The elder moved by this miracle wanted to reward all three of them. But the driver said: 'what you have got there, give it to me only, because I have transported them in my car.' The man with the spyglasses said: 'No, you give it to me, because I saw the dead woman from afar.' Then the doctor stood up and said: 'The rightful owner of any gift, that's me because I have brought her back to life.' Who among the three has the first right to the reward? It's the doctor who has the first right. It's true that the man with the spyglasses was the first to know about the death. But why did he go to see the healer? And why did the driver not go alone to see the dead woman? This shows that these two men come after the healer! The owner of the reward is the healer who brought the woman back to life. But he in his turn will share the reward as he deems fit.

E. Two invalids

Two invalids stayed under the same roof. One of them was blind, the other was deaf. The deaf person saw very well, the blind person could hear perfectly. One night, when they were asleep, the blind man heard the tom-tom announcing a war. He woke up his friend and told him that they had to take to their heels. The deaf man took the hand of the blind person and they took the direction of the forest. After some time they stopped to listen so as to know whether the war was still on. Then they took another direction. Then after some time they halted and hid. There and then the blind man heard a woman coughing. She too had fled the war. He told the deaf man who went after her and caught her. After a couple of weeks the war was over and the two men and the woman went back to the village. When they had arrived, the blind man said to the deaf man: 'my friend, give me that woman; she belongs to me, because we have been able to hide in the forest thanks to me who heard the war coming.' However, the deaf man said: 'no, she is not yours; she is mine because thanks to me who sees we could take the road to the forest. And moreover I got hold of her. Therefore she is mine. How would you have managed to catch her? Who of the two is the owner of the woman? The owner of the woman is the blind man, because, if he had not heard the war coming, both of them would have been killed in the village. The deaf person could take flight and hide in the forest thanks to the one who heard the tom-tom and who heard the woman cough. That's why the blind man is the owner of the woman!

F. The tree

One day the *root* said: 'I am the owner of the tree, because I give life to the trunk, the bark, the sap and the leaves.' But the *trunk* said: 'I am the tree, because once I have grown up, people use me for all kind of jobs.' The *sap*, however, said: 'The tree, that is me! You are just nothing. I am the owner of the tree, because I feed all of you. If it weren't for me, there wouldn't be a tree on earth'. Then the *bark* stepped forward and said: 'I am the owner of the tree. I cover the trunk, the sap and the roots. Moreover, I protect the leaves. Without me, would there be any tree on earth?' A *leaf* stepped also forward and said: 'I am the owner of the tree. All of you breathe through me. I cover you against the glaring sun. You look nice on account of me. If I would not be there, would there be any tree at all?' Who of the five is the

owner of the tree? Every person has an origin. Even a great dignitary finds his origin in his parents, even if they are poor and miserable. The origin of a tree, however big, with beautiful bark, leaves or fruits, is in its roots. The root is like the mother of the tree. Without roots a tree will not stand up! The life of the trunk, the bark, sap and leaves comes from the root. The others are like the servants of the root. The root is the owner of the tree!

Chapter VII: God is the Bomóngó, the Owner

A. The creator

We explained in the beginning that for the Móngɔ every object has an owner. Whether it is in the village or in the forest, there is nothing that doesn't have an owner. The same holds good for man. The human person too is not without owner. It is exactly this noun which is attributed to God, the *Bomóngó*, the owner. They say: *Bomóng'ísó*: our proprietor, our owner, the one who owns us. When we ask the question as to why God is called the owner, they always respond: but it is He who created us. That God is considered our creator is indicated by these attributes or nouns:

- a. *Wemi*: the creator, from the root *-ema*: to make, to fabricate, to create, as we find it in the expression *wemi óa mpoké* : the potter, the one who makes pots.
- b. *Monda, Mona* or *Monji*: creator, from the verb *-bonda*: to form, to fashion, to beat into shape, form into a lump, to create.
- c. *Wǎngi*: creator from the verb *-ánga*: to plan, to confer, to create.

These names testify that the Móngɔ are very much aware of the fact that they are creatures, created by the one they prefer to call the *Bomóngó*, the owner.

B. God, the holder of life

The Móngɔ are not only aware that God created them but also that they are continually in God's hand. It is because of this conviction that they sometimes address their prayers to God who, as they say, is '*Bomóngó akítsi loíko*', the owner who holds life in his hands i.e. God can grant us life or he can take it away. If someone dies, not because of bewitching or of poisoning, a natural death, they say: '*ǎowá iwá yǎ Njakomba*' i.e. he died a death of God. People name God also '*etómbaka ngɔlɔ la lifómbɔ*': the one who

carries off the beautiful young people. He can carry them off, because he is the *Bomóngó*, the owner!

Here a few concrete examples:

a. 'My child was seriously ill. I used different ways and means to heal him. But I had no success. The child passed away. When he died, I sighed and said: *ale lokaí j'òmóngó*: it's the thought of the owner, it is God's will. I said this, because we can do all kind of things, but if it is not God's will, we try in vain.'

b. 'My wife is seriously ill. I consult a diviner, I visit a healer and we see the doctor at the hospital. It's all in vain, because her illness becomes worse and worse. At the end I cannot do anything else but put my hope in God. I say: *elaká ô Bomóngó*, it is up to the Owner. My wife voices the same thought when she says: *njifobika ngá Bomóngó álanga*: I'll survive if it is the Owner's will.'

Practically speaking there is no more hope that the sick person will live. The illness is too serious. One puts her life into God's hands, into the hands of the Owner. It is up to him to prolong this life or to take it away. The act of putting someone's life into the hands of the Owner is a prayer at the same time. One recognises that God is the creator, that he is the basis of our lives and that he holds our lives in his safekeeping. Does the creature not continue to hold onto life thanks to his creator?

c. One day I give a loan of some money to an elderly person on condition that he gives the money back at the end of the month. Two months later I meet the old man and ask him whether he has forgotten our agreement. He answers me: 'Father, I'll pay the money *'ngá Bomóngó álanga'*, 'if it is the Owner's will.' I become angry and say: 'no, not if it is the Owner's will, if you want it!' But the old man answers calmly: 'If the Owner does not give me the means, if he does not give me more days to live, how on earth can I repay the loan?' The old man, much more than I myself, is aware that his life and all his activities are in the hands of the Owner!

d. A young man wants to undertake a long trip. His parents are old and sickly. Both he and his parents are preoccupied by the thought whether they will meet again. That's why the young man when he takes leave, says to his parents: *'tífěnana elaká ô Bomóngó'*, 'we'll meet again if the Owner wills it.' His parents too express the same thought and say: *'eé ndé, tífěnana ngá Bomóngó álanga'*, 'yes, we'll meet again, if the Owner wants it.' The young man and his parents are very much aware that the Owner holds their lives in his hands: he can keep or terminate them. It's the Owner who decides!

e. Two people have a serious quarrel. At the end when one of them takes leave, he tells the other: *elaká ô Bomóngó*: when the Owner wills it. This man calls the Owner as a witness to

his quarrel implying that God will rule this case in his favour. His opponent won't be happy at these words, because he knows that the human word has its own power and that this menace will be executed if not by God then at least by the ancestors. A blessing or a curse produces the required effects. That's why people say:

1. Bomwa w'ânto wéja mbá (Prov. 691): 'People's mouth ripens the palm nuts.' What we say takes effect whenever we bless or curse.

2. Bomwa w'ônt'ôndíj'afolé (Prov. 692): 'It is the human mouth that ripens the plums'. Blessings and curses come true.

3. Ōfôndá nd'ókoka, jói ntáfôndáká (Prov. 2516) : 'The fallen tree rots away, but a human word does not rot away.'
Blessings and curses bring about what they are intended to do.

4. The same expression '*ngá Bomóngó álanga*', 'if it is the will of God', shows clearly the conviction that the Owner holds all life in his hands.

f. The great *Bomóngó*, God the owner, is free to do as he likes. He is the owner.

- **Ōnkítélé, wût'öyaema ekátemeji** (Prov. 2632):
Hold this for me" and you end up confiscating it.

God has given us a wife and children. They are dear to us. We love them. But they are given us for a limited time only. The children will grow up and go their own way. We cannot retain them. Some will die following God's mysterious plans. We will cry our eyes out. But we should know that we are allowed to hold them only for a limited period of time. God is free to act as he wills. Though we call ourselves owners, God is the real owner. All we have, we have borrowed from him and we shall have to give it back to him.

C. The Owner plans it all

The Móngó say: *ôndêja baóí báumá 'nk'omóngó*, 'the Owner is the one who programs it all.' They want to say that each creature, whether it is a person, an animal or any other object, has certain characteristics bestowed onto it by the Owner, by the Creator. These traits are innate. One cannot change them. Here a few examples:

a. Certain birds make nests, others make holes in trees. They all follow their instinct as it has been given to them by the Creator, by the Owner. The big

animals as we know them like the leopard, the elephant and the water buffalo don't even have an abode where to shelter from the rain, whilst small ones like the squirrels have nests. That's the way the Owner has wanted it to be.

b. We, human beings, have a way of behaving which we call *bɔnkɔkɔ*. That system of values and norms has been handed onto us by our ancestors. That system is quasi-sacred, because that's the way God has created us for our own good and wellbeing.

c. Each person is born with his own characteristics given by the Owner. When the child is still young, its parents try hard by education to eliminate the bad traits of its character. But it's all in vain, because the child will not change much: if it is born lazy, it will always be lazy. If it is born a thief, it will always have the inclination to take other people's belongings, because that is the trait given to it by the Owner. That's why we say:

1. Bɔnsɔnsɔmb'â lûtsú, lítetele byanga (Prov. 782):

'The shrub *bɔnsɔnsɔmb* stinks and the *lítetele* irritates!'

Everybody has his own good and bad habits, his own character.

2. Bont'ont'eléngé (Prov. 798):

'Everybody is different!'

Everybody has a right to be different. One cannot change one's own, let alone someone else's character.

3. Ileka nkó ntonga . (Prov. 1388):

'There is no medicine against stupidity.'

It is impossible to teach a fool.

4. Iléng'íkě.(Prov. 1397):

'That is your behaviour.'

This is said when someone's behaviour is exasperating. One recognises that others cannot do anything about it.

5. Lilako wáe bɔtɛɔji, boté nd'ínkɔé (Prov. 1752):

'Education is to make things perfect; the real medication is the innate disposition.'

Education is a question of improving, because it does not change a person's character.

6. Ōnúolak'otúna ná? (Prov. 2644):

'Who can straighten the branch of the *botúna* tree?'

Once a branch is bent, it is impossible to straighten it. The same thing holds for the character of a human being; once an adult, a person will never change again.

7. Bosísé ô lím'ákusa:

'The order is given right from the banana plantation behind the house.'

Traditionally the banana plantation behind the house is where women give birth. So right from birth, right from the start, the character of a person is imparted.

8. In Nsɔngó-Befale people tell this story:

'When God created man, he gave him to Mona (for them a mythic figure, half way between God and man) in order that Mona would take him in his hands, let him go and drop him into the water. Before letting him go Mona asked God: "this person, what will he be?" God answered: "He will be a dignitary". Mona repeated God's reply and said: "This is a dignitary." He released the person who dropped in the water. Indeed, he will be a dignitary his whole life. Then God created still another person and handed him to Mona who asked God: "And what will this person be?" God said: "He will be an invalid." In dropping that person Mona shouted: "He will be an invalid." When touching the surface of the water that person is disabled during his whole life. And God created still another human being and handed him to Mona who asked the same question: "What will he be?" God answered: "He will be a liar." One cannot do anything about it: that person will always be a liar!'

9. Another story shows God's design:

'One day a married woman met God and asked him the following question: "God, are you right in your decisions? I am annoyed, you know! You apparently decided that the husband always sleeps near the fire whilst his wife should sleep against the wall where she suffers from the cold. You call this justice? I too want to sleep near the fire!" God answered: "right you are. Tonight you look for an excuse to go to bed early and install yourself on the bed at the side of the fire. When your husband comes and joins you, feign as if you are fast asleep!" At night, the wife did what God had proposed to her. She nicely slept near the fire and the husband obliged and slept near the wall. In the middle of the night, the wife woke up and noticed some movement on the floor. She stirred the ashes and to her fright she spotted a huge snake. She did not hesitate a moment and flung herself over her husband and landed near the wall. Her husband woke up and asked: "what's the matter?" In her panic she cried: "There is a snake, a huge snake." Her husband stirred the ashes, got hold of a machete and chopped off the head of the snake. They went back to bed and slept in the old way. Next day, the woman met God again. God asked her: "my dear, how was the night?" Shamefully, she narrated her ordeal of the previous night. God said: "you see, I did not ordain for nothing that the husband sleeps near the fire, because, in that way, he can protect you! Just oblige and you will feel safe and sleep peacefully.'"

This last story indicates clearly that the *bɔnkókɔ* (the traditional teachings, the customs and taboos) is regarded as sacrosanct, as God-given, not to be

meddled with if you want to live a happy life. If you follow the tradition of the ancestors, the latter will not get upset and become angry at you. You will always have their blessing!

D. The Owner cares about his possessions

Just like any owner, God too takes care of his possessions. He worries about his possessions. He cares about them! That's why we say:

1. Bomóng'émbe alelaka nd'êtsá (Prov. 620):

'The one in charge of the dead body weeps near the pillow.'

This relative feels a sincere sorrow and takes her place at the top of the bed on which the dear one is laid out. God weeps about our sufferings!

2. Bomóng'ílák'álelak'ă jólo (Prov. 627):

'The next of kin of the corpse weeps in his nose.'

Real sorrow goes deeper than the external signs of tears and weeping. God's empathy with us is deep-seated.

3. Nsombo ntsókáká òel'óna (Prov. 2338):

'A wild pig cannot stand the squealing of its young.'

A mother will always be concerned about the wellbeing of her child. God lies awake about our wellbeing!

4. Nyang'éa ntsikéla áfaókita ng'ékě mǒngó (Prov. 2475):

'An adoptive mother will never equal one's own mother.'

The love of one's own mother is always far greater than the love of any other woman. God's love for us is greater than someone else's love.

5. Òndóka mpok'éefé 'nk'ònémákí (Prov. 2624):

'The one who has pity on the pot is the one who made it.'

If you made something or brought forth a child, you take more care of it than anybody else. God takes care of us even more than our own mothers do, because he made us!

E. The Owner is omniscient

Just like the *bomóng'ólá*, the inhabitant of the village, knows his property and the forest, the *Bomóngó*, the great Owner, knows the ins and outs of his property. Still a few proverbs to underline this thought:

1. Běnángá byiji, nkás'áfée (Prov. 384):

'What the roots are planning, the leaves do not know.'

We do not know what God has in store for us. He is the only one who knows.

2. Bofaya ntsúláká mpao, áféy'ókonda (Prov. 449):

'The visitor never initiates a hunt, because he does not know the forest.'

A visitor should not take initiatives, because he ignores the local situation and customs. Leave things to God, because he knows better than we all know!

3. Bomóng'imbóka alekak'osó, ifafaya yutak'olá (Prov. 629):

'The owner of the track walks in front whilst the visitor returns home.'

a. Let the owner of the house take the initiative, because he knows the customs and eventual pitfalls. The visitor has to be modest and avoid imposing himself.

b. The stranger should consult those who started the job.

We creatures can only guess what God has in store for us. He at least knows.

4. Bomóng'ókonda ntáúngáká tséle ts'èkeji (Prov. 633):

'The owner of the forest knows exactly the banks of the little streams.'

Respect the owner for what he is and for what he knows. Leave it to God to arrange things. He knows and cares about us.

5. Bomóng'otúbá tótáng' ileka (Prov. 642):

'Do not take the owner of a house for an idiot.'

It takes a man to construct a house. One needs to be courageous and enterprising. We need to respect every human being. Do not take God for granted!

6. Ióndókó, bomóngó ngonda (Prov. 1500):

The woodpecker is the owner of the forest.

This woodpecker makes holes in any tree. The proverb refers to people who are courageous or are experts in a certain fields. God is the great expert, far greater than any of us.

7. Itakó ntákótóláká bómoto ònditóngákí (Prov. 1561):

'The mat will never understand the woman who wove it.'

a. A human being will never be able to understand God.

b. They bury the dead woman in the mat, which she wove for someone else. Did the woman understand what she was doing?

8. Mbeji ntákótóláká botúli (Prov. 1941):

'A knife will never understand the smith.'

a. A human being will never understand God.

b. One should never look down upon one's parents.

9. Òkúka nsós'óndéy'oanjí w'èkelé (Prov. 2559):

'The one who sets the chicken is the one who knows the number of eggs.'

a. The owner knows his property. That is why he can take care of it. Let us leave the responsibility to him.

b. Everyone knows the secrets of his job or of his family.
God knows all our secrets. Leave things to him.

Chapter VIII: God is more of an Owner than we are

In the preceding chapters we have seen that the human person becomes an owner by work, heritage, purchase or competence. Though a human being owns things, he is at the same time also the property of the Great Owner, God. As both man and God are owners, we need to differentiate them by showing that God excels man by far:

1. Básəngə'əsəngə nkóló 'nk'íkó (Prov. 251):

'However much we sharpen the small arrows, we know that the master is the porcupine.'
One cannot outdo its sharp quills.
Each profession has its experts. God excels man by far!

2. Bofaya nd'āns'á nkóló (Prov. 435):

'A visitor is less than his host, less than the owner.'
A visitor does not serve himself. When you are not at home, be humble and do not take the lead. We should respect God's plans, because he is our Lord.

3. Bokét'ákanda; nkóló ô losánja (Prov. 474):

'Though the buzzard catches preys, the real master is the eagle.'
In every trade, we have to acknowledge the experts. God excels everyone.

4. Bomámbó w'əngota, bəngy'âói, kel'ótsikele la mpifo (Prov. 604):

'Old umbrella tree, put your things in order so that you stay in power.'
If an authority wants to be accepted, it should behave properly. God is the real and only keeper of life. He is the owner of all human owners. We may think that we can handle all kind of things, that we are experts in many fields. But we should not forget that God is the real owner. He cannot be owned or disowned by anybody!

5. Bonjémb'āfaólekan'ilok'a njémbá (Prov. 732):

'The *bonjémba* bird will not beat the singing of the bird *iloko*.'
Every art has its specialist. Man will never equal or surpass God.

6. Iakú y'āliko nkól'ô nkéma (Prov. 1275):

'The one who knows the difficulties in the air best is the monkey.'
Each profession has its experts, its specialists. We should trust them and their knowledge. We have good reason to trust God's wisdom.

7. Isano y'āliko lotsikélá ô nkéma (Prov. 1518):

'Leave the playing in the air to the monkeys.'
Try to do what you are good at and leave other things to other people. Leave the planning to God. He knows! In Uganda someone had put up a sign in his shop saying: 'Relax, God is in control'. In other words, leave the fooling around in the air to the monkeys.

8. Isúngi l'íkus'òtsó (Prov. 1550):

'Among the glowing sticks, there is always one which will last the whole night.'

At work, it is better to employ someone with exceptional qualities or an expert. Therefore, one needs to make a good choice. God is the greatest expert of them all.

9. Mbólókó, sangél'òngunjú mpel'èofénd'ikèji (Prov. 1960):

'Antelope *mbólókó*, tell the antelope *bongunjú* that the water overflows the banks of the stream.'

a. The *mbólókó* is smart. They ask it to tell the antelope living in the swamps that the water level has risen dangerously. This means that a hunt is imminent, that the hunters are on their way.

b. The *bongunjú* antelope lives in the swamps and knows what is going on. One should not try to teach the expert what to do.

We should not try to teach God to program our future well!

10. Yándá l'íkoky'á ngonda (Prov. 2956):

There is one axe which can attack the whole forest.

Among people, we always find some with exceptional qualities. Each job has its specialist. God is the great specialist! We'll never beat him!

Conclusion as a synopsis and a pointer to an eventual Móngɔ theology about God:

- God as the Owner is the great protector.

He ultimately decides about our lives: life and death are in his hands.

- God is free to organise his property as He likes.

- God has given each one of us his or her character. We cannot change this God-given imprint of our mental and physical being.

- God as owner cares about all his possessions, about the whole of creation. God cares about us, worries about us. He cannot stand or bear our cries of suffering. He weeps about our sufferings!

- God knows the ins and outs of all of us, though we, his creatures, are not able to understand God. How could we? Does a knife understand the smith?

- God surpasses all of us. We don't measure up to him. Can we, human beings, ever follow a monkey in a tree?

Bibliography

Hulstaert G., *Eléments pour l'histoire Móngɔ ancienne*, Koninklijke Academie voor Koloniale Wetenschappen, Brussel, 1984

Hulstaert G., Dieu des Móngɔ, *Anthropos*, 75(1980)203-249

Hulstaert G., La propriété chez les Móngɔ, *Aequatoria*, 9(1946)20-31

Hulstaert G., *Fables Móngɔ*, Koninklijke Academie voor Overzeese Wetenschappen, Brussel, 1970, 322-565

- Hulstaert G., De Rop A., *Rechtspraakfabels van de Nkundó*, Tervuren, 1954
 Hulstaert G., *Proverbes Mongo*, Tervuren, 1958
 Hulstaert G., *Dictionnaire Lómóngo-Français*, Tervuren, 1957
 Korse P, *Bomóngó*, 1989, Balíngá
 Korse P, *Autobiografie*, 2006, 164-165, Oosterbeek
 Korse P, *Proverbes Mongo de Basankusu*, Vol I + II, 2005-2006, Oosterbeek
 Korse P, *Bokóló yeke*, 2006, Oosterbeek
 Müller E., *Le Droit de Propriété chez les Móngo-Bokóté*, Koninklijke Academie voor
 Overzeese Wetenschappen, Brussel, 1958
 Ngoi P., Ngoi nd'ans'Etsiko, [Ngoi sous l'arbre à palabres], *Le Coq chante*, juin 1943, 42-44
 Philippe R., L'accession des Congolais à la propriété foncière individuelle, *Æquatoria*
 21(1958)5-28
 Philippe R., Les modes de propriété chez les Móngo, *Kongo-Overzee* 25(1959)17-72

Piet Korse
 Johannhoeve 2
 6861 WJ Oosterbeek
 Netherlands
 January 2007

Annales Æquatoria 28(2007)75-82

Stanislas LUFUNGULA Lewono et Joseph NZEZA Ndombasi

LA REDDITION DE JOSEPH KASA-VUBU

Un récit inédit de son compagnon Joseph Nzeza Ndombasi

Résumé

Le témoignage de Joseph Nzeza Ndombasi, compagnon de combat de Kasa-Vubu, contient des faits inédits sur les péripéties des leaders de l'ABAKO, pendant les années 1958-1959, principalement les circonstances de l'arrestation de Joseph Kasa-Vubu, en janvier 1959. La soutane de l'Abbé Loya y joue un rôle significatif.

Mots-clés: ABAKO; Congo (R.D.C); Kasa-Vubu ; Loya ; Ndombasi

Abstract

The testimony of Joseph Nzeza Ndombasi, who was a companion of Kasa-Vubu, contains new facts on the adventures of the leaders of the ABAKO in the years 1958-1959, mainly concerning the circumstances of the arrest of Joseph Kasa-Vubu, in January 1959. Abbé Loya's cassock plays a significant part in it.

Keywords : ABAKO; Congo (D.R.C.); Kasa-Vubu ; Loya; Ndombasi

Il ne fait l'ombre d'aucun doute qu'il existe sur Joseph Kasa-Vubu¹ un grand nombre de publications dont le fleuron serait l'ouvrage intitulé *Kasa-Vubu au cœur du drame congolais*². Et depuis un certain temps, sa fille Marie Kasavubu Kiatazabu publie de petites études intéressantes à chaque anniversaire de la mort de son père.

Cette profusion de publications ne signifie pas que le sujet est pour autant suffisamment exploité ou complètement épuisé. Il en reste assurément des zones d'ombre à éclaircir notamment celle de savoir comment Joseph Kasa-Vubu, ardemment recherché après les émeutes du 4 janvier 1959, avait-il été arrêté ? Son compagnon de la première et dernière heure y apporte la réponse que nous publions dans le présent article.

Pour nous y prendre, nous avons appliqué la technique de l'interview non-directive. Aussi s'est-il concentré et nous a-t-il livré à l'aise ce qu'il détenait de précieux sur la question. Notre contribution n'aura été que technique, se limitant aux arrangements du texte et à des ajoutes infrapaginales.

1. Le récit

Prologue : La fondation de l'ABAKO

On attribue couramment à Nzeza Landu³ la création de l'ABAKO (Alliance des Bakongo), qui n'était au début qu'une simple association culturelle⁴. A mon avis, il y a une entorse de la vérité.

En effet, ce sont plutôt deux ecclésiastiques qui ont eu les premiers l'idée de créer cette association en vue de promouvoir et préserver la culture kongo. Il s'agit du Père Henri Matota⁵ et de l'Abbé Jean Loya⁶. Ces deux prêtres reçurent le soutien et les encouragements de l'influent Père Van Wing, ancien professeur au grand séminaire de Mayidi, à une dizaine de kilomètres de Kisantu et membre du Conseil colonial.

¹ Joseph Kasa-Vubu, premier Président du Congo – Kinshasa : 1960-1965. Il est à noter que la graphie de son nom est variable : Kasa-Vubu ou Kasavubu.

² GILIS Ch. A., *Kasa-Vubu au cœur du drame congolais*, Editions Europe-Afrique, 1964.

³ Nzeza Landu Edmond (né en 1923), fut parmi les fondateurs de l'ABOKA, présent à la Table Ronde à Bruxelles.

⁴ Comme c'est le cas pour plusieurs partis congolais avant l'indépendance.

⁵ Henri Matota, né vers 1910, ordonné prêtre jésuite en 1942.

⁶ L'abbé Jean Loya (1914), ordonné prêtre en 1943, était membre du conseil du Gouvernement Général. Mort en juin 1960.

A dire vrai, le Père Henri Matota en fut le concepteur, tandis que l'Abbé Jean Loya l'animateur. Mais, lorsque le mouvement prit définitivement son envol, le Père Van Wing conseilla ses protégés de le confier carrément aux laïcs. Et on porta le choix sur Nzeza Landu.

Pour rappel, le Père Henri Matota vit encore⁷, mais l'Abbé Jean Loya connut un accident mortel de route aux environs de Sona-Bata, quelques semaines seulement avant l'indépendance. D'aucuns crurent à la complicité de l'Administration coloniale. Mais j'impute cet accident à l'imprudance du chauffeur militaire. Il roula en sens inverse. Le choc meurtrier eut lieu au sortir d'un grand virage, endroit interdit à tout conducteur de quitter sa bande.

Comme nous le savons, le logo de l'ABAKO est le *kodia*, la carapace de l'escargot. Il fut choisi par le Père Henri Matota qui le garde jusqu'à ce jour. Plus tard, lorsque l'association se mua en parti politique, Joseph Kasa-Vubu en prit les rênes au terme d'une élection fort laborieuse⁸.

Si j'ai évoqué ces quelques moments historiques, c'est surtout pour en venir au rôle qui avait été le mien au sein de cette association pendant un bon temps. En effet, l'ABAKO avait une branche réservée à la jeunesse et qui s'appelait "JABAKO". Nous étions trois pour l'animer : des combattants, des meneurs, mieux des Secrétaires Généraux. C'étaient Yvon Mabanda, Tona Masesa et moi-même Joseph Nzeza Ndombasi. Nous apportions une aide appréciable à nos "vieux" dans la prise de certaines grandes décisions et l'élaboration d'importants discours. De ce fait, la Sûreté belge nous avait répertoriés.

Malheureusement, j'étais un fonctionnaire de l'Etat. Je ne pouvais pas faire de la politique. L'épée de Damoclès était donc suspendue sur ma tête. Se rendant compte de ce danger, mon chef hiérarchique (un belge) qui m'appréciait beaucoup obtint rapidement une bourse d'études pour moi et m'envoya à l'Université d'Elisabethville (Lubumbashi) au mois d'octobre 1958. Certes, la Sûreté belge avait suivi à mon insu ce changement d'adresse.

A cette époque, les relégués venus du Bas-Congo étaient internés à Elisabethville. Parmi eux se trouvait Emmanuel Bamba⁹. Notons que Simon

⁷ Ordonné prêtre jésuite en 1942, selon *l'Annuaire des Missions catholiques au Congo Belge*, de 1949, rédigé par J. Van Wing et V. Goemé), il doit être né vers 1910.

⁸ Kasa-Vubu Joseph fut élu Président de l'ABAKO le 21 mars 1954.

⁹ Emmanuel Bamba, un des trois anciens ministres pendus par Mobutu Sese Seko à la Pentecôte, le 1 juin 1966.

Kimbangu ne vivait plus. Les dirigeants de l'ABAKO de Léopoldville, profitant de ma présence à Elisabethville, firent de moi leur boîte à lettre pour les mettre en contact avec le premier précité.

Mais, l'aventure ne dura pas car au mois de décembre 1958, la Sûreté belge vint m'arrêter en plein cours pour un interrogatoire musclé de plusieurs heures sur mes activités politiques. Le 22 décembre 1958, le Secrétaire Général Hiérnaux¹⁰ notifia mon renvoi de l'Université. Je regagnai Léopoldville le 24 décembre 1958.

La capitulation de Joseph Kasa-Vubu

Les émeutes du 4 janvier 1959

Le 4 janvier 1959 éclatèrent les mémorables émeutes à Léopoldville. La plupart de dirigeants de l'ABAKO furent arrêtés. Comme la Sûreté belge connaissait bien mes activités politiques, mon arrestation fut envisagée ! Heureusement pour moi, mon ancien chef hiérarchique belge, toujours le même, vint m'en prévenir le soir et m'ordonna de m'éloigner en toute hâte.

Ainsi, je quittai mon domicile le 5 janvier très tôt matin en compagnie de mon épouse et de notre fillette pour aller nous réfugier dans la concession de mon beau-père Nsola, située à Lemba-i-mbu, non loin de la gare de Riffart. En ce moment, le propriétaire avait voyagé dans le Bas-Congo. Ce fut donc la belle-mère Bikembo et le neveu du beau-père, Mungongo, qui nous reçurent, évidemment sans problème. Ce dernier, un infirmier de Kisantu, venait de Léopoldville, d'où il avait fui comme nous le soulèvement populaire du 4 janvier.

La fuite de Joseph Kasa-Vubu

Un soleil de plomb marqua la journée du 5 janvier 1959. La maison de mon beau-père avait un toit en béton. La chaleur emmagasinée la journée commençait à se dégager toute la nuit ! Aussi, je m'étais levé le 6 janvier vers 5 heures du matin pour prendre un peu d'air frais sous la véranda.

Soudain, je remarquai dans la pénombre quelqu'un qui s'approchait de la maison. Je n'eus pas besoin de le dévisager par après pour le reconnaître. C'était Joseph Kasa-Vubu : habillé en pantalon noir avec une

¹⁰ Jean R.L. Hiérnaux (°1921) recteur de l'université d'Elisabethville de 1957 à 1960.

chemise à manches longues retroussées et tenant sous le bras un petit colis en tissu blanc. Il semblait ravi de m'y avoir rencontré. Avant même de s'asseoir, il me demanda de l'eau à boire. Ce qui fut aussitôt fait. Mais alors, il vida d'un coup, environ un litre d'eau, malgré la fraîcheur de la matinée. Il transpirait abondamment !

Sans attendre, nous commençons à tailler bavette. D'emblée, il me dit qu'il s'était dérobé le 4 janvier à la faveur de la confusion créée par les malheureux événements et avait passé deux nuits tout seul dans la forêt de Kimwenza. Il y parvint grâce à l'Abbé Jean Loya qui lui avait prêté sa voiture V.W. avec sa soutane blanche. Il se fit donc passer pour un prêtre noir.

Le départ de la cachette, une maison du quartier de Yolo, propriété d'un membre de l'ABAKO, fut précipité parce qu'un certain Mbungu l'avait dénoncé. Il eut quand même le temps de maquiller la figure avec du charbon de bois. Peu après sa fuite, la police interpella son complice, l'Abbé Jean Loya.

La ferme de papa Nsola fut un lieu des réunions secrètes de l'ABAKO. En y arrivant, l'objectif de Joseph Kasa-Vubu avait été d'y rester momentanément, dans l'espoir de chercher des voies et moyens de traverser le fleuve pour atteindre Brazzaville. Je pris la parole pour le dissuader parce que la zone fluviale paraissait la mieux surveillée précisément pour l'empêcher de s'échapper par-là.

Après débat, il décida de se diriger cette fois à Mbankana, sur le plateau des Bateke. J'approuvai le projet et m'engageai même de le conduire car je connaissais bien la région pour y avoir dirigé des investigations en vue de créer le paysannat de Kimbanseke. Mais alors, le déplacement devait se faire la nuit, les avions belges patrouillant la journée à sa recherche. Dans l'entretemps, le jour s'était largement levé et tout le monde complètement réveillé.

Mon beau-frère Mungongo fut surpris de la présence du Président de l'ABAKO parmi nous. Il se joignit à nous et tint courageusement ce propos à notre illustre visiteur et compagnon d'infortune:

Président Kasa-Vubu, vous êtes le numéro un de l'ABAKO. Et pendant que tous vos collègues sont dans la geôle, vous, vous voulez fuir ? Si j'étais à votre place, je me rendrais pour rejoindre les miens...¹¹.

¹¹ Parmi les prisonniers, Gaston Diomi (°1920) et Arthur Pinzi (°1922), des Bourgmestres élus. Ils perdirent du coup leur mandat politique, mais furent réintégrés plus tard dans leur

Ayant entendu ces paroles poignantes, Joseph Kasa-Vubu demanda un moment de réflexion. Nous le laissâmes seul pendant une demi heure environ. Au bout de ce temps, il m'appela pour me dire qu'il avait choisi de se rendre ! Mais comment procéder ?

L'arrestation

D'abord, nous avions remarqué que ses vêtements étaient sales car il avait passé deux nuits dans la forêt. Mon épouse se rendit alors dans le marigot près de la maison pour laver la chemise, et moi, je m'employai à nettoyer son pantalon de flanelle noire avec de la benzine rectifiée que j'avais emportée dans la fuite.

Seulement, Joseph Kasa-Vubu était plus gros que moi. Mes petits pantalons ne lui allaient pas ! Mon épouse lui prêta alors un pagne pendant que nous apprêtions ses habits. Par ailleurs, il ne fallait pas le laisser rentrer à Léopoldville, synonyme d'arrestation, sans lui avoir donné à manger.

Comme nous n'avions rien de bon à la maison, je pris ma petite carabine " Diana " à air comprimé pour une chasse rapide dans la forêt environnante. Je réussis à tuer trois écureuils que le virtuel prisonnier mangea avant de partir. Mon beau-frère Mungongo refusa de l'accompagner, mais, moi, je décidai de bonne grâce de le conduire le plus loin possible.

Ainsi, nous quittâmes la concession vers 13 heures en suivant calmement la voie ferrée, moi devant et lui derrière. Chose curieuse : il imposa une distance d'au moins 10 mètres entre nous deux et m'interdit formellement de regarder en arrière. Personnellement, je n'y avais rien compris. Nous ne pouvions donc pas nous parler le long du chemin.

Une autre chose qui m'avait étonné : alors que la population de Léopoldville connaissait très bien le Président Kasa-Vubu, ce jour-là, personne de la foule que nous croisions ne parvint à l'identifier. Et pourtant il marchait le visage découvert ! Arrivés à quelque centaine de mètres de la gare de Matete, il me fit arrêter. L'heure de nous séparer, me dit-il, a sonné. Il m'ordonna de rentrer à la ferme pour prendre mon vélo et le précéder chez lui, mais en passant préalablement par Lemba et Yolo.

fonction. Voir Pierre Artigue, *Qui sont les leaders Congolais ?*, Ed. Europe-Afrique, Bruxelles, 1960, p. 102.

En nous serrant les mains, il me souhaita bonne chance et de nouveau, il m'interdit de regarder en arrière ! De retour à la ferme, je n'eus pas un instant de répit. Je me remis sur la route pour exécuter les instructions reçues. Mais, à peine que je terminais de franchir le pont de la rivière Kalamu séparant Yolo de Matonge, j'apprenais par les gens que le Président Joseph Kasa-Vubu venait d'être arrêté chez lui à domicile et amené en ville¹² !

Dès lors, je fis immédiatement demi tour. Je regagnai tristement la concession pour y rester encore un bon mois, pratiquement jusqu'après l'élargissement des leaders de l'ABAKO¹³.

Epilogue: un simple oubli ou une reprochable négligence

Avant de quitter la concession, Joseph Kasa-Vubu me confia la soutane de l'Abbé Jean Loya, le colis qu'il avait en main le jour de son arrivée à la concession de papa Nsola. Il me pria instamment de la garder jusqu'au jour où notre pays deviendrait indépendant. En ce moment, il la reprendrait pour en faire un cadeau au premier Président congolais en y attachant une notice historique. Et il termina par ces mots quelque peu prophétiques : "*mais, au cas où ce serait moi, le premier Président, alors on verra...*".

Malheureusement, cette soutane est restée durant des années au même endroit, c'est-à-dire dans la maison de refuge. Peut-être qu'elle y traîne encore ? Jusqu'à sa mort, Joseph Kasa-Vubu semblait ne plus y accorder de l'importance malgré le petit rappel que je lui avais glissé furtivement un jour. "*Dieu te récompensera, Jeff*", m'avait-il répondu ! J'attends donc ma mort pour être enfin fixé.

2. Commentaire

Ce récit a-t-il été le bon filon à suivre pour répondre à notre préoccupation ? A chacun de dire ce qu'il en pense par rapport à ses connaissances historiques sur la question. Quant à nous, nous sommes tenté d'y croire,

¹² Arrêté, il fut également révoqué de ses fonctions de Bourgmestre élu. Le même jour, c'est-à-dire, le 6 janvier, le Secrétaire Général de l'ABAKO, Kingotolo, à la tête d'un groupe de quelques dirigeants rescapés débarquèrent à Brazzaville. Ils y organisèrent la défense de l'ABAKO avec l'appui de l'Abbé Youlou.

¹³ Ils furent libérés par groupes. Les six derniers dont faisaient partie Kasa-Vubu, Kanza et Nzeza recouvrèrent à leur tour la liberté le 14 mars 1959.

même si la prudence établit que dans certains cas, il faut appliquer l'adage selon lequel *testis unus, testis nullus*¹⁴. En effet, nous ne pouvons mépriser la personnalité remarquable de l'auteur du récit, la force des détails que renferme ce dernier et l'inexistence d'un autre témoin oculaire et surtout participant.

Cependant, quelle que soit notre appréciation, l'essentiel est de retenir que le Président de l'ABAKO ne fut pas arrêté immédiatement, mais se fit plutôt volontairement appréhender plus tard chez lui par ceux qui le recherchaient sans relâche. Qui plus est, la décision de se rendre provint curieusement de l'observation d'une personne inattendue !

Etait-ce le destin, car personne parmi ses familiers n'avait su le reprendre? Et lui-même mit du retard en prenant une fausse direction contrairement aux autres pairs du parti qui avaient agi prestement pour arriver à Brazzaville.

Un autre intérêt du récit est qu'il confirme notre vieille certitude sur l'existence de la complicité des Belges progressistes dans l'activisme politique des Congolais éveillés. De tels cas furent légion dans l'histoire coloniale de notre pays.

En outre, le récit laisse entrevoir certains traits de la personnalité de Joseph Kasa-Vubu : la simplicité, la sagesse, le charisme et le courage politique, des atouts que beaucoup n'avaient pas compris quand il devint chef de l'Etat, mais qu'ils lui reconnaissent maintenant.

Enfin, l'imperfection étant le lot des humains, le premier Président de la république avait oublié de concrétiser sa promesse concernant la soutane salvatrice. Pourquoi ce manque de reconnaissance dans le cœur de ce vénéré réchappé politique de l'ABAKO ? C'est justement l'énigme que pose sa phrase : " *mais, au cas où ce serait moi, le premier Président, alors on verra...* ".

Malheureusement son compagnon de dernière heure s'est avoué incapable d'y apporter des éléments de réponse. Espérons qu'un jour les historiens ou les chercheurs y parviendront. Terminons par rappeler que ce récit de Joseph Nzeza Ndombasi s'avère être un plus dans la biographie de Joseph Kasa-Vubu.

Stanislas Lufungula Lewono, Chef de Travaux, D.E.S.
Département des Sciences Historiques, U.P.N., Kinshasa

¹⁴ *Testis unus, testis nullus* = Un seul témoin, pas de témoin.

EMI LA Fafa / MON PERE ET MOI
Récit autobiographique de Joseph Esuke, 1938
Introduction et commentaire de H. Vinck

Résumé

Cette autobiographie romancée est la réponse à un concours littéraire lancé par la revue *Africa* de Londres pour 1939. L'auteur présente son père (né en 1887), un important personnage au village Bonguma, situé au bord de la Ruki à 50 km à l'est de Mbandaka, en R.D. du Congo. Avec son épouse, ils vont vivre à la mission catholique de Bokuma. L'épouse donne naissance à un fils. Ils vivent dans le bonheur jusqu'au moment où l'homme hérite du harem de son père et laisse la mission. L'homme semble transférer tout son amour à son fils et aussi sur sa concubine préférée seulement parce qu'elle se consacre à l'enfant. Il travaille avec une application soutenue à l'éducation et au bien-être de son fils. Le fils finit par réaliser la sincérité et l'ardeur de l'amour de son père et lui rend de tout cœur son amour. Il décrit la jalousie et les ruses de la mère et la perversité du peuple, qui parviennent à exploiter la situation. Il quitte temporairement son père pour aller à l'école. Des tentatives pour rétablir le premier mariage échouent. Père et fils deviennent tour à tour malades. Le récit termine avec la mort du père bien-aimé.

Mots-clés : Bonguma; autobiographie; Congo; Bokuma; Coquilhatville; Groupe Scolaire

Abstract

In 1938-1939, the journal *Africa* (London) planned a literary composition contest in African languages. Esuke's autobiography was a submission for this contest. It is the story of the relationship between father and son. The father is a man of distinct consideration in the village of Bonguma. He and his wife move to the Catholic mission of Bokuma. The wife gives birth to a son. They are living in happiness until the time that the man inherits the harem of his father and leaves the mission. The man seems to transfer all his love to his son and to his preferred concubine, who devotes herself to the child. He takes care of his son's upbringing with great zeal and attention. The son realizes the sincerity and ardour of his father's love, and reciprocates this love. There is the jealousy and the ruses of the mother, there is the perversity of the people, who manage to draw profit from the situation, there is the anxious behaviour of the concubine who seeks to maintain her position with the man. The boy suffers from sickness. He leaves his father temporarily to go to school. It is then the turn of the father to become ill. Then there are several attempts by the father and by the son to reestablish the former regular marriage condition and the constant ill-will of the mother to return to her husband. Finally the death of the father puts an end to the tale.

Keywords : Bonguma; autobiography; Congo; Bokuma; Coquilhatville; Groupe Scolaire

1. Le concours de littérature africaine dans la revue *Africa*

L'*Institut International des Langues et Civilisations Africaines* de Londres avait parmi ses objectifs la promotion de l'usage des langues vernaculaires africaines dans les écoles ainsi que l'élaboration d'une littérature écrite en ces langues. En 1928, on décida de lancer une compétition annuelle qui devrait couronner les meilleurs textes composés dans une langue africaine désignée par l'Institut¹. Le prix était suspendu² en 1940. Après la guerre, il est repris sous le nom *The Margaret Wrong Medal*³ d'après la promotrice de la littérature populaire africaine et directrice de *Books for Africa*. Ce prix aussi a cessé en 1960.

Pour atteindre le but du concours, il fallait publier les textes. Dans leur rapport de 1940, les initiateurs reconnaissent que sur ce point ils n'ont pas réussi.

The primary aim of the Competition, namely the stimulation of vernacular literature, has only to a modest degree been reached. (...) Some of the material is of an anthropological character and might be published, either together with a translation in a European language, or in translated form only, in scientific journals, as has actually been done in a number of cases. These manuscripts give much fresh ethnographical information, which is not always easily accessible to the European investigator, and it would be a pity if it wherefore ever to be buried in an archive or in the modest dwelling of an African teacher, exposed to the ravages of a tropical environment. The same is true of a considerable number of other manuscripts, biographies, historical scenes, customs, pure fiction, and also translations of European books; many of them would provide a valuable addition to African literature if only the means for publishing could be found.⁴

¹ Lire: E. W. Smith, The story of the Institute, in *Africa* 7(1934)15: "It was to encourage Africans to write books in their own languages that the Council decided, in December 1928, to institute a Prize Competition." Les conditions de participation étaient communiquées dans *Africa* 5(1932)497-498. "The object of the Competition is to stimulate the interest of Africans in their own languages and to increase the amount of reading matter available for the literate African."

² *Africa*, 13(1940)73-75. A ce même endroit nous trouvons une vue général sur les plus de 200 textes reçus entre 1930 et 1940.

³ *Africa* 24(1954)166: "The Margaret Wrong Medal" is offered in 1954 for a published work of outstanding merit by an African whose home is in Belgian Congo (including Ruanda-Urundi), Southern Sudan, Uganda, Kenya, Tanganyika, or Zanzibar." A côté on instaurait (à partir de 1950 ?) aussi le "The Margaret Wrong Prize Competition (French, English, Portugese, Afrikaans). Voir *Africa* 24(1954)166.

⁴ *Africa* 13(1940)73.

La publication actuelle du texte de Joseph Esuke est une satisfaction, tardive, mais toujours valable, donnée aux souhaits des initiateurs du Prix.

2. La participation mǒngɔ

Sous l'influence de Hulstaert⁵, par l'intermédiaire de son ami Natalis De Cleene⁶, qui était parmi les directeurs d'*Africa*, le lǒmǒngɔ avait été indiqué en 1937, pour le concours de l'année 1939 comme langue dans laquelle des textes pouvaient être présentés. Par une circulaire du 28 octobre 1937, il incitait ses confrères dans les postes de mission à l'intérieur du pays Mǒngɔ, et les autorités protestantes de prospecter le terrain parmi les enseignants ou autres, pour trouver des candidats⁷. Fin 1937, il pouvait annoncer qu'à Coquilhatville déjà quelques personnes parmi les disciples des missions catholiques et protestantes, s'étaient mises au travail. Dans le mensuel local *Le Coq Chante* du 1 décembre 1937 paraissait une annonce fort enthousiaste sous le titre: *Losango jwa lonene mongo* [Une grande nouvelle]. Mi-mai 1938, Boelaert⁸ communiquait à Hulstaert (lettre du 16-5-1938) que déjà trois personnes, Paul Ngoi, Louis Bamala et Joseph Esuke, anciens des écoles catholiques, travaillaient tranquillement à leur composition. Il suggère que les participants protestants soient assistés par leurs missionnaires (américains) sans mentionner toutefois sa propre présence aux côtés des auteurs catholiques. Le 15 juillet, il écrit à Hulstaert que les textes peuvent être envoyés pour le 15 août⁹. Fin 1938, il partait en congé en Belgique et De Cleene suggérait qu'il aide le jury dans leur difficile tâche de juger un texte

⁵ Gustaaf Hulstaert, 1900-1990. Bio-bibliographie, voir Honoré Vinck, In memoriam Gustave Hulstaert, AA 12(1991)7-76 ; Honoré Vinck, Gustaaf Hulstaert, *International Dictionary of Anthropologists* (C. Winters, éditeur), Garland, New York, 1991, 313-314; Honoré Vinck, Gustaaf Hulstaert: Missie en wetenschap, *Land van Beveren*, 49(2006)4, 202-233. Lettre de De Cleene à G. Hulstaert du 15-10-1937. Arch. Aeq.

⁶ Natalis De Cleene (1883-1973) Les Archives de Natalis De Cleene - Eduard De Jonghe sont conservées au KADOC, KULeuven. Record no. 213. Sommaire disponible sur <http://www.odis.be/>

⁷ Arch. Aeq., Enseignement, E8/025.

⁸ Edmond Boelaert, 1899-1966 ; au Congo 1930-1954. Bio-bibliographie, voir Honoré Vinck, Edmond Boelaert. 25ème anniversaire de sa mort, *Annales Æquatoria*, 12(1991)564-570; Edmond Boelaert, *International Dictionary of Anthropologists*, (C. Winters, éditeur) Garland, New York, 1991, 69-70; Honoré Vinck, Edmond Boelaert. Schoonheid en toewijding, *Mededelingen van de Heemkundige kring van Erpe-Mere*, avril 45(2005) 2, 21-29.

⁹ Lettre de Boelaert à Hulstaert, 15-7-1938. Arch. Aeq., Correspondance Hulstaert.

en langue africaine.¹⁰ De fait, ce seront Mgr Edward Van Goethem et le Père Louis Smolders¹¹ qui répondront à la demande de siéger dans le jury. Mgr Van Goethem rédigea le rapport le plus précis et le plus compétent ; celui de Smolders restait dans les généralités. En voici le résumé officiel :

General Summary of Nkundo-mongo Manuscripts

The seven Nkundo-Mongo manuscripts were read by Mgr. van Goethem and Pater L. Smolders. Both have reported on each manuscript. Their general summary is as follows:

Mgr. van Goethem says that MS. No. 14 'Emi la Fafa' by Joseph Esuke, is the most genuine of the eight compositions. It is the growing up of an infant, narrated with psychological competence and with emotion. The work is informative and interesting to the end.

MSS 13 7, 3, 15, 6. 'Iso la Bendele' by Paul Ngoi; 'Boooci wa Elinga' by Pierre Bosela; 'Besako bea Congo' by Pierre Ifole, are three compositions which abound in ethnographical and ethnological data. 'Bankoko ba Lianja' by Louis Bamala, and 'Wange Yoana' by Nathanael Bongelemba, are two compositions which have their special merit, the former as a painstaking and worthy description of the great Legend of the race, the latter as a small book for pupils and teachers alike, and written in a charming style.

MSS. 2 and 5, 'Olelo ea Bakakala lima Ibinja' by David Imamenge; and Book of Agriculture, translated from the French, by Joseph Elengembe, are less deserving essays, the former being lacking in interest, and the latter being carried out carelessly.

Pater Smolders says:

MS. 14. 'Emi la Fafa', par Joseph Esuke, est un travail très personnel et écrit d'un style attachant. Cette vie d'enfant est l'histoire d'une âme: elle est pathétique et instructive à la fois.

MSS. 13 et 7. 'Iso la Bendele', par Paul Ngoi. et 'Booci wa Elinga', par Bosela Pierre, ont le plus de mérite, le premier surtout comme travail ethnologique, le second comme travail ethnographique. M.S. 3. On pourrait y ajouter 'Besako bea Congo', par Pierre Ifole, qui est aussi très riche en données ethnologiques.

MSS. 15 et 6. 'Bankoko ba Lianja', par Louis Bamala, est une rédaction très méritoire. 'Wange Yoane', par Nathanael Bongelemba, est un petit livre composé

¹⁰ Lettre de Hulstaert à De Cleene du 4-12-38 et De Cleene à Hulstaert du 22-12-38. Arch. Aeq., Correspondance Hulstaert.

¹¹ Louis Smolders (1899-1972). Missionnaire du Sacré-Cœur, au Congo, mission de Coquilhatville-Mbandaka de 1929 à 1969.

pour les enfants et aussi pour les maîtres. Il est écrit d'un style facile et pur. MSS. 2 et 5. 'Olelo ea Bakakala lima Ibinja', par David Imamenge, et 'Book of Agriculture', traduit du français par Joseph Elengembe, sont deux travaux qui ont moins de mérite, le premier parce qu'il manque d'intérêt, le second parce qu'il a été fait sans soins.¹²

Les résultats

Le Professeur Diedrich Westermann (1875-1956) était le juge principal. Nous connaissons son choix par un document du 22 mars 1939¹³. On consulta encore le professeur E. De Jonghe¹⁴ et c'est finalement le même Westermann qui décida. Natalis De Cleene communique à Hulstaert les résultats quant aux manuscrits en lomóngɔ par sa lettre du 28 juin 1939¹⁵: Premier prix : pas attribué; second prix pour Joseph Esuke avec *Emi la Fafa*; le 'consolation prize' (entre 2 et 3) pour Louis Bamala¹⁶ avec *Bankoko ba Lianja* et le troisième prix pour Paul Ngoi avec *Iso la bendele*. Le 28 juin, ce dernier communique les résultats à Hulstaert.

Dans une lettre à Hulstaert, du 26 juin 1939, Boelaert émettait sa déception devant ce résultat: " Personnellement je regrette pour Paul Ngoi. Mais Mgr [Van Goethem] était en désaccord quant aux conceptions de Ngoi et il est certain qu'il l'a jugé moins bon pour cette raison. " ¹⁷ Dans une lettre à De Cleene du 7 juillet 1939, Hulstaert aussi y fait son commentaire: " Le résultat est comme je l'avais prévu. Ce qui est le plus européen, ce qui correspond le plus au goût européen, est le meilleur pour nous. Mais je suis

¹² Source : KADOC, Papiers De Jonghe-De Cleene, doc. 234 et Arch. Aeq., Correspondance Hulstaert (MF 167-168).

¹³ Prize competition for books in African Languages. Recommendations by Professor Westerman. Kadoc, Papiers De Jonghe-De Cleene.

¹⁴ Edward De Jonghe (1878-1950). Directeur Général au Ministère des Colonies. Lettre de D. G. Brackett du 2 mai 1939, Kadoc, Papiers De Jonghe-De Cleene.

¹⁵ *Prize Competition. Nkundo-Mongo Manuscripts*, annexé à la lettre de De Cleene du 28 juin. Kadoc, Papiers De Jonghe-De Cleene.

¹⁶ Pour Paul Ngoi (1914-1997) voir H. Vinck et Charles Lonkama, Tradition et modernité mongo: Bio-bibliographie de Paul Ngoi, *Annales Équatoria* 19(1998)335-390.

¹⁷ "Zelf heb ik wel spijt voor Paul Ngoi. Maar Mgr was het over de gedachten van zijn werk niet eens, en heeft zeker daarom ook minder gunstig geoordeeld." Arch. Aeq., Correspondance Hulstaert.

convaincu que l'appréciation des Nègres sera différente, et que leur préférence n'ira pas à l'œuvre que nous considérons comme la meilleure." ¹⁸

P. Ngoi en publiait un rapport dans *Le Coq Chante* du 15 septembre 1939¹⁹ et Hulstaert publiait les résultats fin 1939 dans *Æquatoria*.²⁰ Ils sont communiqués aussi dans le numéro de décembre de *Africa*²¹.

Plus tard, Boelaert jugeait le retard dans la communication des résultats néfaste pour la crédibilité de ce genre de concours aux yeux des Noirs.²²

Publication des textes

Le but principal du concours était la publication de manuscrits de valeur. L'Institut Africain de Londres avait l'intention de s'en charger pour certains titres, mais on encourageait d'autres candidats éditeurs à s'y appliquer. Par l'intermédiaire de De Cleene, Hulstaert réclame les manuscrits pour les publier sur place à Coquilhatville²³: "Le livre de Bamala sera certainement imprimé car c'est de la vraie littérature nègre". Ce texte est à la base de la compilation populaire composée par Boelaert et publiée en 1949 avec traduction française, réimprimée à plusieurs reprises.²⁴ Le texte intégral sera publié par E. Boelaert en 1958 à Tervuren en version originale avec traduction néerlandaise²⁵, et en traduction française de Hulstaert par le Centre *Æquatoria* en 1988.²⁶

En 1957, *Iso la Bendele* [Nous et les Blancs] de Paul Ngoi, collaborateur personnel de Boelaert et de Hulstaert, sera intégré (augmenté

¹⁸ "De uitslag is wel zoals ik vermoed had. Hetgeen het meest europees is, den Europeanen het meest in de smaak valt, is het beste voor ons. Ik meen echter dat het oordeel der negers anders zal zijn, en dat niet het voor ons beste werk het meest in hun smaak zal vallen." Hulstaert à De Cleene 7 juillet 1939. Arch. Aeq. Correspondance Hulstaert.

¹⁹ *Batongi ba bomeko wa lokotsi*, *Le Coq Chante* du 15 septembre 1939, p. 15-16.

²⁰ *Æquatoria* 2(1939)30.

²¹ *Africa* 12(1939)471.

²² Boelaert à Hulstaert 4-3-1940, Arch. Aeq., Correspondance Hulstaert.

²³ De Cleene à Hulstaert du 28-6-1939 et Hulstaert à De Cleene 7-7-1939. Arch. Aeq., Correspondance Hulstaert.

²⁴ *Nsong'a Lianja. L'épopée nationale des Nkundo*, *Æquatoria*, Coquilhatville, 12(1949)1-76; De Sikkel, Antwerpen, 1949.

²⁵ *Lianja verhalen-II. De voorouders van Lianja*, Tervuren, 1958, Annales du Musée Royal du Congo Belge, Sciences de l'homme, Linguistique, Vol. 19.

²⁶ *Les ancêtres de Lianja. Prolégomènes à l'épopée des Mongo*, (Etudes *Æquatoria*-5), Centre *Æquatoria*, Bamanya, 1988.

de plusieurs chapitres) dans un manuel scolaire expérimental *Bosako wa Mongo* [L'histoire des Môngo], publié par Frans Maes à Boteka. En 1959, Boelaert revient à la question et il a, apparemment, commencé la traduction française du texte de Paul Ngoi, dans le but de l'éditer à l'Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer de Belgique.²⁷ L'Indépendance et ses séquelles font avorter le projet qui sera repris en 1994 par le Centre Æquatoria avec une traduction intégrale en français par Charles Lonkama à Bamanya en 1999, et sa publication partielle sur le website d'Æquatoria.

Le récit de vie de Nathanael Bongelemba, *Wanga Yoane* a été publié aux Etats-Unis en 1948 par Herbert Smith en traduction anglaise²⁸. Bongelemba était un des grands et fidèles catéchistes des Disciples of Christ Congo Mission à Bolenge. On retrouve son nom en second dans plusieurs manuels scolaires en lomôngo édités par cette Société Missionnaire Américaine. Il a également publié quelques petits textes dans le périodique *Ekim'ea Nsango* (édité en lomôngo à Bolenge).

*Booci wa Elinga*²⁹ de Pierre Bosela, est en cours de traduction. *Besako bea Congo*³⁰ de Pierre Efole, n'est pas traduit et les manuscrits de David Imamenge, *Olelo ea Bakakala lima Ibinja*, et de Joseph Elenembe, une version lomôngo de *Agriculture tropicale*, de W. Millman³¹, n'ont pas été retrouvés.

3. Joseph Esume et *Emi la fafa*

La mission de Bokuma a été fondée en 1910 pour succéder à la Mission de Mpaku, qui sera abandonnée. La localité est située à 64 km de Mbandaka sur la Ruki. Elle était dirigée par les Pères Trappistes jusqu'en 1926, date de sa reprise par les Missionnaires du Sacré-Cœur. On y avait une école primaire

²⁷ Arch. Aeq., Correspondance Hulstaert. Correspondance Hulstaert-Boelaert 14-12-59 et 18-12-59.

²⁸ *Wanga Yoane of the village of Yuli*, by Wanga himself (Herbert Smith, translator) The United Christian Missionary Society, Indianapolis, 1948, 127 pages.

²⁹ Pierre Bosela, *Booci wa Elinga*. Un exemplaire se trouve dans les Archives diocésaines à Mbandaka, Carton 6, farde Bosela Pierre ; une photocopie dans les Archives Æquatoria.

³⁰ *Besako bia Congo beokotama la Pierre Efole*, Congo Balolo Mission, Bongandanga, Basankusu, 16.054 mots; 1 exemplaire dans Arch. Dioc. Mbandaka, Carton 6, Farde 1 M 1. Une photocopie aux Archives Æquatoria et chez l'auteur.

³¹ W. Willman, *Tropical Hygiene for African Schools*, 64 p. London, The Sheldon Press. Première édition en 1922. Traduit en un grand nombre de langues africaines.

(5 ans) et on avait démarré, très modestement, le Petit Séminaire (cycle d'études secondaires) en 1926.

Joseph Esuke est originaire de Bonguma, un village de la 'chefferie' des Beloko, à 20 kilomètres de la Mission de Bokuma. Selon ses propres déclarations dans le texte, il est né en 1917, il a fait sa première communion en 1927, il va à l'école primaire à Bokuma en 1929. Il reçoit la Confirmation le 13 août 1931. Il est accepté en année préparatoire du Petit séminaire de Bokuma le 20 août 1932. Il fréquente le 'Groupe scolaire' à Coquilhatville en 1936 et il y est encore en 1940.³²

Esuke s'exprime plusieurs fois dans la revue de la Mission Catholique de Coquilhatville, *Le Coq Chante* [LCC]. Sous le titre *Bana b'Ekalesa. Bikima by'obe* [Les enfants de l'Eglise. Des mauvais disciples.] Il avertit ses compagnons des mauvais exemples à ne pas imiter (LCC, 1 aug. 1937, p. [7]). Dans une contribution suivante, en 1939, il se plaint de l'utilisation de plus en plus fréquente du lingala à Coquilhatville, surtout par les jeunes (LCC, 1 sept 1939, p. 14-15, *Lolaka* [La langue]). En 1940, il y plaide pour que les gens prennent un abonnement sur *Le Coq Chante* (LCC 1940, n. 5, mai, p. 10-11). Il participe au concours de poésie lancé par Boelaert et Hulstaert en 1940 avec le poème : "*Ntswei, ntswei bolenge*" (LCC, 1940, n. 6, p. 8).

Fiction ou réalité autobiographique ?

Ce texte était destiné à la publication. Le récit donne l'impression d'être purement autobiographique sans embellissement ni ajoutés. Plusieurs digressions plus longues nous font entrer dans le riche monde des sentiments et sensibilités de l'auteur. Il dit à la fin de son histoire qu'il l'a écrite '*à la demande de ce prêtre bien-aimé*', qui n'était autre que le Père Edmond Boelaert, qui l'avait mis à la porte à Bokuma. Joseph Esuke avait 21 ans quand il composa le récit de sa vie. A cet âge, il était donc déjà assez pénétré de la tradition littéraire traditionnelle, encore bien vivante dans les petits villages des années 1930. Mais, il avait également reçu une certaine formation littéraire moderne au Petit Séminaire et chez les Frères des Ecoles Chrétiennes à Coquilhatville. On retrouve effectivement les deux éléments entremêlés. Le récit ne se développe pas toujours selon un schème logique, mais, comme dans la littérature traditionnelle, connaît des nombreux détours et de retours en arrière, sans que ceux-ci aient une véritable fonction. Des

³² Selon la mention de Hulstaert dans LLC, 1940, 6, p. 4.

digressions répétitives rythment la narration. D'autre part, le style reste léger et limpide, bien opposé donc à cette littérature aux phrases et idées inextricables et recherchées, surchargées de proverbes et de dictons.

Mgr Edward Van Goethem qui, avec le Père Smolders, était le censeur de ce texte, loue dans son rapport, les qualités littéraires du récit d'Esuke :

STYLE: His is a captivating way of narrating and the reader wants to get right through the whole tale.

VOCABULARY: The writer disposes of a rich store of words and makes use of them in a purely native way. He makes an easy use of native proverbs.

GENERAL VALUE: It is a genuine work with a considerable psychological background and good local colour.³³

Hulstaert arrive à la même conclusion quand il publie plus tard un conte de lui:

Note: La rédaction de ce conte témoigne d'un réel talent pour la description des situations et des sentiments. Elle présente la façon méthodique dont le puîné amène ses aînés à le suivre et à redevenir des hommes normaux, retournant de la barbarie à l'état de civilisé.³⁴

Les Móngɔ

Les Móngɔ, groupe ethnique auquel appartient Joseph Esuke, se situent en Afrique centrale, plus précisément dans la 'Cuvette centrale', entre la grande courbe du fleuve Congo et le Kasai. Ethniquement et linguistiquement parlant, ils forment un cluster d'unités clairement apparentées. On fait la distinction entre les pêcheurs (*elinga*), les chasseurs-agriculteurs (*baoto*) et les chasseurs-cueilleurs (*batwa/pygmées*). Les Missions chrétiennes avec leurs écoles, dispensaires et hôpitaux, sont représentées par des sociétés de mission catholiques belges et anglo-hollandaises, et protestantes, américaines et anglaises. L'organisation politique des Mongo peut être décrite comme segmentaire avec une autorité patriarcale et patrilinéaire. Un Móngɔ a toujours un village paternel et un village maternel. Il a des droits

³³ Voir le texte complet des deux rapports en annexe 1.

³⁴ G. Hulstaert, *Contes Mongo*, Académie royale des Sciences d'Outre-Mer, Bruxelles, 1965, p. 523-537 conte n. 134, "Le conte de deux frères et de leur puîné".

dans les deux. Une conséquence de la colonisation a été la conscientisation accrue principalement sous l'influence de Hulstaert et Boelaert, de l'unité et de la spécificité culturelles. Les Móngo croient en un Dieu unique appelé *Njakomba* ou *Mbombianda*. Ils connaissent un culte des ancêtres sans pratiques culturelles importantes. Le monde des esprits est bien peuplé par des esprits forestiers et aquatiques (*bilima*). La naissance et le mariage sont peu ritualisés, la circoncision est pratiquée sans rites d'initiation ou cérémonial. Les rites d'enterrement et, plus spécialement, de la clôture du deuil, sont particulièrement riches.

Le texte

La copie conservée dans les archives diocésaines de Mbandaka, semble être l'original, bien que la typographie comporte encore plusieurs ratures et n'est pas bien soignée. Il est classé sous la rubrique : " Carton 6, Farde B13 (1938) et B14 (1938) " et comporte 120 pages A4 numérotées, tapées à une ligne et demi d'interligne. Le catalogue ancien de ces archives l'a libellé ainsi :

14 (1938) 2 sept. 1938 Emi la Fafa: travail présenté à l'Institut Intern. Des Langues et Civilis. Africaines pour le concours de 1938. Ecrit en lonkundo (50.000 mots) par Esuke Joseph .

Une photocopie de ce document, a été faite par le bibliothécaire du Centre Æquatoria en 1998. Cette copie se trouve dans les Archives Æquatoria, Boite 168, et n' a pas été microfilmée. La traduction est basée sur ce document. Dans cette copie manquent les pages 17, 93, 95, 102, 104, 105, 112. Une photocopie de cette photocopie se trouve en ma possession. Il n'a pas été possible de contrôler si, dans le document conservé dans les archives diocésaines, ces pages manquent également.

La traduction

La traduction de *Emi la Fafa*, est due à Charles Lonkama, longtemps secrétaire du Centre Æquatoria à Bamanya et habitué aux traductions du Lómóngo vers le Français. Paul Verbruggen a revu ce texte et moi-même j'ai vérifié cette version finale sur l'original en Lómóngo.

Règles d'édition

La division en chapitres est celle de l'original.
Les notes infrapaginales sont de Honoré Vinck.

Abréviations

Prov. = G. Hulstaert, *Proverbes mongo*, Tervuren, 1958, Annales du Musée royal du Congo belge, Sciences de l'homme, Linguistique, Vol. 15.

Dict. = G. Hulstaert, *Dictionnaire lomongo-français*, Tervuren, 1957, Annales du Musée royal du Congo belge, Sciences de l'homme, Linguistique, Vol. 16, Tome 1, A - L, XXXI + 917 p.; Tome II, K - Z, IX + 918 - 1949 p.

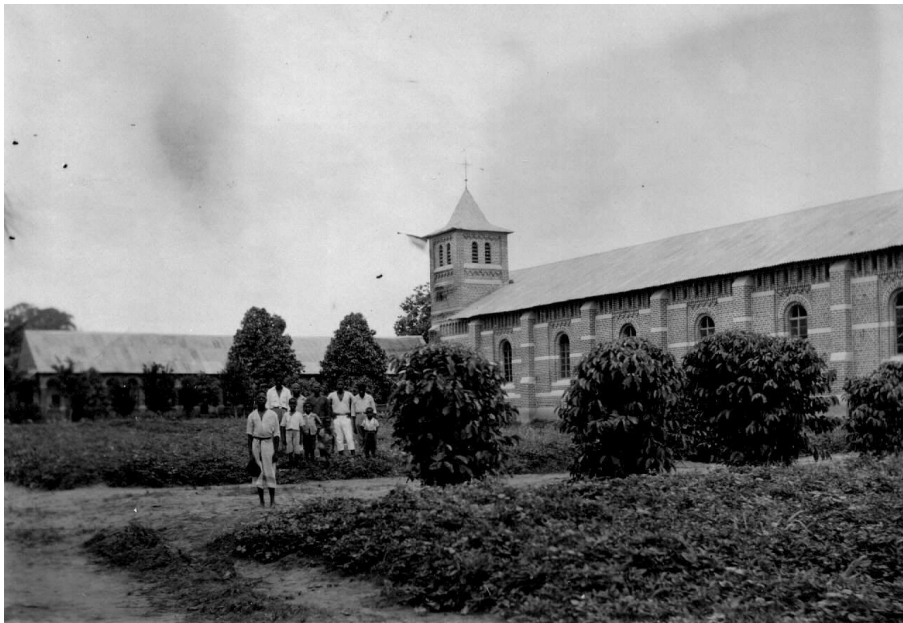
LCC = *Le Coq Chante*, périodique publié à Coquilhatville de 1936 à 1946.

Arch. Aeq. = Archives Æquatoria à Bamanya, RDC.

IAI = International African Institute ; *L'Institut International des Langues et Civilisations Africaines* à Londres.

Honoré Vinck

Centre Aequatoria et Centre de Historische Pedagogiek, KULeuven



Bokuma: Eglise et habitation des missionnaires vers 1930



Bokuma: Petit séminaire. A ses débuts avec le Père Van Son (vers 1926)



Coquilhatville: 'Groupe scolaire' (construit en 1935)

Sommaire

Il n'y a pas de sommaire ou table des matières dans le texte. Mais j'ai repris celle mentionnée par Smolders dans sa recension en la comparant avec les sous-titres du texte même en leur traduction française. La différence saute aux yeux. Serait-ce l'indice d'une différence entre le texte présenté au concours et celui utilisé ici pour la traduction. Je ne le pense pas. Le recension de Smolders n'est pas des plus précises et porte les marques d'une certaine superficialité.

Selon le document Smolders]	Extrait de la traduction de Lonkama
1) Mes ancêtres. Jeunesse de mon père. Ma mère.	I. Le mariage de mon père.
2) Ma naissance.	ii. Ma naissance.
3) Mon père devient polygame et se sépare de ma mère.	iii embrouillamini dans le mariage.
4) Lutte entre mon père et ma mère pour ma possession.	Iv mon père et moi.
5) L'amour de mon père envers moi. Il s'occupe de mon éducation.	V. L'amour de mon père brille sur moi comme la flamme de la torche de copal.
6) Bonté de mon père et l'impression qu'elle fait sur moi.	Vi. Les amis dans la maison de mon père.
7) Prospérité de mon père.	Vii. Mon père, capita a Beloko.
8) Mon père sacrifie son harem pour reprendre ma mère, Celle-ci le trompe et s'enfuit avec moi.	Viii. La tristesse de mon père.
9) Mon père réussit à me reprendre. Nouvel effort pour faire la paix avec ma mère.	Ix. Mon père est consolé dans les tristesses qui ont failli lui coûter la vie.
10) Mon père organise une grande fête en mon honneur.	X. Les cadeaux de mon père.
11) Nous nous rendons en pirogue à Coquilhatville. Je lui pose des questions: il me parle de Dieu.	Xi. Lors des voyages.
12) 13) Sévérité de mon père envers moi.	Xii. Les sages conseils de mon père.
14) 15) Mon père me surveille et je passe ma jeunesse loin des mauvais compagnons.	Xiii. Les actes de mon père qui me faisaient penser a la bonté de Dieu.
16) Je vais à la mission où tout le monde est étonné de ma science.	Xiv. Avant la première communion.
17) Ma grand'mère meurt et mon père me reprend. Il m'apprend à travailler.	Xv. La jeunesse.
18) Retour à la mission et nostalgie. [19, absent]	Xvi. Première communion. Les dons.
20) Ma confirmation. Mon père veut traiter avec moi d'égal à égal.	Xvii. La vie au village. 1) la mort de la grand-mère Mboyo. 2) la vie au village.
21) Retour au village J'écris des lettres pour le publique.	Xviii. Retour a la mission. Xix. L'apprentissage de la lecture et de l'écriture.
	Xx. La confirmation.
	Xxi. A la maison de père Xxii entrée au séminaire

22) Mon entrée au petit séminaire,	Xxiii. Le départ du séminaire
23) Mes efforts pour ramener ma mère auprès de mon père.	A la maison de mon père
	Où? Chez ma mère
	Xxiv retour chez mon père
24) Maladie de mon père. Il se remet et veut me donner une femme Je refuse, prétextant que je veux d'abord finir mes études.	Xxv. Les études au groupe scolaire de Mbandaka
25)	Xxvi. Les chagrins de mon père
26) Mon séjour à Coquilhatville à l'école centrale où je deviens malade à plusieurs reprises et où mon père vient me visiter	Xxvii. La mort de papa, une tristesse qui ne tarit jamais chez moi son fils
27) Mort de mon père. Ma tristesse,	Séparation d'avec mon père - les adieux
28) retour à mon village J'apprends la mort chrétienne de mon père	La maladie de mon père et sa mort - l'annonce de la maladie
	Xxviii. Départ pour les obsèques de mon père

Carte de la région

La carte ci-dessous est un extrait de la carte, dessinée par Gustaaf Hulstaert, et annexée à son *Mariage des Nkundo*, Bruxelles 1938. Elle comporte à peu près tous les villages cités dans le texte et est contemporaine aux événements racontés dans le récit. En majuscules: les 'chefferies'; noms soulignés : villages principaux.



Texte d'Esuke en traduction française

I. LE MARIAGE DE MON PERE

Dans la région de Bonguma³⁵, vous entendrez parler d'un village qui jouissait d'une grande réputation, parce que ses habitants étaient de braves combattants: c'est Bolenge³⁶, dont le surnom était Lofuta Londongo³⁷. C'est dans ce village qu'habitent les personnes concernées par ce récit. Vous apprendrez aussi la renommée qu'avait ce village à l'époque de sa prospérité et comment les premiers occupants se sont installés à Bonguma dans leur belle-famille. Je ne vous raconterai pas tout cela, car, même si je m'y essayais, je n'y arriverais pas.

La famille de mon père était très nombreuse et on ne pouvait tenir à son égard des propos désobligeants. On craignait cette famille, car, à la moindre injure, les frères de mon père provoquaient une rixe. Les gens qui affichaient un tel comportement étaient craints et on les aimait pas dans le village. Ce genre d'hommes ne craignaient pas ceux qui cherchaient la bagarre. Même ceux qui cherchaient leur amitié devaient surveiller leurs propos. Les frères et les sœurs de mon père n'étaient pas originaires de ce village, mais ils avaient acquis une certaine autorité à cause de leur férocité. Les propos déplaisants qu'ils tenaient sur les autres rendaient ces derniers prudents.

Le plus grand bagarreur de cette famille s'appelait Joli. Cet homme, de triste notoriété, n'était autre que le père de mon père. Ce vieillard si mal famé ne risquait pas de connaître la solitude, car il disposait d'un harem impressionnant. Celle qui parmi ses femmes répondait au nom de Mboyo était la mère de mon père. Elle donna naissance à mon père et à ses sœurs, dont je vous parlerai plus loin. Mon père ne fut pas l'unique fils de ma mère; elle en eut d'autres, mais ils moururent en bas âge. D'ailleurs, j'ai oublié de vous donner la biographie de mon père.

Eh bien, il est né en 1887. Sa jeunesse ne fut pas sans problèmes. Il ressemblait à un porc-épic. Il était d'une turbulence folle. Ses jeux se terminaient par des accidents. Les enfants qui jouaient avec lui finissaient généralement par se cogner la tête. Personne, jeune ou vieux, ne semblait plus fort que mon père. Ce n'est pas qu'il humiliait les vieux; il s'en prenait à ceux de sa génération. Les vieux encourageaient leurs enfants à devenir aussi forts que mon père. Les jeunes, amis de mon père, devinrent comme lui; ceux qui lui tenaient tête, disaient à leurs parents:

³⁵ Le village de Bonguma (0.116 S et 18.633 E) revient dans beaucoup de récits de missionnaires stationnés à Bokuma. Voir aussi le récit de l'arrivée des Blancs à Bonguma par Arsène (M)pambi, *Annales Équatoria* 16(1995)68-71.

³⁶ Il y a plusieurs Bolenge dans les environs. Il s'agit probablement d'un village au sud-est de Bonguma et pas du poste de Mission des Disciples of Christ près de Mbandaka..

³⁷ Signification inconnue.

"S'il en est ainsi, faites qu'Isuke devienne votre fils; quant à nous, on ne veut pas devenir comme lui". Ceux qui tenaient de tels propos, devenaient les ennemis de mon père et de son père.

Avant d'arriver à Bakaala, on traverse un village nommé Bokenyola. Ce village est le centre des Elinga³⁸, mais ses habitants étaient méchants vis-à-vis de tous les gens de la contrée. Dix livres ne suffiraient pas à raconter les guerres qu'ils ont livrées. Ce sont des récits interminables. En tout cas, je ne m'y essaierai pas dans ce fascicule. Parmi ces sauvages, un certain Elota surpassait tous les autres par sa méchanceté et son agressivité. C'était un polygame insatiable. Une de ses femmes était Inongu, la mère de ma mère.

Ma mère ressemblait à mon père, elle était aussi turbulente, aussi forte et aussi entreprenante que lui. C'était comme si Dieu lui-même les avait prédestinés de la sorte. Lorsque ma mère était jeune, elle ne jouait pas avec les filles de son âge, mais elle adorait se mesurer aux garçons. Un jour, l'un d'eux refusa le défi; ce qui mit ma mère colère, elle administra un soufflet violent au garçon. Ce qu'il ne supporta pas, il réagit. Une rixe s'en suivit. Ma mère le jeta par terre. Mais les os d'un homme sont plus durs que ceux d'une femme et ce garçon blessa ma mère à la jambe. J'ai personnellement vu la trace de cette blessure. Mon père se comportait de la même façon. Je vous épargne les détails. Contentez-vous de l'essentiel du récit.

Ma mère n'a pas mis au monde dans son premier lit. Elle fut d'abord l'épouse d'un homme bien connu à Bokenyola. Mais lorsqu'elle vit clair, elle ne voulut plus rester auprès de lui. Elle tourna son regard vers Dieu, parce qu'elle était au courant de la réputation de mon père dans ces contrées. Elle se rendit à Bokuma, où il y avait une vraie communauté croyante. En cours de route, une vieille femme lui prophétisa son mariage avec mon père. Cette femme fut comme un devin qui prédit le mariage de mon père et de ma mère. Les deux protagonistes firent semblant de s'ignorer.

Peu de temps après, mon père eut lui aussi le désir de connaître Dieu. Il s'inscrivit au catéchuménat pour s'imprégner des choses de Dieu, son Seigneur. C'est là qu'il tomba amoureux de ma mère. L'un et l'autre se lièrent comme l'oiseau et la glu. L'un n'a jamais boudé l'autre. Dieu lui-même les unit paisiblement. Ils se marièrent religieusement, mon père à l'âge de 21 ans et ma mère à 19 ans. Ils vivaient en parfaite harmonie et étaient considérés comme un couple exemplaire au village. La bénédiction divine, dont ils avaient besoin, leur fut accordée. Leurs deux familles ont eu beau mettre des obstacles à leur mariage, elles n'ont pas réussi. Les deux "complices" avaient les oreilles hermétiquement bouchées. Quand ils apprenaient les propos désobligeants sur leur mariage de la part de leurs familles respectives, ils se disaient: "Celui ou celle qui les écoute n'est pas amoureux ou amoureuse de l'autre". Leur secret n'a jamais été dévoilé. Leur amour demeura solide

³⁸ *Elinga*, appellation générale pour indiquer des groupes de pêcheurs.

jusqu'au jour ils dévoilèrent leurs secrets les plus intimes. Ce fut l'origine de leur divorce.

II. MA NAISSANCE

Neuf mois après leur mariage, mon père et ma mère reçurent du bon Dieu un enfant qui promettait de devenir grand. Lorsque le père de mon père apprit cette heureuse nouvelle, il n'hésita pas un instant à verser les valeurs dotales en cuivre. Il ne l'avait pas fait auparavant parce qu'il croyait que ce mariage fragile n'allait pas durer. Mais, maintenant que ma mère avait fait ses preuves, il passa outre et alla verser 7.000 cuivres, ce qui représenterait 70 anneaux de cuivre d'aujourd'hui.

Même si ce premier enfant mourut, Dieu ne voulut pas que ce couple resta sans enfant. Il leur donna un deuxième enfant, moi-même. Entre moi et celui qui aurait pu être mon aîné, il n'y eut pas un grand écart de temps. Ma mère disait que j'étais venu du clapotis de la rivière. Elle m'aurait conçu de là, à cause des fétiches qu'elle utilisait. Même si cela était vrai, moi, je n'en pense pas moins que c'est Dieu qui m'a envoyé chez eux. Pendant que ma mère était grosse de moi, sa santé ne fut ni bonne ni mauvaise. Elle me mit au monde dans un terroir que je ne connaissais pas.

Les parents de mon père furent contents d'apprendre que ma mère avait accouché. Lorsque la nouvelle se répandit dans les villages voisins, les parents de mes parents se décidèrent d'organiser une réception pour le nouveau-né. Ce qui se réalisa. Le grand-père Lukulutu arriva avec un anneau de cuivre, accompagné de sa femme Mboyo, la mère de mon père. Celle-ci apporta 15 francs, parce qu'elle savait que je suis de la génération des Blancs, que je ne suis plus de l'époque des anneaux de cuivre, les anciennes valeurs dotales. Elle savait qu'il me fallait de l'argent en espèces. Je suis né le 16 juin 1917, à l'époque de "katsile"³⁹. Maman m'a dit que je ne l'avais fait souffrir beaucoup ni durant la grossesse ni à l'accouchement.

Quand mon père apprit que ma mère venait de mettre au monde, il s'en réjouit comme d'un événement extraordinaire. Mon père me porta comme on porte tout enfant, mais il y avait dans sa façon de faire quelque chose de spécial, il y prenait une joie particulière. Mon père, qui était bien connu à Bokuma et à Boloko, ne toléra pas que quelqu'un sonnât encore le tam-tam lokole avant que mon nom ne soit cité dans le langage tambouriné, même si c'était pour annoncer un décès. Cela dura de longues années jusqu'à ce j'ai atteint un âge certain: ma naissance ne fut annoncée qu'en 1925! Tout le monde remarqua que mon père m'aimait plus que d'autres n'aiment leurs enfants. Certains parents l'imitèrent, mais sans succès. Comme je m'appelais Bomula, mon père se fit appeler Is'Omula (le père de Bomula). Ce surnom n'a plus de valeur aujourd'hui. Il n'a de signification qu'entre mon père et moi.

³⁹ Probablement la prononciation locale du nom d'un administrateur colonial.

Ce surnom était source de querelles entre les femmes au marché ou à la pêche. Une femme disait à une autre: "Je ne peux pas parler avec toi, parce que je suis de la famille de Bomula". L'autre se fâchait violemment et la plupart du temps une rixe s'en suivait. Tout le monde connaissait mon père avec ce surnom. C'était d'ailleurs la coutume à la naissance d'un enfant. Si bien que le vrai nom de mon père était moins connu que son surnom. Mon père et ma mère ne cessaient d'implorer la bénédiction divine sur moi. Il ne se passait pas un jour sans qu'ils ne priaient à cette intention.

III. EMBROUILLAMINI DANS LE MARIAGE

Mon père et ma mère vivaient paisiblement à la mission. Mais, à la mort de son père, mon propre père décida de quitter la mission pour aller s'installer à Bonguma avec sa femme, ma mère. Celle-ci savait pourquoi les parents de mon père voulaient qu'ils s'installent à Bonguma; elle refusa d'y aller. Mon père ne s'en préoccupa pas et il s'engagea volontairement sur cette piste remplie d'épines et de serpents venimeux. A Bonguma, où il décida de s'installer, il fut confronté aux nombreuses femmes que son défunt père avait laissées. Ses parents l'incitèrent même à en hériter encore d'autres. Mon père ne résista pas à cette incitation. Il regretta un peu sa foi, mais la richesse de la terre et le désir de la gloire le poussèrent à cet égarement. Mon père ne m'oubliait pas et il mesurait les conséquences néfastes de la rupture de son mariage, mais il n'y avait pas profondément réfléchi. Il pensait que ma mère s'accommoderait de sa polygamie, mais sur ce point il se trompait.

Quand mon père hérita d'une veuve de son défunt père, ma mère se trouva elle aussi un amoureux. Elle le trouva un jour du marché, qui est jusqu'à ce jour un lieu de débauche pour les femmes. Mon père ne s'en soucia pas. Cependant il faillit tuer ma mère lorsqu'elle vint me reprendre de force chez lui. Cela se passa alors que je venais d'être sevré. Le diable qui n'aime pas le bonheur des gens, avait tenu ma mère et mon père par le bras. Autrefois, il avait déjà essayé de les opposer, mais sans y réussir. Les prophéties de ma mère se réalisèrent et une nuit ténébreuse tomba sur eux. Je n'ose pas entrer dans le détail de ce qui s'est passé, le lecteur ne le supporterait pas. L'infidélité et la luxure entraînent au mal. Ainsi, il apparaît que, même si on habite au village loin d'une église, il faut rester soumis à Dieu. Il faut garder à l'esprit qu'Il existe et qu'Il nous voit clairement. Vous ne regretterez jamais rien si vous restez dans les mains du Seigneur Dieu qui vous a créé. Mais papa et maman se sont séparés pour être rentrés au village.

IV. MON PERE ET MOI

Lorsque je remarquai que ma mère irritait beaucoup mon père à cause de moi, je décidai de la quitter et de me placer sous la garde de mon père. Ma mère, inquiète, m'interdit de saluer mon père. Ce qui m'affligea profondément. Un jour, après la pluie, mon père passa comme quelqu'un qui cherche à boire. Il venait en fait me

chercher auprès de ma mère dont il avait divorcé. Il me trouva dans la maison de Léon Ekala, le concubin de ma mère. La maison était solidement verrouillée, car ils redoutaient que mon père ne tue son concurrent. Lorsque je compris les souffrances qu'endurait mon père, et notamment sa faim, je sortis subrepticement de ma cachette comme une poule. Et cela malgré l'opposition de ma mère. Je sortis et j'appelai courageusement mon père. Les choses se passèrent ainsi parce que je n'étais pas encore assez malin. Auparavant, j'obéissais à ma mère lorsqu'elle m'interdisait d'appeler mon père. Elle me trompait en disant: "Ce n'est pas ton père. C'est quelqu'un de Mbandaka qui veut nous manger". En apprenant que quelqu'un voulait manger les autres, je n'osais même pas le regarder. Dans mon entendement, cet homme était sorcier. Cette fois, malgré les intimidations de ma mère, je lui dis audacieusement: "Qu'il vienne et qu'on se batte s'il n'est pas mon père".

Là-dessus, j'appelai mon père et il vint vers moi avec des gestes affectueux. Mais ses yeux luisaient de colère; seule ma vue l'apaisa. Il me plaça derrière lui et saccagea les biens de Léon et de ma mère. Il aurait même assassiné Léon et ma mère, mais mon jeune âge le fit sans doute hésiter, car commettre un tel crime aurait entraîné qu'il ne me verrait pas grandir. Il m'embarqua dans sa pirogue et rentra au village le même jour.

Dès lors, le Seigneur Dieu miséricordieux, mais source de malheurs pour ceux qui lui désobéissent, ne laissa pas un jour mon père et ma mère sans punition. Ni l'un ni l'autre n'eut encore des enfants, bien qu'ils l'aient souhaité. Mais si je me mets à relater tout ce qui s'est passé, je n'en terminerai pas. Je m'en tiendrai aux événements importants qu'a connus ma famille.

Installés au village, mon père et moi avons connu des souffrances effrayantes. Toutes sortes de maladies nous affligèrent. La plupart des gens pensaient que nous avions été ensorcelés. Mon père pensait que Jésus jetait sur lui des morceaux de sa Croix. Moi qui vous parle, j'ai été sur le point de quitter ce monde. Un ulcère à l'orteil a failli m'emporter. Mon père perdit un peu de sa foi à cause de moi. Il recourut à un talisman qui lui permettait de trouver à distance l'envoûteur potentiel. Que la pratique soit efficace ou pas, c'est en vain qu'il y a eu recours. Mais d'autres maladies que cet ulcère à l'orteil ont frappé mon père. Je recommençais à peine à marcher que je fus contaminé par la grippe espagnole qui faisait rage à cette époque. Dans sa méchanceté, ma mère ne s'en préoccupa nullement. La plupart des gens disaient qu'elle avait eu recours à un fétiche pour tuer mon père. Ce qui affaiblit encore un peu plus la foi de mon père. Mais c'était une médisance. C'était plutôt ma mère qui accusait mon père d'avoir usé de fétiches pour la tuer, afin de pouvoir convoler avec une certaine Imoko, que mon père considérait comme sa femme. Tout cela était faux. Un œil peut-il tuer quelqu'un? Dieu, on le laisse de côté; mais les fétiches et les procès d'intention ne chôment jamais. Est-ce sage? C'est de la pure sottise.

Lorsque l'ulcère de l'orteil du pied droit s'aggrava, mon père quitta le village et m'amena à la mission qu'il avait abandonnée. Il se présenta au dispensaire

des bonnes sœurs et les supplia de me soigner. Elles ne refusèrent pas, mais le blâmèrent d'avoir attendu si longtemps. Mon père s'excusa et demanda pardon. La sœur infirmière m'accueillit vraiment comme son fils, peut-être parce qu'elle m'avait connu jadis. Même si mon père et ma mère s'étaient séparés, l'amour des sœurs pour moi restait intact. Mon père apportait des œufs à la sœur infirmière chaque samedi. Il se montre de nouveau un homme bien à cause de moi. Mais c'était plutôt par ruse. Mais il regrettait beaucoup cela. J'étais trop enfant pour lui dire de revenir travailler à Bokuma sans femme pour le compte de Dieu, conformément à la sainte loi de l'Eglise qui lui interdisait de se remarier avant la mort de ma mère. Une seule chose empêchait mon père d'agir ainsi : moi. S'il était seul, il allait rentrer à Bokuma pour se fortifier des vrais médicaments que sont les sacrements.

Lorsque le chagrin de mon père diminua, je fus atteint d'une autre maladie. Une plaie entre mes doigts et une autre à la plante du pied. Au lieu de me laisser au village pour y être traité avec des médicaments traditionnels par sa famille, mon père me ramena à Bokuma pour les soins. Je retrouvai la sœur infirmière, celle qui enseignait les chants, et qui me soigna de la même manière. Mon père lui aussi fit comme par le passé.

Toutes ces misères, mon père les affronta seul. Je l'ai appris non par ouï-dire, mais je l'ai su aussi personnellement dans mon expérience d'enfance. Ma mère, cette diablesse, se complaisait au sein de son nouveau ménage. Elle n'est jamais venu me rendre visite dans mes situations de détresse. Elle se contentait de m'envoyer des médicaments que son mari achetait pour sa famille à elle. Il faisait déposer le colis sans me parler du contenu. Dieu exhaussa la prière de mon père et les plaies se cicatrisèrent. Depuis lors, je n'ai plus eu de maladies graves.

Je vivais paisiblement, créature de Dieu. Plus de maladies qui font penser à la mort. Mais ma mère et son mari connurent eux aussi beaucoup de maladies que Dieu leur infligeait. Mon père et moi étions en bonne santé comme les pierres que vous voyez au bord de la rivière.

Lorsque je grandis, on nota que je ressemblais à mon père. Mon propre nom n'était plus connu. Les uns m'appelaient par mon surnom Bomula⁴⁰, les autres par le prénom chrétien de mon père. Ceux qui habitaient chez le grand-père Lokulutu m'appelaient par son nom. Mais la plupart m'appelaient Njoli, le frère aîné du grand-père Lokulutu. Il était difficile de me reconnaître lorsque j'étais parmi les gens dans la maison de mon père. Même mon père, on l'appelait Bomula. Ce nom n'a pas été porté par ma mère, parce qu'elle n'a jamais vécu avec moi.

⁴⁰ Dict. 274. Ce mot *bomulá* a la signification de brique mal cuite.

V. L'AMOUR DE MON PERE BRILLE SUR MOI COMME LA FLAMME DE LA TORCHE DE COPAL

Ma mère et mon père étaient sur leur garde en ce qui concerne mon éducation: ma mère pensait que j'en souffrirais si elle quittait mon père. C'étaient là des propos non fondés. Je n'ignore pas que la femme est la vraie génitrice d'un enfant, mais, en affection pour ses enfants, mon père surpassait tous les autres. Il m'a élevé de façon incomparable. Il s'est montré à la hauteur de sa tâche dans toutes les maladies que j'ai connues, manifestant clairement sa tendresse à mon égard.

Il épousa d'autres femmes qui, en son absence, montraient qu'elles ne me portaient pas dans leur cœur. Certaines croyaient plaire à mon père si elles ne m'aimaient pas. Elles se trompaient bien. Mon père aimait plutôt les femmes qui m'aimaient sincèrement et de tout cœur. Celles qui me témoignaient du mépris en sa présence étaient répudiées. Quel homme répudierait ses femmes à cause de son fils? Seul mon père en était capable. Ma mère était couverte de honte chaque fois qu'elle remarquait l'affection de mon père envers moi. Ma mère n'était pas seulement remplie de confusion, c'était connu publiquement. Cette réputation ne se limitait pas à Bonguma, mais se répandit dans les villages voisins. Et lorsque les échos en arrivèrent au village de ma mère, ses parents, frères et sœurs, ne se soucièrent plus de moi; ils abandonnèrent sans plus toute mon éducation à mon père. Mon père, lui, ne s'en lassa pas. Il n'y a pas longtemps que ces gens asociaux de la famille de ma mère m'ont reconnu comme un des leurs. Ce n'était pas le cas jadis. La mère de mon père était souvent objet de leurs railleries.

Un jour, mon père prononça une prophétie au sujet de ma vie après sa mort. Moi, je ne la comprenais pas, j'en doutais. Il me disait: "Mon fils, n'en doute pas: moi qui me donne beaucoup de peine pour toi, je n'en tirerai aucun profit. Tu deviendras immensément riche et ceux qui t'ignorent maintenant, rechercheront ton amitié. A leurs yeux, tu seras un homme d'autorité respectable, car tu seras aussi riche qu'eux. Tu le manifesteras entre autre, en aidant les uns et les autres. Mais, moi qui peine pour toi, je n'en bénéficierai pas. Quand tu penseras à moi, tu seras très triste et tu donneras des offrandes à l'église en ma mémoire. En tous cas, sois un homme charitable. Ne secours pas les flatteurs." Ces propos de mon père, je les ai considérés comme des blagues quand j'étais jeune. Je n'y croyais pas vraiment. Mais je ne les ai pas oubliés jusqu'à ce qu'ils se réalisent.

Mon père ne voulait pas que je dorme ailleurs, même pas quelque part dans notre rue. Il m'a fait un lit convenable dans sa propre maison. Je ne dis pas cela à la légère, car certains parents laissent leurs enfants se débrouiller pour dormir ailleurs. Mon père voyait les choses autrement. Mes amis m'ont surnommé: le pieu-de-la-poutre qui-dort-avec-son-père. Cela veut dire que je suis mal à l'aise si je quitte mon père. J'ai proposé d'aller dormir ailleurs, mais mon père ne me l'a jamais permis. Il m'effrayait par des récits terrifiants. D'ailleurs, je ne pouvais désobéir à un père si affectueux et si bon.

Vraiment, Dieu n'aime que les enfants qui ne désobéissent pas à leur père et mère. Et ma manière de me comporter selon ce précepte, reçut l'assentiment de Dieu. Le père et la mère sont pour leur enfant comme les dieux ici sur terre; ils souhaitent que leur enfant connaisse le bonheur au ciel et sur terre. Mis à part ceux qui ne connaissent pas Dieu, les parents, surtout s'ils sont bons chrétiens, font tout pour ne pas dispenser à leurs enfants une éducation mauvaise devant Dieu. Mon père m'a élevé convenablement, tant physiquement que spirituellement. Même s'il était séparé de sa femme, il n'oubliait jamais son devoir. Quoique pécheur et indifférent à l'Eglise, mon père ne se détourna pas de Dieu.

Et d'autres personnes et moi-même, on était d'accord avec le comportement de mon père vis-à-vis de moi et envers n'importe quel homme. Tous les hommes ne faisaient qu'imiter mon père. Mon père aimait son prochain et surtout les laissés pour compte. Il ne considère personne comme une bête de somme. Tous les hommes étaient égaux à ses yeux. Il observait les lois du pays; il était respectueux et digne devant les chefs et les plus âgés que lui. Il ne supportait pas seulement les propos déplacés à son égard. Il m'apprenait à imiter son comportement. Il m'exhorte à ne pas garder rancune. Il se comporta ainsi jusqu'à sa vieillesse. Beaucoup de gens se demandaient pourquoi je ne gardais pas rancune envers les gens qui se comportaient comme tels à mon endroit. On pense que moi je ne suis pas de caractère colérique. Ils ne disent pas vrai, car mon père m'a appris à être plutôt digne, mais eux croient que je ne me mets jamais en colère. Qui d'ailleurs n'est jamais en colère dans ce monde?

Un jour, je demandais à mon père ce que je devais faire si jamais un vieux me provoquait. Il me donna une recommandation juste. Il me dit de prendre à témoins les gens présents. Ensuite, récuse-le. Enfin, s'il continue à t'invectiver malgré tes plaintes, eh bien, battez-vous. Mais, en aucun cas, ne provoque jamais personne et surtout ne commence pas le premier à donner un coup. Cela t'es recommandé tant envers les vieux qu'envers les jeunes. Cela t'attirera la bénédiction de Dieu.

Mon père n'avait pas encore terminé son discours qu'un garçon habitant non loin de chez nous vint me provoquer. Il disait n'importe quoi contre moi. Et ceux qui assistèrent à cette scène me donnèrent raison. Puis mon père ajouta ce conseil: "Sois miséricordieux à l'égard des gens qui n'ont pas raison lors d'un procès contre toi". Ce dernier conseil fut difficile à supporter. J'étais souvent tenté d'y désobéir, mais le fait qu'il m'observait m'incitait à suivre ce conseil à mon corps défendant. Chaque fois que je voulais désobéir à mon père, il devenait très furieux. Très couard que j'étais, je me mettais à pleurer. N'en déplaise, mon père voulait seulement me préparer à être fort et à ne pas avoir de problèmes après lui. La raison profonde en est sa foi en Dieu. Qui fait tout cela, s'il n'est pas chrétien?

Mon père ne voulait pas que j'aie à jouer la nuit. Mais il m'initie par la calebasse de bière. Chaque fois qu'il buvait, il me crachait le fond de la bouteille aux yeux et aux narines, et surtout sur la figure, pour que je sois rude et courageux dans

toutes les difficultés de la vie. Vous trouverez cette façon de faire chez les gens du village qui initient leurs enfants à l'endurance, pour qu'ils ne se plaignent pas en cas de malheur. C'est pour leur permettre de mûrir très tôt.

Par ailleurs, mon père n'avait pas oublié les coutumes de son terroir. Il m'exhortait d'être comme mes congénères dans le bien, pendant les conversations ou en pensée. Il cherchait néanmoins à m'inculquer une différence avec eux en me faisant chrétien. A table, mon père ne me traitait pas comme d'autres traitent les leurs. Il m'invitait à manger avec lui. Beaucoup de gens marmonnaient du fait de son amour pour moi. Ses amis n'invitaient pas leurs enfants à table. Mon père faisait le contraire. Lorsque je grandis, je ne voulus plus manger avec mon père si ses amis étaient conviés au dîner. Car ils marmonnaient beaucoup. Et mon père me dit que, quand ils venaient, que j'aie manger chez sa femme à la cuisine. D'ailleurs, sa femme ne voulait jamais que je mange là où les vieux sont réunis. Voilà une cause gagnée par mon père vis-à-vis de ma mère qui en doutait.

La femme de mon père était devenue comme la mienne propre. Justement à cause de l'amour solide qui la liait à mon père. Il disait à sa femme que la longévité et la stabilité de leur mariage dépendait de l'affection que cette femme porterait à mon égard. Cette femme accepta volontiers la recommandation de mon père. Tous mes amis la prenaient pour ma mère. Les familiers exceptés. Les étrangers n'étaient pas au courant de ce secret. Ma mère n'était pas du tout mécontente de cette femme de mon père; au contraire, elle la félicitait à cause de son attitude envers moi. Parfois, lorsqu'elles se rencontraient, ma mère la comblait de cadeaux comme elles étaient apparentées. Cela, à cause de moi et de mon père. Mon père n'était pas mécontent de Léon⁴¹ non plus. Il regrettait seulement son péché.

Après réflexion, mon père conclut que se faire catéchiste n'était pas possible pour lui. Pour faire ce travail, il faut être en paix avec Dieu et ne pas avoir rompu son mariage religieux à cause des plaisirs de ce monde. Il conclut encore que s'il restait célibataire, moi je mourrais de faim. Car il savait que j'étais un fin gourmet et qu'il ne supporterait pas de me voir affamé. Il supportait de dormir à jeun, pourvu que moi j'ai mangé. Telle fut la recommandation qu'il transmit aux femmes qui l'aimaient. Celles qui n'ont pas appliqué cette recommandation, ont été répudiées sans plus. Et pour cause. Mon père et ses femmes avaient-ils une raison suffisante de se séparer? Absolument pas, sauf que mon père voulait que je mange et que je boive plus que ceux dont les mamans étaient encore au harem. Celles qui ne supportaient pas cela s'en allaient comme les feuilles d'oranger. Un jour, un ami me reprocha ma gourmandise et me dit que si jamais quelqu'un me blessait, je mourrais. Personnellement, je n'en connaissais pas la signification. Lorsque mon père comprit qu'on m'injurait, il pleura à chaudes larmes, car je suis son fils unique et, si je mourrais, il n'aurait plus d'enfants. Il m'envoya chercher ce garçon pour qu'on le

⁴¹ Ecrit dans le texte comme *Leyo* et traduit par 'Léon'. Il est cité plus loin comme le rival du père d'Isuku.

batte. Lorsqu'il fut près de mon père, il m'ordonna de le gifler. Je me souviens alors de son conseil et le lui rappelai: "Ne m'avez-vous jamais dit que si quelqu'un vous provoque, il faut prendre à témoins les gens qui sont présents. Attendez que j'écoute ces gens, puis on se battra éventuellement." A peine avais-je commencé à parler que ce garçon, furieux, m'administra un coup de poing sur le nez qui se mit à saigner. Alors là, j'obéis à l'ordre de mon père: je saisis le garçon et le jetai par terre. Puis je lui assénai force coups de poings, au point qu'il en perdit la respiration. Il en éprouverait aussi des difficultés à manger, car il perdit 3 dents. Lorsque son père fut mis au courant, il accourut avec un bâton pour en frapper mon père. Mon père fit semblant de ne pas vouloir se battre, il suppliait son agresseur comme quelqu'un qui a peur. Puis mon père le saisit et le rossa sérieusement comme je l'avais fait de son fils. Que c'est pitoyable ... Dès lors, mon père ne voulut plus que je joue encore avec les enfants de Bokala qui habitaient proche de chez nous. Il décida aussi de me retirer du village et je ne jouai plus qu'avec des étrangers.

VI. LES AMIS DANS LA MAISON DE MON PERE

Beaucoup de gens qui avaient papa pour ami voulaient aussi me témoigner leur amitié. Et cela conformément au proverbe qui dit: " Si on aime un enfant, c'est qu'on aime sa mère". Or, je n'avais pas ma mère. Bien sûr qu'elle existait, mais les gens ne savaient pas qui était ma mère, car elle était mariée loin.

[Ici la page numérotée 17 manque dans la photocopie à la base de la traduction]

Puis, il conclut: "Ne fais pas à ton ami ce que tu ne veux pas qu'on te fasse"⁴². J'écoutais attentivement ces exhortations de mon père. Je réfléchis, puis lui demandai s'il convient que quelqu'un vienne solliciter son amitié à cause de moi. "Il n'y a aucun problème s'ils viennent pour cela, me dit-il, mais ceux que j'ai refusé, il ne faut pas écouter leurs propos chimériques. Ils nous déroutent." J'appliquai sans faille cet ordre de mon père.

Peu de temps après, nous avons reçu la visite des agents commerçants. Mon père, très affable, les invita à la salle à manger. Lorsqu'ils eurent confiance en mon père, ils décidèrent de conclure un pacte d'amitié avec lui. Ils le firent comme ils en ont l'habitude. Ils ne s'y prennent pas comme les villageois, mais ils me donnèrent du sucre et des jouets comme aux enfants européens. Je présentai à mon père les cadeaux reçus de mes bienfaiteurs. Mon père ne se fit pas prier, il appela leur chef, lui demanda son nom et ceux de ses compagnons. Le chef révéla, sans hésiter, le nom de chacun. Quelqu'un parmi eux portait le prénom chrétien de mon père et leur chef portait le mien. Aux yeux des gens, cela scella une véritable amitié. Et tout se passa convenablement. Mon père fit bon accueil à ces gens comme on le fait à

⁴² Citation de l'évangile selon Matthieu 7, 12.

l'arrivée d'une parente qui ne revient que rarement. Eux-mêmes se montrèrent dignes. Ils firent généreusement des cadeaux à mon père. Ils voulurent aussi confier à mon père des vêtements coûteux, mais il ne les accepta pas. Il leur dit qu'il ne voulait pas ces richesses, mais qu'il acceptait l'échange de cadeaux à cause de son fils. Il ne pouvait être question de parler des marchandises du Blanc. Le Blanc vint à Bonguma pour instituer le capita du village. Il cherchait un homme affable. On lui proposa mon père. Le Blanc approuva ce choix, parce que mon père était généreux non seulement pour les siens, mais aussi pour les étrangers. J'y reviendrai au chapitre suivant; je termine d'abord ceci.

La plupart des gens ont été bien traités par mon père à cause de moi. Je n'étais pas le seul à bénéficier des bienfaits de mon père, ils profitaient comme le soleil à mes amis, tant autochtones qu'étrangers. Mon père agissait ainsi par prévoyance, comme on fait vis-à-vis des voyageurs en difficultés, en se disant que cela peut m'arriver demain. Quand il volait au secours de quelqu'un, il lui disait qu'il avait lui aussi un garçon qui pourrait un jour connaître des difficultés semblables. Mon père pensait à la faim que je pourrais connaître quand il ne serait plus là. Ainsi, quand il apprenait que quelqu'un avait faim, il m'envoyait le chercher pour manger avec lui. Chez mon père, on trouvait tout, excepté la boisson européenne. Quel objet congolais manquait chez mon père? Mon père fut incontestablement un riche pour son époque. Et il était félicité parce qu'il ne dilapidait pas sa richesse. Les pauvres trouvaient chez lui un recours, de quoi se nourrir et s'abreuver. Il faisait ainsi pour les étrangers et les autochtones. Pourquoi faisait-il cela? C'était sa fierté.

Mon père pleurait chaque fois qu'il voyait des gens souffrir. Il songeait à moi qui risquais de souffrir toutes sortes de misères et même la faim quand il ne sera plus là. Je m'approchais de lui pour le consoler et il cessait de pleurer. Après quoi, il me prodiguait de nouveaux conseils. Mais le conseil le plus fréquent, c'est qu'il ne faut pas faire aux autres ce que vous ne voulez pas qu'on vous fasse. J'ai constaté, et d'autres personnes s'en souviennent, que mon père faisait beaucoup de bien aux autres.

Jadis, mon père aurait eu des esclaves grâce à sa générosité. Je n'ignore pas que les générations d'avant mon père étaient méchantes, belliqueuses et fourbes.⁴³ Si mon père avait été de leur génération, il aurait eu ses esclaves, car il n'était pas seulement un homme de cœur, il était aussi un habile guerrier dont la colère était tenace. Mais aujourd'hui, à cause de moi, il ne voulait plus en entendre parler. Mon père ne m'aimait pas seulement quand il se sentait en paix. Même lorsqu'on le provoquait ou calomniait, il supportait tout à cause de moi. Les gens disaient que mon père et moi étions un modèle d'amour comme on voit son image dans le miroir.

⁴³ Ce jugement correspond parfaitement aux enseignements enseignés dans les manuels scolaires de l'époque. Son congénère, Paul Ngoi, également ancien du Petit Séminaire de Bokuma, en juge autrement dans le chapitre final de son texte *Iso la bendele* présenté au même concours.

Les gens le mettaient souvent à l'épreuve, mais il s'en moquait à cause de moi. Voici un défi qu'on lui lança, pour mettre sa foi à l'épreuve. Un garçon qui connaissait l'amour de mon père pour moi, vint sciemment briser ses assiettes et ses verres exposés à l'extérieur. Après l'avoir entendu, mon père estima que ce garçon n'était pas coupable, mais que sa famille païenne l'y avait incité. C'était de la jalousie ou autre chose que vous, lecteurs, pouvez imaginer. Je voulais donner une gifle à ce garçon, mais mon père m'en empêcha et ils se retournèrent contre moi. Et comme en pleurant je disais: "Mon père me déteste, il m'a rejeté pour d'autres enfants. Il vaut mieux que je meure", mon père, entendant cela, s'approcha de moi sur le champ et me demanda d'apaiser ma colère. Son chagrin me rendit la paix. J'étais très fâché et lui dis que les parents du garçon qui avait détruit nos biens, devaient venir nous indemniser. Et mon père de me répondre: "Tu ne comprends donc pas, mon fils, que c'est pour toi que je laisse passer tout cela. Quand je mourrai, c'est toi qui vas hériter de mon prestige. Mais si tu commences à exiger qu'on te paie ce qui a été détruit, en tout, on sera sévère pour toi. Je ne voudrais ni voir ni apprendre dans ma tombe que tu es un homme qui persécute les autres. Si tu exiges qu'on te paie pour la corde de filet de poisson, alors on va exiger de toi un sanglier pour un rien. Si tu es miséricordieux pour tes semblables, Dieu le sera autant pour tes péchés. C'est la loi du Seigneur Jésus." Et cette affaire fut classée sans suite. Les gens étaient sûrs que les parents du vandale auraient à dépenser une grosse somme d'argent pour les dégâts commis. Ces parents étaient dans l'inquiétude, car c'étaient des objets très coûteux. Et, en gens primitifs, ils se disaient: "Où trouverons-nous l'argent? Il faudra lui céder notre enfant en esclave et quand nous aurons l'argent, nous irons le racheter". Cette nouvelle se répandit dans Bonguma en trois jours. Mais mon père n'était pas de cet avis. Il savait que, si cela lui arrivait, il serait contraint de payer, mais il ne voulait pas rendre le mal pour le mal. Il a rendu le bien pour le mal et il en fut honoré.

Tout cet honneur c'est à cause de moi que mon père le récolta. Si je n'avais pas été son fils, il aurait agi comme le commun des mortels. Il supportait tout cela à cause de moi, seulement parce qu'il avait un fils. Mais s'il avait été sans enfant, il n'aurait ni observé ni pris en compte les lois de Dieu. Tout ce comportement extraordinaire, c'était pour m'éduquer. Les autorités attendaient des prisonniers; mais elles n'en ont pas eus. Celui qui perdait un procès, payait une forte amende et se retrouvait en prison. Mais les autorités ont attendu en vain des coupables qui soient emprisonnés et astreints aux grosses amendes. Les uns le calomniaient de vivre en concubinage avec la mère du garçon qui avait détruit ses biens; d'autres se répandaient en plaintes. Non, ce fut un épisode interminable.

On calomniait mon père de vivre en concubinage avec des femmes mariées et leurs maris voulaient être indemnisés. Mon père considéra tout cela comme une vaste blague, qu'il supportait à cause de moi. Ceux qui enviaient les richesses de mon père, tout comme ceux qui fréquentaient sa femme, étaient à ses yeux des vauriens. On tentait de le corrompre; mais, il ne mordait pas. Il agissait ainsi à cause

de moi, pour que plus tard les gens ne complotent pas contre moi dans des situations difficiles.

Il craignait que, devenu vieux, on exige de moi des dédommagements pour mes impudicités. Mon père se préoccupait de m'éviter des problèmes plus tard comme il en avait connus du vivant de son père. Les conseils qu'il me prodiguait ne souffraient pas de ne pas être suivis. Lorsqu'il me les donnait, il ne supportait pas que j'exprime le moindre mécontentement. Alors, il me battait. Ce fut stupide de ma part de croire que mon père me maltraitait, alors qu'il préparait mon avenir. Quelle chance, j'ai eue! Dans ma stupidité, je lui reprochais d'être parfois dur à mon égard. C'est de cette stupidité que je payai mon père pour son éducation! Je n'acceptais pas que mon père souhaite la mort de ma mère. Je le lui reprochais. Voilà comment je me comportais in illo tempore vis-à-vis de mon père qui se donnait tant de peines pour m'éduquer! Je sais que c'est ainsi que les enfants se comportent vis-à-vis de leurs parents. Mais je ne voyais pas que la générosité de mon père était sans commune mesure avec celle de ma mère. Je ne dis pas cela gratuitement. Car un envoi de nourriture ne maintient pas quelqu'un en vie. Sans les soins de mon père, tous les envois de nourriture de ma mère ne m'auraient pas sauvé de la mort, je ne serais plus ici sur cette terre. Qui pourrait en douter? Un colis fait-il vivre un orphelin? A mon avis, non. J'ai des remords à cause du comportement que j'ai eu vis-à-vis de mon père.

Dans mes colères, ce n'est pas seulement à mon père que je souhaitais la mort, j'en disais autant à ma mère. Je répliquais aussi à sa famille lorsqu'elle souhaitais la mort de mon père. Car je n'acceptais pas qu'on insulte mon père ou ma mère dans la famille de l'un d'entre eux. C'était peut-être ma façon de témoigner mon amour envers mes parents. Mais je regrette beaucoup d'avoir pris parti contre mon père. Car ma mère n'a pas autant souffert que mon père pour mon éducation. Il s'est investi sans mesure pour moi et j'ai pris parti contre lui, alors que ma mère m'avait abandonné très tôt dans mon enfance! C'est sans importance. Cela remonte au temps où mon intelligence n'était pas encore développée. Actuellement, mon père et moi, nous invectiverions ma mère.

VII. MON PERE, CAPITA A BELOKO⁴⁴

Chaque fois que nous travaillons pour quelqu'un, riche ou pauvre, il nous paie pour que notre sueur ne coule pas en vain. Car tout homme, même païen, sait que Dieu a dit à Adam et Eve de travailler pour avoir suffisamment de nourriture. Nous autres, descendants d'Adam et d'Eve, ne devons pas oublier la voie que Dieu traça pour ceux que Dieu a établis comme propriétaires de la terre. "Sois utile pour autrui, on le sera pour toi". Tel fut le conseil de mon père. Il parlait sérieusement et ses conseils n'étaient pas à négliger. S'il ne m'avait pas pris au sérieux, je ne serais pas ce que je suis devenu. Je serais sans doute quelqu'un pas très éloigné de la stupidité.

Dieu ne manque pas de payer pour les petites œuvres que nous faisons pour lui. Sur terre comme ailleurs, Dieu récompense les bonnes œuvres et punit les mauvaises. Dieu veut que les hommes soient conscients que le mal entraîne vraiment la condamnation, et le bien la récompense. L'homme ne manque pas de recevoir la récompense de Dieu ici sur la terre. Et il en ira de même au ciel, chez Dieu lui-même dans l'éternité. Qu'est-ce qui me le fait croire? Mon père a observé les commandements de Dieu. Même s'il s'est séparé de ma mère, sa familiarité avec Dieu ne fut pas rompue. Il ne perdit pas son chapelet. Il allait à la mission (de Bokuma) lors des grandes fêtes comme Pâques, Noël, etc. pour assister à la messe. Fait important: il m'apprit à prier. Alors, pensez-vous que Dieu peut jeter dans la fournaise de l'enfer un homme qui le reconnaît? Ne lui sera-t-il pas miséricordieux?

Mon père eut sa récompense sur cette terre. Le Blanc vint chercher un kapita pour diriger tout Beloko, un chef qui doit être affable et en bons termes avec Dieu. Or, le Blanc ne trouva personne qui soit fort et affable comme mon père. Il l'institua chef au cours d'un rassemblement en ces termes: "Vous devenez le protecteur de Beloko. Après le grand chef, c'est vous le responsable. Je connais votre attitude envers ceux qui vous haïssent et envers ceux qui vous aiment. Traitez tout le monde sur un même pied d'égalité comme tu considérais jadis les riches. Ne sois pas injuste envers certains villages. Et si vous étiez lettré, vous seriez devenu greffier. Encourage l'enfant pour qu'il aille à Bokuma, mets-le entre les mains des missionnaires, pour qu'ils lui apprennent à lire et à écrire. Plus tard, il deviendra chef."

Après ces paroles, qui résonnaient comme le grondement du tonnerre, le Blanc se tourna vers la population de Beloko et dit ceci: "Etes-vous d'accord avec mon discours?" Tous répondirent à l'unisson: "Oui, nous voulons que ce soit lui qui assume cette fonction." Puis le Blanc renchérit: "Oui, vous êtes d'accord avec lui. Mais je ne veux pas entendre que vous parliez contre lui en secret lorsqu'il aura puni

⁴⁴ Beloko est le groupement of chefferie composée d'une quinzaine de villages, plus ou moins apparentés. A un certain moment entité fonctionnait aussi comme unité administrative et avait son chef de groupement. La chefferie Beloko comportait Bokuma et Bonguma et allonge le Ruki.

ceux qui ont fait du mal aux autres et lorsqu'il aura récompensé ceux qui auront observé les règlements de l'Etat." Encore une fois la foule réitéra son approbation par des vivats. Dès lors mon père était investi capita. Son surnom dans le langage tambouriné "Bokundela w'Isombule", était plus connu que son propre nom. Depuis lors, on ne connut plus de confusion dans l'appellation de mon père. On retint seulement Bombula, le nom que mon père m'avait lui-même imposé. La plupart des gens ne connaissent pas mon vrai nom et ne m'appelaient que par celui-là. Lorsque mon père m'a ainsi surnommé, j'étais seul à être nommé de la sorte. On voulait voir comment était cet enfant: tout gros là.

Le Blanc demanda mon âge à mon père. Mon père répondit que j'avais douze ans. Le Blanc lui conseilla de m'envoyer à l'école, car, disait-il, "s'il reste toujours à côté de vous, il deviendra un voyou". La famille de mon père a interprété cette parole du Blanc comme mon enrôlement dans l'armée, pour aller combattre lors de la première guerre mondiale". Le grand-père Mboyo a failli en mourir avant moi. Voilà comment les parents de mon père témoignaient de leur amour envers moi! Ils pensaient à cette époque que j'allais au service militaire.

VIII. LA TRISTESSE DE MON PERE

Lorsque Léon, le rival de mon père fut au terme de son contrat, l'employeur blanc lui demanda de le proroger. Il ne l'accepta pas étant donné que dans le village il y a beaucoup de fonctions à exercer, mais personne qui en est capable. Ma mère fut contente du projet de son ami de retourner au village. Car s'il avait convoqué près de son village, ses parents allaient souvent être assignés en justice à l'Etat. Et chaque fois que Léon décidait d'aller pour quelques jours chez elle, elle était contente, mais faisait semblant de ne pas l'être. Léon fait des préparatifs comme tout bon voyageur. Et il informe ma mère que ce sera un aller et retour par bateau. Ma mère savait bien que Léon voulait déménager. Mais elle se comporta comme toutes les femmes à l'égard d'une proposition de son mari. Puis elle répondit à son Léon: "Je ne veux pas aller chez vous là-bas". Ce fut pour mettre Léon à l'épreuve, mais elle voulait faire ce voyage. Léon se montra un vrai homme devant l'épreuve de ma mère. Il la supplia jusqu'aux larmes; ce qui fit pleurer aussi ma mère. Elle craignait qu'un jour son mari ne l'insulte pour avoir si facilement accepté de voyager.

Ma mère ne vivait pas sans souci dans son ménage. Elle avait envie de me voir. Elle pensait souvent à moi et voulait à tout prix revenir chez mon père. Mais lorsqu'elle pensait à la cause de leur séparation, elle abandonnait carrément son projet. Puis, elle chercha à m'enlever de chez mon père, mais j'étais chez mon père comme un léopard qu'on gave. Elle pensait me séduire avec ses petits colis, mais je n'accrochai point. Elle retournait chez mon père qui me tenait à l'œil pour faire échouer le projet de ma mère de m'enlever. Mon père suppliait ma mère pour qu'ils m'éduquent selon la volonté de Dieu qui me leur a donné. Mon père paraissait se lasser de son entretien. Malgré cela, il ne m'abandonna pas à ma mère, ni à la famille

de celle-ci qui voulait me voir. En tout cas, mon père supportait toutes les fatigues de mon éducation et confondait la famille de ma mère dont les membres voulaient manifester leur amour envers moi. Ils en étaient en effet couverts de honte comme un serpent qui a connu la mue. Lorsque ma mère remarqua la vigilance de mon père, elle multiplia les stratégies pour organiser mon rapt, pour me ramener chez son ami Léon.

Mon père parvint à convaincre ma mère de rester chez lui et ma mère fit semblant de revenir à de bons sentiments en redevenant sa femme. Mon père se démenait beaucoup comme un poisson dans l'eau pour recevoir ma mère qui s'était déliée de satan. Il pensait qu'ils iraient de nouveau prier à Bokuma pour la rémission de leurs péchés. Imoko, sa femme qui m'aimait beaucoup, n'était plus dans les bonnes grâces de mon père. Cette Imoko ne jouissait plus de l'amour de mon père à cause de l'amour de celui-ci pour Dieu. Même si mon père était conscient que Imoko m'aimait plus que ma mère, il ne donna plus prise au diable. Non, il faut être prudent avant de se réjouir. Ne remarquez-vous pas que ma mère encourage mon père sur le chemin du péché? Mon père voulait seulement marcher sur les bonnes traces de Dieu, mais ma mère est revenue l'handicaper comme par le passé. Mon père décida de renouer avec Bokuma, mais ma mère lui en demanda la raison. Si mon père ne remarqua pas ces manœuvres de ma mère, son cœur retournera toujours pleurer devant Dieu. Quelle pitié!

Mon père voulut aller avec ma mère chez les prêtres, mais ma mère l'en empêcha et mon père garda rancune. Si c'était à l'époque antérieure, mon père allait décapiter ma mère à cause de ses prises de position. Le refus de Dieu qu'affichait ma mère blessa terriblement mon père dans son cœur. Il ne se laissa pourtant pas faire. Il m'intima l'ordre de refuser ma mère. Cela influencerait peut-être ma mère à se convertir. Cela ne changea rien. Mais mon père ne resta pas assis sur une chaise sans rien faire. Il cherchait d'autres astuces et les trouvait toujours en moi. Cette fois-ci il m'interdit d'aller rejoindre ma mère. Si j'y allais, il me frapperait. Malgré cela, ma mère ne changea pas de position. Mon père chercha en vain à détourner ma mère de son nouveau ménage. Elle n'avait plus son cœur chez mon père. Même si ma mère revient chez mon père pour me voir, pensez-vous qu'elle a, ne fût-ce qu'une seule fois, préparé de la nourriture pour mon père? Toutes ses pensées étaient dirigées vers Léon. La pensée de ma mère allait-elle vers son village ou vers son mariage [avec mon père]? Chez Léon seulement. Je ne m'y attarderai pas pour ne pas m'embrouiller dans ce travail d'informations que je fais.

Et de guerre lasse, mon père maigrit de chagrin. Certains pensaient que mon père faisait une grève de la faim. Pas du tout. Mais il ne mangeait plus tout simplement. Imoko qui le nourrissait passa au seconde rang et ma mère prit la première place. Imoko, qualifiée de stérile, va-t-elle lui apporter inutilement de la nourriture? Imoko attendait qu'on lui dise: "Partez", pour s'en aller. Ma mère était couverte de honte, car il n'est pas glorieux qu'on dise que son mari est maigre. On dira que cet homme n'est pas nourri par sa femme. Ma mère en était parfaitement

consciente. C'était rare qu'elle donnait à manger à mon père. Il mourrait de faim comme s'il n'avait aucune femme dans sa maison. Il ne pouvait manger que ce que ma mère me donnait.

IX. MON PERE EST CONSOLE DANS LES TRISTESSES QUI ONT FAILLI LUI COUTER LA VIE

Mon père insistait pour que je n'habite pas ensemble avec ma mère. Il voulait qu'on reste ensemble et qu'on se regarde comme le Blanc Bongonjo⁴⁵ et sa femme. Et je vous ai déjà dit que, lorsqu'il pensait à moi les jours où j'étais chez ma mère à Bosa, ses larmes ruisselaient comme la rivière ou le grand fleuve. Je vous ai dit aussi que mon père envoya un Blanc me chercher chez Léon. Lorsque ce Blanc arriva au village de Léon Ekala⁴⁶, il ne trouve qu'une maison sans occupant, car ils ont entendu parler de ce Blanc. Ils savaient ce que le Blanc allait faire contre eux à cause de moi. Léon, qui est un grand notable dans ce village, ne voulut pas se faire maltraiter devant sa famille et se réfugia dans la forêt inondée en compagnie de ma mère et de moi-même. Ce refuge n'était pas important, ce n'était que pour fuir la guerre. Si j'avais su que le Blanc était venu à ma recherche pour me reconduire chez mon père, je n'allais pas m'enfuir avec eux. Moi qui ai l'habitude de me répéter, je dis que mon père fut fâché contre le Blanc, car il n'avait pas sérieusement cherché Léon. A ce moment, mon père était devenu aussi méchant qu'une femelle de léopard qui vient de mettre bas et qui se tient à côté de son mâle. Et même comme un crocodile dans l'eau. Vous remarquez que je ne me trompe pas lorsque je dis que mon père fait toutes ces bonnes œuvres à cause de moi? Et que si je ne suis pas là, il devient furieux?

Cela ne fait rien si mon père se comporte ainsi. Mais ma mère ne peut pas vivre avec moi, même si elle pose des actes extérieurs qui font penser aux autres personnes que j'habite chez elle par amour. Elle a beau essayer, elle ne réussira pas. Lorsque les plaintes se sont multipliées à charge de ma mère et de ses parents, de Léon et de sa famille, tous étaient d'accord de me remettre chez mon père. Car je n'étais pas le fruit de l'amour entre Léon et ma mère. A contrecœur, on me remit chez mon père. Ma mère savait que son mari ne me portait pas vraiment dans son cœur. Parce qu'il y avait beaucoup de palabres. Je n'y terminait pas à manger. C'était manger tous les jours. Ils agissaient ainsi pour que j'oublie mon père. Mais ils se trompaient. Ils faisaient tout pour que mon père et moi, on ne se reconnaisse pas. Ils pensaient aussi m'adopter juridiquement.

Lorsque ma mère apprit que sa sœur cadette était décédée, elle sortit de grand matin comme une antilope boende [Cephalophus] et se rendit au lieu

⁴⁵ Personne non identifiée. Probablement un administrateur habitant la région.

⁴⁶ Probablement le même Bosa cité ci-devant. Bosa est un village au bord de la Momboyo à environ 50 km en amont de Bonguma.

mortuaire. C'est cette sœur qui lui a appris à se méconduire. Mais que voulez-vous? allez-vous abandonner l'âme de votre ennemi en enfer? Qu'allez-vous faire? Vous priez pour lui et vous-même vous devez reprendre le bon chemin. Ma mère avait-elle agi ainsi? Pas du tout, elle s'enfonça davantage dans le mauvais chemin, alors que son initiatrice dans le mal est emportée par la mort. Quelle tristesse pour ma mère! J'en suis informé par les termes qu'utilisait ma mère lorsqu'elle pleurait: "Vous avez voulu que je meure et ensuite mourir après moi". N'entrons pas dans les détails. Tout cela n'est pas à raconter ici. Cela nécessiterait des centaines et des centaines de pages pour tout raconter.

Lorsque mon père apprit que j'étais arrivé à Mbeke⁴⁷, un autre village de ma mère, il en fut très content, à l'instar de quelqu'un qui a reçu un colis venu du ciel. Une seule chose troublait la quiétude de mon père, la mort de sa sœur avec sa cohorte de cérémonies y afférentes, entre autre, le remboursement de la dot. Malgré cela, mon père s'en acquitta dignement. Il savait que j'étais une plante qui allait pousser après sa mort.

Mon père arriva au lieu mortuaire. A son arrivée dans la maison de mon oncle maternel, il éclata en pleurs. Ses pleurs d'amour mouillèrent mes mains. Tout en pleurant il disait: "Un fils n'est pas aussi mauvais qu'une fille. Je remercie Dieu, car il m'a donné celui qui va m'enterrer comme tout mortel à cause du péché d'Adam". Et ceux qui étaient là avaient remarqué l'amour de mon père envers moi. Pour ma part, lorsque je voyais mon père pleurer, je ne pus me contenir et mes yeux étaient tout noyés de larmes comme du sable pendant la crue. Quelle tristesse! Ceux qui avaient entendu les propos de mon père, ont appris un autre surnom que mon père me donnait et ils m'ont dorénavant appelé: "Belle tresse que la terre va plus tard engloutir". Cela veut dire: ce jeune homme mourra-t-il aussi un jour? Car, depuis mon retour de Bosa, j'étais bien gros comme un adulte. Mon père remercia ma mère et son mari et leur remit 90 fr en guise de cadeau. Ma mère ne refusa pas cet argent, car ses oreilles et tout son corps sont tendus vers l'argent. Tel est le comportement des enfants de la terre. Un homme ou une femme de Dieu n'accepte pas de tels cadeaux.

Lorsque le temps de deuil de mon père fut terminé, il ne voulut plus passer une nuit à Mbeke. Moi-même, j'ai fait deux jours depuis mon arrivée de Bosa. Le premier jour, c'est celui au cours duquel il est allé me chercher. C'est que je n'y ai passé qu'un jour entier. Ce qui poussa mon père à écourter son séjour, c'est la colère. Mais il n'était pas ce genre d'homme qui n'écoute pas les conseils d'autrui. Ainsi, lorsque les gens ont remarqué qu'il voulait quitter les lieux alors qu'il commençait à faire noir, ils l'en empêchèrent. Mon père ne s'y opposa pas. On passa la nuit à Mbeke et de grand matin, il prit le chemin de notre village Bonguma.

⁴⁷ Probablement Mbeke Bokaala.

Bien que mon père m'ait retrouvé, ses larmes ne cessaient de couler comme la rosée. Et lorsque je voyais ses larmes couler, je me rendais compte que mon père avait du chagrin. Cela me touchait et je pleurais sans raison. Mon père avait ses raisons quand il pleurait: il se représentait ce qui allait arriver après sa mort si je n'étais pas là. Mais moi, je n'avais aucune raison de pleurer. Cela prouve que mon père et moi sommes comme des jumeaux Boketsu et Mboyo⁴⁸, ou comme l'œil et le nez: si on pleure le nez est mouillé. Après le petit déjeuner servi par ma mère, nous sommes allés au village Beloko. J'ai oublié de vous dire que mon père tente de ramener ma mère au troupeau des enfants de Dieu, mais ma mère avait plutôt choisi le camp de satan. Elle n'écoutait jamais les conseils de mon père. N'entrons pas dans les détails, mais arrêtons-nous là.

Arrivés à Bonguma, gongs et tam-tam sonnèrent en mon honneur. Certaines personnes en avaient peur, croyant qu'ils sonnaient sans sonneurs. Alors que mon père avait payé des gens expérimentés pour sonner en mon honneur. Une troupe de jeunes gens me suivaient. Ils chahutaient et louaient mon père. Dans cette exaltation, mon père enjoignit les gens de ne me saluer qu'en me donnant de l'argent. Il distribua de l'argent aux gens pour faire cela. Toute personne qui venait me saluer tenait toujours quelque chose en main. Les enfants, les jeunes de ma génération, pleuraient auprès de leur mère pour qu'elles leur donnent de l'argent afin de venir me saluer. Il y en a qui sont venus, mais d'autres pas. Toutes ces salutations ne peuvent égaler celles en premier lieu de ma grand-mère paternelle, Mboyo, puis celles de Imoko, la deuxième femme de mon père, enfin celles de ma tante paternelle Lomotsi et celles d'autres que j'ai oubliées. Mais la plupart des gens m'ont salué lorsque j'ai supprimé la demande de mon père quant à l'argent avant de me saluer. Les pauvres et les parias me saluaient affectueusement. J'y fus très sensible.

X. LES CADEAUX DE MON PERE

Mon père n'en croyait pas ses yeux en me voyant. C'était comme un rêve pour lui de me voir à côté de lui. Mais effectivement j'étais revenu auprès de lui. A Mbeke, mon père multiplia les initiatives pour prouver son attachement à moi. Ainsi, en présence de ma mère, mon père glissa 12 francs dans ma poche. La famille de ma mère, cupide, s'adjudgea cette somme d'argent dont je ne connaissais pas la destination. Mon père n'agissait pas ainsi pour dire aux gens qu'il avait beaucoup d'argent, mais il voulait seulement manifester son affection pour moi. Voici ce qu'il me présenta à mon arrivée: un bouc, une chèvre, 80 paniers de chikwangués, 30 régimes de bananes, 310,30 Fr. Cela s'est vraiment passé ainsi. Peut-être qu'il a eu une contribution de sa famille, mais je ne le crois pas; il agissait ainsi pour me faire honneur et me faire plaisir en présence de leurs enfants. Tous ces cadeaux ne proviennent que de mon père seul. Si j'ai pensé à une cotisation de sa famille, c'est

⁴⁸ Noms traditionnels de tous les jumeaux.

parce qu'une œuvre pareille ne peut que difficilement être réalisée par une seule personne.

Après trois semaines, mon père fit la commande de la boisson, tant sucrée qu'alcoolisée. Mais, à mon arrivée déjà, il égorgea une chèvre. Elle n'entrait pas en ligne de compte. Ce n'est que tout cela a eu lieu. On crut que l'accueil et les cadeaux de mon père avaient pris fin. Les uns le raillaient, les autres le ridiculisaient. Mais ceux qui se moquaient de lui, se sont rapprochés de son comportement. En glorifiant mon père pour son affection envers moi, ils se sont rendu compte qu'ils n'avaient pas de tendresse envers leurs propres enfants. Et leurs enfants étaient furieux à leur égard lorsqu'ils recevaient d'eux des ordres à exécuter. Ils disaient: "Nous endurons des peines, mais ne voyons jamais les récompenses comme notre ami Bomula". Si je dois tout dire, ce sera aussi long qu'un chemin.

On apporta la boisson dans la maison de mon père qui avait invité des gens depuis samedi. Ils avaient envahi la maison de mon père comme des fourmis envahissent le nid de l'écureuil, ou comme les étoiles remplissent le ciel. Nous étions parmi eux, mon père et moi, ainsi que sa femme Imoko et bien d'autres encore qu'il avait invitées. C'étaient celles dont il avait connaissance lors de ses voyages. La table où j'étais installé, était la plus ornée. Ah, mon jeune frère, la richesse de la terre est vaine par rapport à la félicité éternelle. Si j'étais au ciel, je ne souffrirais pas comme maintenant. Je lui rai (?) plus jamais. Et voici que maintenant je suis devenu un véritable misérable. Qui peut s'imaginer que j'étais riche en ce temps là? La gloire n'est pas encore finie, mais la mienne n'a-t-elle pas pris fin? Quelle pitié.

Beaucoup de gens étaient venus à la fête organisée par mon père en mon honneur. Ceux qui n'y ont pas pris part étaient considérés comme sans amitié pour mon père. Ils avaient gardé rancune, étaient gonflés de colère comme le fruit *lifambu*⁴⁹ pas encore cueilli. Ils cherchèrent querelle à mon père ce jour-là, mais ils n'y arrivèrent jamais. Ceux qui étaient pour mon père, le manifestèrent par des cadeaux; ce qui réjouit mon père. Ceux qui comparaient nos visages, disaient que mon père était réellement le mien. Ceux qui cherchaient les organisateurs de la fête, découvraient un jeune homme habillé comme un vieillard qui lui ressemble, mon père et moi. On nous reconnaissait facilement par notre façon de rire, de parler, de marcher. Tu ressembles vraiment à ton père, disaient-ils.

Lorsque tout le monde fut présent, mon père fit sortir tout ce qu'il avait prévu pour moi. Puis, il s'adressa en proverbes aux parents qui ne manifestent pas d'affection envers leurs enfants. Et beaucoup de gens le félicitèrent. Ils s'étonnaient des biens et des cadeaux que mon père m'avait donnés. Certaines personnes mal intentionnées voulaient consommer ces biens. Mon père, mis au courant, m'appela à l'écart pour me demander de prendre les cadeaux que je préférais et de donner le reste à la famille de ma mère. Car, disait-il, certaines personnes pensent que je me moque de toi.

⁴⁹ Dict. 128: Fruit comestible du *bofambu*, arbre *Chrysofillum lacourtianum D.W. Sapotae*.

Comme enfant, je ne pris qu'un cadeau comestible, car à cette époque ma préoccupation principale était la nourriture. Je préférais la nourriture à l'argent. Ceux qui l'avaient remarqué en tirèrent la conclusion que mon père m'avait initié à la gourmandise comme à un métier ordinaire. Mon père ne savait ni lire ni écrire, il savait pourtant se comporter comme un Blanc. Même si on parlait derrière son dos, il ne s'en souciait pas. Il faisait la sourde oreille aux déclarations offensantes. Il manifestait en toutes circonstances une grande noblesse de cœur, même quand certaines personnes l'insultaient. D'ailleurs, il agissait de la sorte pour moi aussi.

Après son discours, tout le monde l'applaudit avec grande joie. Dans de telles circonstances, on ne distingue plus les amis des ennemis. Car ceux qui n'applaudiraient pas seraient vilipendés par l'assistance. A cette époque reculée, si on savait que tu en voulais à quelqu'un, tu étais objet de médisances et de railleries. Un tel homme évitait les attroupements et devenait solitaire. Aucun membre de famille ne pouvait te fréquenter. On te considérait désormais comme un sorcier qui a l'intention d'exterminer tout le village. C'est pourquoi, je vous ai dit que tous ont applaudi le discours de mon père.

A la fin de la fête, il n'y avait plus de boisson et les amis de mon père le lui reprochèrent. Mon père ne tint pas compte de leurs reproches. Il avait fait preuve de ruse en ce qui concerne la boisson, car il avait mis de côté la boisson qu'il allait boire après la fête. Et comme les vieux continuaient à se plaindre, mon père ne se montra pas sourd à leurs propos et il leur donna la boisson cachée. Après la fête, les gens vinrent féliciter mon père qui leur donna un peu d'argent. Sa réputation se répandit à travers Bakaala, Beleke et les Nkole. Ceux qui habitaient loin voulaient conclure un pacte d'amitié avec mon père, car son affection pour moi était grande. Pour l'illustrer, beaucoup de gens sont venus nous visiter, mon père et moi. Voilà pour ce chapitre.

XI. LORS DES VOYAGES

Après plus ou moins 200 jours, mon père eut envie de porter un vêtement splendide. Il n'était pas le seul à avoir envie de ce vêtement. D'autres personnes l'avaient déjà porté. Mon père décida de prendre pagaie et pirogue, de me prendre à bord, ainsi que sa femme Ikomo et de naviguer pour aller chercher nous aussi nos habits en aval, c'est-à-dire à Mbandaka. Les amis de mon père n'avaient fait confectionner que la moitié de la tunique. Mon père la fit confectionner en entier. Il avait acheté ce que nous appelons aujourd'hui toute une pièce d'étoffe. Ce fut un habit splendide. Les yeux pouvaient être crevés sous un soleil caniculaire. Sa femme acheta aussi le sien, de son choix. Mon père et moi avions acheté un habit de la même sorte. Cet habit s'appelle actuellement *Soa*⁵⁰. Sur le chemin du retour, on passa la nuit dans un

⁵⁰ Les appellations des étoffes changent régulièrement. La signification n'est pas toujours claire, mais le mot *soa* évoque l'idée de *risqué*.

campement appelé Benkole⁵¹. Là, les Mbole et les Libinza⁵² vivaient en parfaite symbiose. Mais ce sont des gens, à mon avis très dangereux. Même maintenant, les mœurs de ces gens m'empêchent de manger en leur présence. Répugnant!

Là-dessus, je demandai à mon père le nombre des tribus. C'est à ce moment que j'appris à lire et à écrire. Mon père me répondit: "Mon fils, maintenant que tu veux connaître le nombre des tribus, il convient que tu sois en bons termes avec le maître de ces tribus. C'est lui qui vous donnera l'intelligence de les compter. Et comme tu es encore jeune, Dieu t'aime. Demande-Lui à ce sujet les explications, Lui qui est plus intelligent que nous. Moi, je ne suis pas vraiment en bons termes avec Lui. "

Les enseignements de mon père nous impressionnaient beaucoup, sa femme et moi. Car cette femme était une païenne avec des cornes⁵³ et qui ne connaît rien de Dieu. Je cherchais en vain le propriétaire des étoiles. Je l'ai beaucoup cherché avec ma petite intelligence, mais en vain. La femme de mon père le cherchait aussi. Tout ce qu'elle savait, c'est que les étoiles ne sont pas dans une rivière. Mais quant au propriétaire, elle ne le connaissait pas.

Lorsqu'il fait sombre, on se sert d'une torche. Qui est ma torche? Mon père et lui seul me donna la lumière. Ma torche, ce sont les réponses que mon père me donnait. Dans son ignorance, la femme de mon père se résigna à garder la bouche close. Mon père ne s'en fit pas. Il attendait qu'on lui pose une question. Je lui demande humblement: "Qui est le propriétaire des étoiles et où habite-t-il?". Et mon père répondit: "C'est Dieu qui en est le créateur. C'est Lui qui créa ces étoiles qui brillent au firmament". Et il m'en donna des explications avec des exemples et des proverbes. Mon père ne parlait jamais sans user de proverbes. Et il ajouta: "Chaque chose a un propriétaire. Chaque chose a son instrument. C'est pourquoi moi, je suis ton père et toi, mon fils. De même chez Dieu, et toi et moi, nous sommes ses enfants bien aimés si nous produisons les bonnes œuvres de justice qu'Il recommande."

Depuis lors, je connaissais parfaitement Dieu. Je reproche à mon intelligence qui voulait connaître tout ce que ne peut pas être vu avec les yeux. Ce n'est que la curiosité enfantine. Est-ce que tu ne vois pas que Dieu même a dessiné des signes dans ces étoiles que j'ai voulu connaître. C'est ma faute de vouloir savoir...Un Libinza remarqua que j'écoutais attentivement mon père. Son cœur et ses poumons bougèrent et il décida de tromper mon père, pour qu'il accepte que je reste chez le Libinza pour qu'il m'apprenne à lire et à écrire. Cet homme était un véritable voleur d'enfants d'autrui. Il embrouillait ceux qui l'écoutaient. Par ruse, il dépouillait les familles nombreuses. Ceux qui n'étaient pas riches, plaçaient leurs enfants en esclavage chez lui. Même actuellement, il y a encore des gens qui sont

⁵¹ Le chenal de Benkole se trouve à environ 10 km de Mbandaka en amont sur la Ruki.

⁵² Avec les Mbolo on désignait à cette époque les gens provenant d'entre Lomela et Luilaka (Momboyo); les Libanja étaient des pêcheurs de la région de Nouvel Anvers, et de la Ngiri.

⁵³ "Une païenne avec des cornes" *pegano* [pagano] *mongo'ey'aseka*. Signification incertaine.

sous son emprise. Ceux qui y sont restés, ne sont plus reconnaissables pour avoir mangé du sel *empita* des Bibinja. Il voulait convaincre mon père pour que je reste chez lui, afin que je parte avec lui à Lisala. Par ruse, il dit à mon père: "Laisse-moi ton enfant pour que je lui apprenne à lire et à écrire. Et lorsqu'il aura assez d'intelligence pour comprendre le nécessaire, vous viendrez avec de l'argent en suffisance pour me rémunérer. Mais mon père n'accepta pas. Il voulait me voler, mais mon père ne céda pas. Sa femme lui dit en proverbe: "Vend-on une seule banane? Que va-t-on alors faire si on a un visiteur? "C'est à cause de ce proverbe de cette femme de mon père que ce dernier ne voulut pas que ce Libinza s'approcha de moi. Il savait maintenant que cet homme voulait me voler comme ma mère l'avait tenté auparavant.

Le lendemain, on reprit la route pour rentrer au village. Mon père fit beaucoup de commentaires au cours du voyage à propos de cet incident. Etre vigilant n'est pas synonyme de sorcellerie. Mon père avait été distrait, mais le proverbe de sa femme l'avait éveillé. Il raconta cela à ceux qui lui demandaient des nouvelles et ils conclurent que mon père n'était pas un homme qu'on pouvait facilement tromper. Il était devenu vigilant. Sa femme s'était fait son soutien.

Le plus important, c'est que mon père et moi, nous nous aimons comme la bouche et la chikwangué. N'eût été cela, je me serais retrouvé vendu chez cet homme. Mon père en aurait été couvert de honte devant ses amis et devant le Blanc. La tentative de cet homme se trouvait ramenée à une causerie de table, car ceux qui s'aiment ne se séparent pas comme cela. Notre séparatrice, c'est seulement la mort. Et même la mort? Même cette mort, elle ne peut pas me séparer de l'amour qui me lie à mon père. Et le ciel est un lieu pour s'aimer plus que sur terre, il y règne plus de paix et de fraternité. Plus tard, nous serons dans cet endroit de joie immense. Ce sacré menteur de Libinza est devenu pour mon père comme un personnage qui n'a jamais existé. Pure méchanceté ! Voilà pour ce chapitre.

XII. LES SAGES CONSEILS DE MON PERE

Lorsque mon père remarqua que j'avais suffisamment grandi, il partit pour Bokuma chez le Père Impempe (Père Lobe⁵⁴), lui demander si j'étais toujours jeune ou si j'étais apte à des travaux durs.

Mon père raconta au Père Impempe tout ce qu'il avait exigé de moi jusqu'alors, bien qu'il craigne d'être blâmé par le Père au cas où celui-ci jugerait ces travaux hors de ma portée. Crainte inutile, le Père Impempe approuva tout et félicita mon père. Mon père s'en réjouit. Mais il se souvint du but de son voyage: il voulait demander au

⁵⁴ *Lobe*, prononciation locale de 'Robert'. A cette époque séjournait à Bokuma le Père Robert Brepoels. Le sobriquet *Impempe* voir Dict. 827 = souffle, brise. Ou est-ce ce *Lobe* le même que *Alobe* ?

Père Lobe si je pouvais commencer à étudier. Le Père Alobe⁵⁵ ne refusa pas, mais il demanda à mon père ma taille. Il répondit que je ressemblais à un garçon qui était là près du prêtre. Là-dessus, celui-ci accepta la proposition de mon père. Je suis apte aux travaux et à l'étude, a-t-il dit. Mon père revint tout content au village. Il revint de Bokuma comme un affamé qui mange avec appétit. Ecoutez ce qui s'est passé.

Mon père de retour de Bokuma me prit en aparté et me raconta tout ce que le Père Alobe avait dit à propos de moi. Tantôt il racontait ce qu'il imaginait lui-même, tantôt il racontait ce que le Père Alobe avait réellement dit. Voici le récit qu'il me fit: 1° Aime tes amis comme tu t'aimes toi-même. C'est-à-dire comporte-toi devant tes amis comme tu voudrais qu'on se comporte devant toi. Si tu as beaucoup de biens, partage beaucoup, et partage peu si tu n'en as que peu. Réjouis-toi du succès de tes amis. Car la jalousie et la haine du prochain, voilà la cause des bagarres et des querelles. Or la jalousie et la haine sont graves pour Dieu. Si jamais quelqu'un a parlé ainsi à son fils, souviens-toi de ce que je viens te dire. Compris? 2° Sois courageux, car la paresse entraîne la faiblesse du corps. Si tu transpires quand tu travailles, tu seras fort pour les études et pour le travail physique. Ne prends pas un visage renfrogné quand quelqu'un entre chez toi. Si tu ne respectes pas cet enseignement, on va t'appeler "assassin". Si tu es en bonne santé, tu auras beaucoup d'amis et les femmes, ces êtres stupides, ne te refuseront rien. On enviera ta parcelle. Vois moi-même je suis devenu leur ami à cause de mon avoir. Je ne l'ai pas ramassé, mais les conseils de mon père m'ont rendu tel.

Puis, il me montre un fouet destiné aux enfants récalcitrants. Et il me demanda d'observer ce qu'il m'a dit si vraiment je l'aime. Il me rappela qu'il m'avait toujours conseillé depuis ma tendre enfance. "Maintenant, dit-il, je vois que tu as grandi assez pour prendre part au combat contre Satan, l'ennemi des serviteurs de Dieu. Si tu fermes les oreilles à ce que je dis, poursuivit-il, quand tu deviendras vieux, tu vas regretter de ne pas avoir appliqué les conseils, que tes amis n'ont pas eus. Sache qu'une chose précieuse ne se perd pas à la légère. Dieu me récompensera si tu écoutes mes conseils maintenant que j'ai autorité sur toi. On te conseille, mais toi aussi tu dois te conseiller. Un enfant sage, on ne le conseille qu'une seule fois. Un voyou, lui, n'écoute jamais les conseils et il en aura pour son compte". Puis il ajouta un autre conseil: "Il ne faut pas mentir. Les menteurs ne jouissent d'aucune considération dans la société". Là, je voulus le mettre à l'épreuve en lui posant cette question: "Si on te cherchait pour te tuer, ne mentirais-tu pas?" Il me répondit: "Si on te cherche pour te tuer sans raison, tu peux mentir. Mais si on te cherche pour te tuer à cause de Dieu, il faut te laisser faire, car tu en tireras grand profit." Et comme mon père ne parlait jamais sans parabole, il me demanda: "Que feras-tu si tu veux couper un régime de noix de palme entouré de guêpes? De même, il n'y a aucune raison de ne pas mentir si on veut te tuer. Même si il y a menace de fouet, tu ne dois pas mentir. Il ne faut pas mentir pour de petites choses, car à la longue on va mentir

⁵⁵ S'agit-il de Jaak Smolders dont le nom de religion était Albert ?

aussi pour de grandes. Car, plus tard, tu vas broyer du noir et c'est très malheureux." "Broyer du noir" devint une préoccupation pour moi, car cette expression revenait souvent dans la bouche de mon père. Et comme il y insistait beaucoup, cela me préoccupa et je lui demandai un jour prosterné à ses pieds: "Comment trouver l'intelligence dans l'obscurité?" Je m'étais prosterné, car, à cette époque, mon père ne voulait pas que je lui parle ou que je lui donne quelque chose ou qu je recevais quelque chose sans que je m'incline devant lui. "L'obscurité, me dit-il, ce sont des souffrances et le manque de connaissances précises dans ce que tu crois connaître."

Dans ses enseignements, je l'ai entendu parler de l'enfer comme la prison des âmes désobéissantes. Il me dit qu'en cet endroit il y avait des flammes sans bois. Il ne dit rien de mal de cet endroit. Ainsi, je lui demandai si cet endroit était douloureux ou s'il y faisait seulement très chaud. Ceux qui s'y trouvent, ne sont-ils pas brûlés de ce feu, lui demandai-je. Il me répondit: "Si tu veux réaliser les souffrances de l'enfer, approche ta main du feu. Ce que tu vas sentir, les souffrances de l'enfer le sont en double." Courageusement, j'en fis l'expérience. Aussitôt, je pensai que mon père m'avait dupé. Je pleurai comme les eaux de pluie. Mon père pleura aussi, car, quand l'œil pleure, le nez est mouillé. Après avoir pleuré, mon père enduisit ma main d'huile de palme réchauffée, car c'est un médicament contre les brûlures. Puis, il m'expliqua comment est le feu de l'enfer. Le feu de l'enfer ne part pas du bois comme le nôtre. Ce feu est produit par le pied de Dieu lui-même. Et ce qui brille comme cela, c'est l'œil de Dieu qui t'aime comme moi.

Par là, mon père ne raconta plus des choses compliquées pour mon intelligence pas encore développée. Comment l'œil de Dieu peut-il devenir du feu? Quelle complication! Et je lui demandai la nature de Dieu, s'il avait un corps ou pas? Quand mon père m'entendit lui demander la nature de Dieu, il éclata de rire. Puis il m'expliqua comme il l'entendait. Il me dit que Dieu n'avait pas de corps, mais que c'était un esprit⁵⁶. C'est un esprit très beau et miséricordieux envers ceux qui travaillent pour lui sur cette terre. Il sera sans pitié pour ceux qui n'exécutent pas sa volonté. C'est lui qui créa tout ce que tu vois sur la terre. Et toi et moi nous sommes ses créatures si nous exécutons sa volonté. Dieu est triste lorsque nous le provoquons en ne respectant pas ses commandements. Et je posai à mon père la question suivante: "Quelqu'un va-t-il accepter d'être provoqué chaque jour comme si on fait à l'égard d'un chien ou d'une chèvre?" Mais il me répondit: "Nous, les hommes sur cette terre, nous n'acceptons pas d'être dépréciés, mais Dieu est un chef miséricordieux qui supporte nos outrages. Nous, lorsqu'on injurie notre mère, on réagit, on rétorque en insultant la mère de celui qui a commencé. Avec Dieu, ce n'est pas ainsi. Il pardonne lorsqu'on reconnaît sa faute. Il punit si on ne reconnaît pas sa faute."

⁵⁶ Le père de Isume utilise le mot *bokaji* pour indiquer l'immatérialité de Dieu ce qui était le terme utilisé dans le premier catéchisme des Trappistes (1903). De fait ce mot désigne plutôt un 'revenant'. Plus tard on utilisera le terme latin *elima*, 'esprit, être merveilleux'.

Quand il eut dit cela, je fus silencieux comme un poisson piqué par une fourmi, alors qu'il se trouve dans la galerie au bord de l'étang. Mon père pensait que j'étais encore sous l'effet des brûlures. J'étais plutôt en train d'écouter attentivement ce qu'il disait. Et lorsqu'il remarqua que je continuais à être apathique, il me fit asseoir sur sa chaise et me consola par d'autres conversations. J'insistai encore sur la nature de Dieu. Il me l'interdit en me disant: "Ce ne sont pas des choses auxquelles on doit penser constamment, car les savants européens ont beau essayer de savoir comment est Dieu, ils ne l'ont pas su. Ils n'en savent que le nom, mais ils ne le comprennent pas. Cesse d'y penser, tu risques d'attraper une maladie dans ton intelligence encore petite. Mon attention fut retenue par cette possibilité de maladie dans l'intelligence. Puis on but et on mangea. Mon père n'était pas content de ma brûlure qui me faisait mal au cœur. A ceux qui lui en faisaient reproche, il répondait: "A qui est cet enfant, à vous ou à moi? Si je lui enseigne certaines choses, pourquoi vous en mêlez-vous? Le Seigneur Dieu ne vous en demandera pas compte. C'est moi qui aurai à répondre devant Lui si je n'enseigne pas à cet enfant les choses importantes pour Dieu. Pourquoi faites-vous des commentaires quand je le frappe? Est-il le vôtre? Un bateau n'a qu'un seul capitaine: je suis responsable de lui. Si jamais, je venais à mourir, alors c'est vous qui serez ses responsables. Actuellement pas." Les parents de mon père n'eurent plus rien à redire quand il me payait de ma désobéissance. Ils disaient: "Même s'il le tue, c'est son fils à lui".

XIII. LES ACTES DE MON PERE QUI ME FAISAIENT PENSER A LA BONTE DE DIEU

Lorsque mon père constatait que je ne comprenais pas ce qu'il me disait concernant Dieu, il recourait très vite aux paraboles. Il trouva après réflexion un bel exemple, celui d'user de raclées. Il décida de me frapper chaque fois que je désobéirais. Il apprêta un fouet fait de lianes de rotin.

Mais j'étais si peu vigilant que je me laissais facilement prendre comme un papillon. Je faisais attention à chaque nouvelle instruction de mon père. Par moment, mon père me récompensait quand j'observais sans faille ses commandements. Mais l'intelligence d'un enfant n'est pas comme celle d'un vieillard. S'il m'arrivait de transgresser une fois les instructions de mon père, il passait outre et fermait les yeux. Telle fut la manière dont Dieu agit envers les hommes sur terre. Lorsque les gens le provoquent, il reste sans réaction. Lorsque je continuais à transgresser la même instruction, il m'appelait discrètement à l'intérieur de la maison. J'y allais avec joie même si je savais d'avance ce qui allait arriver, même si je savais que le fouet m'attendait. Et mon père me disait: "C'est par trois ou six fois que tu as agit ainsi. Pourquoi fais-tu cela? Crois-tu que je n'ai pas d'yeux pour voir ce que tu fais? Me prends-tu pour un idiot? Et c'est le fouet qui s'en suivait sur la peau fragile. Même si je pleurais, il était sans pitié. D'autres jours quand j'étais fautif, il m'appelait et me grondait tout simplement. Puis il me disait: "Tel est le comportement de Dieu envers

nous. Il nous frappe si la faute est exagérée." Si une brebis est devenue galeuse, il importe de l'écartier du troupeau. Mon père me tuerait-il? S'il me tue, où trouvera-t-il un autre fils? Peut-être Dieu lui en donnera-t-il un autre. Au ciel, peut-être, chez Lui, mais ici sur terre, non. Certains jours passaient sans qu'il y ait ni réprimande ni raclée. C'étaient jours où j'avais été particulièrement prudent. Alors, il m'appelait et me disait: "Remarques-tu que je ne te frappe plus comme avant?" Et je disais que ce n'était plus le cas. "OK, poursuit-il, tu le sais donc parfaitement. Sache aussi que Dieu ne fait pas souffrir ceux qui travaillent pour lui. Il les récompense au contraire. Et toi, tu mérites une récompense parce que tu t'es bien comporté ces jours-ci." Et ce cadeau, ce fut la tunique de soie qu'il avait achetée chez Ngel'ea Ntando (Mbandaka). Quelle joie lorsque mon père me donna cette tunique qu'aucun de mes amis n'avait pu porter.

Mon père trouvait des paraboles citant Dieu en exemple pour me faire des remarques lorsque j'agissais mal. Mais ma compréhension n'était pas parfaite. Il accrut ainsi dans mon cœur la peur et l'amour envers Dieu, lorsqu'il me dit que mon cadeau n'était rien en comparaison des cadeaux de Dieu ou que ses punitions seraient plus douloureuses que des brûlures. Son feu est éternel et n'est pas produit par du bois comme nos feux. Les souffrances d'ici sont rien en comparaison des souffrances de l'enfer. Au ciel, c'est le bonheur; en enfer, les souffrances. Ainsi, je connus le comportement de Dieu. Tout acte que je posais, l'était sous le regard invisible de Dieu. Et j'appris aussi, grâce aux récits de mon père, ce que Dieu avait fait avec les gens de jadis. J'étais soulagé d'apprendre de la bouche de mon père que Dieu me récompensera si je le sers avec un cœur droit, comme je le fais à son égard. Un homme de Dieu obéit aux lois de Dieu. Un homme de Satan obéit aux ordres de son père, le satan. Tel est l'enseignement que mon père me prodiguait sur cette terre de Dieu.

XIV. AVANT LA PREMIERE COMMUNION

Après que mon père m'eut appris la bonté envers les pauvres, le renoncement aux bagarres, il me donna un autre bon exemple: les voyages à Bokuma chaque dimanche et aux jours de fêtes. Je me fis la réflexion suivante: mon père veut que j'arrive au bonheur éternel, et il veut que je connaisse mon chef suprême. Je devais avoir près de 6 ans à cette époque. Entre sept et six, peut-être; plutôt entre cinq et six. Il m'apprit aussi le signe de la croix. Ainsi que prier avant et après les repas. La prière fut pour moi ardue à apprendre; je ne savais comment prier. Jusqu'à ce que mon père m'appela dans sa maison et m'apprit le bien-fondé de la prière. Il m'apprit encore d'autres choses, mais la plus importante fut "la conversation avec Dieu".

Il m'apprit d'abord les quatre vérités fondamentales de la foi. Quand je répondais bien aux questions qu'il me posait sur le catéchisme, il me donnait un cadeau. Mais si j'échouais, il m'infligeait une punition. De la sorte, il forma mon intelligence dans la connaissance de Dieu. Si je ne connaissais pas ma prière, il me

comparaît à un ogre que j'abhorrais à cause de ses poils et de sa stupidité. Il m'encourageait à apprendre la prière, car mes amis savaient déjà prier. Si tu ne t'appliques pas, c'est comme si tu voulais du fouet tous les jours. Sache que les enfants qui reçoivent le fouet, sont ceux qui ne s'acquittent pas de leurs devoirs envers Dieu. Si tu veux que je t'instruise avec un fouet en main, c'est que tu veux maigrir et que Dieu peut te punir. Je ne voulais pas qu'on me dise que je fais ce que Dieu ne veut pas. Car je ne connaissais pas bien ce qu'il était dès la prime enfance. Et lorsque j'entendis mon père me dire que je transgressais les commandements de Dieu, même si je n'en connaissais pas la portée, mon père pensait que je faisais sciemment et m'adressais des paroles aussi effrayantes que le rugissement d'un léopard qui est en train de dévorer un homme. Mon père me parlait avec insistance du cinquième commandement: l'amour du prochain. Et pour que je l'accomplisse, il m'interdit énergiquement de froncer les sourcils. Car c'est par là que beaucoup d'enfants deviennent mauvais. Et même lorsqu'il me frappait, il voulait que je rie aux éclats.

Un jour, mon père me demanda d'aller puiser de l'eau pour lui. Ce que je refusai. Il me dit: "Si tu refuses d'exécuter mon ordre, à qui vas-tu obéir? A une autre personne? Alors, vas-t'en en vitesse chercher de l'eau comme demandé." J'abandonnai avec tristesse mon jeu, et j'allai puiser de l'eau en montrant bien mon mécontentement. Mon père ne réagit pas immédiatement. Il attendit mon retour pour manifester sa colère. A mon retour, il renversa l'eau par terre et m'ordonna de retourner puiser de l'eau à une autre source située à 325 mètres. Il voulait me mettre à l'épreuve. Quand je rentrai d'avoir puisé de l'eau, il remarqua que j'étais toujours en colère comme la première fois. Lui aussi, réagit comme la première fois à mon retour. Certains lui dirent: "Pourquoi ennuies-tu l'enfant à fréquenter ainsi la forêt?" Il en fut violemment irrité et leur répondit: "Vos enfants sont choyés, mais pas le mien. Je fais avec lui ce que je veux. On n'a rien pour rien." Ceux qui avaient pris mon parti, quand ils eurent entendu ces paroles fermes, n'eurent plus rien à redire. Quant à moi, une troisième fois, j'agis comme par le passé et mon père me dit: "Donc, tu ne veux pas changer ton comportement! Alors que veux-tu? Vas-y sans te renfrogner et tu resteras dans la maison avec cet eau. Penses-tu que j'ai vraiment soif, moi? Ce n'est qu'une épreuve. Accepte-la et tu seras sauf." Je m'y conformai. Je retournai au ruisseau puiser de l'eau et marchai avec joie, tant à l'aller qu'au retour. Lorsque mon père remarqua que j'avais changé l'expression de mon visage, il ne m'ennuya plus et me récompensa. Comprenez-vous cette manière d'agir des pères chrétiens? Ils ne sont pas comme les païens. Si mon père était païen, il ne m'aurait pas renvoyé dans la forêt. Tout allait se régler au premier tour, même s'il avait remarqué que l'enfant avait exécuté l'ordre à contre-cœur. Mais cette façon de faire des païens, mon père ne l'approuve pas pour m'éduquer. Regardez comment il s'est comporté envers moi. Un étranger de passage m'aurait pris pour un esclave. Je le dis ainsi, car seul un esclave est traité de la sorte. Jamais un homme libre n'est traité ainsi en public et mes amis disaient que j'étais un véritable esclave. Et c'est bien à

cause du comportement de mon père à mon égard qu'ils parlaient ainsi. Or, mon bonheur ici sur terre, c'est la soumission. C'est ma conviction. Ne vous ai-je encore jamais dit que mon père et sa famille se chamaillaient beaucoup à cause de moi? Ouvrez les oreilles pour que je vous explique. Ils avaient pitié d'un enfant comme font les païens. C'est pourquoi la sévérité de mon père m'a bien éduqué. Et ils n'eurent pas gain de cause. Mon père n'était pas comme un païen qui donne de la nourriture à son enfant chaque fois que celui-ci lui en réclamait. Mon père était sévère à mon endroit, même s'il était aussi miséricordieux. Si je dis qu'il était sévère, c'est parce qu'un enfant n'a de l'estime qu'envers celui qui ne lui fait rien de mal, et qui ferme les yeux sur ses faux pas. Des pères de ce genre ne sont pas respectés de leur enfants, lorsque ceux-ci deviennent adultes. J'ai moi-même assisté à une scène au cours de laquelle une mère et son fils se battaient. Et mon père me disait: "Si je ne te frappe pas maintenant, c'est toi qui me frapperas quand tu seras devenu grand, car, poursuivait-il, à ce moment, tu me tiendras tête". J'étais terrifié de voir un enfant désobéissant tenir un bâton pour riposter à son père. Ce sont des parents païens qui éduquent leurs enfants ainsi. Si quelqu'un veut bien éduquer son enfant, qu'il le fasse comme mon père et il verra que son enfant deviendra très docile en toutes circonstances. Agir autrement, c'est chercher des bagarres avec les enfants quand ils sont devenus adultes.

Eh bien, fais que tes enfants deviennent comme moi. Moi, j'ai aimé mon père en tout et sincèrement. Si tu aimes quelqu'un, il ne faut pas désobéir à ses ordres. C'est encore un autre précepte de mon père. Si tu aimes une poule, aime aussi ses excréments⁵⁷, comme dit un proverbe. Un enfant ne vient au monde et ne grandit que par le labeur de ses parents qui l'ont reçu de Dieu. Alors, comment refuser un ordre de ses parents? Va-t-on refuser un ordre si on ne sait qu'après l'avoir exécuté, on peut compter sur une récompense? Pourquoi alors va-t-on payer chèrement un bon à rien, issu du sein de sa mère? Qui paie un enfant est un idiot. Ecoute, moi, je suis fier de mon père, car il me faisait exécuter des travaux pénibles. N'eût été lui, je ne serais plus sur cette terre, car ma mère m'a confié à lui tout petit. Depuis lors, je me suis bien adapté aux conseils de mon père. Si tu aimes quelqu'un, il faut observer ses commandements, comme le dit le précepte de mon père. Et il existe un précepte similaire à ce précepte de mon père: tu aimes une poule, refuseras-tu sa fiente? D'où vient la fiente? N'est-ce pas de la poule? Ecoutez que je vous raconte encore une illustration de ce proverbe. Un jour, je me rendis courageusement chez ma mère et son mari à Bosa. Son mari se comportait injustement envers moi. Sa famille lui dit: tu aimes la poule, refuserais-tu sa fiente? Tu aimes une femme, refuseras-tu son fils?

Ca, ce n'est pas l'amour entre les hommes; c'est plutôt l'amour entre les bêtes. Et nous, les hommes, nous ne sommes nullement des bêtes. Si un Blanc te dit que tu es une bête, tu te fâches furieusement. Alors, pourquoi refuses-tu de te

⁵⁷ Proverbe très connu: *Olangaka nsoso, otonake ntete?* "Aimes-tu la poule et méprises-tu ses excréments ? " *Prov*, 2265.

comporter comme un homme? A quoi te comparer si tu n'agis que sous la chicotte? Veux-tu être considéré comme une bête ou comme un homme? Quant à moi, je préfère être considéré comme un homme, car l'homme est au-dessus de toutes les créatures de la terre. Jadis, nos ancêtres détestaient la stupidité. Ils savaient qu'une bête était comme un être stupide. Et ils appelaient ceux qui n'obéissaient pas à leurs parents des stupides. Si nous ne voulons pas être traités de la sorte, pourquoi refusons-nous les ordres des parents? Que méritons-nous donc? La chicotte avec laquelle on dresse les bêtes. Chers amis, si vous voulez devenir des enfants bien appréciés dans votre village, imitez ce que vous allez lire dans ce récit intitulé "Mon père et moi". Que celui qui a des oreilles, entende; et que celui qui a des yeux pour lire, comprenne.

Chers amis, voici la récompense que Dieu me donna à cause de mon obéissance. Du fait que j'ai observé, même à contre-cœur, les ordres de mon père, Dieu ne manque pas de récompenser et mon père et moi-même. Pour ma part, Dieu m'ouvrit l'intelligence pour que je comprenne les recommandations de mon père. Lorsque les gens l'ont remarqué, ils ont dit: "Ca, c'est un enfant spécial". Je me souvenais de tout ce que mon père me disait, même beaucoup de jours après. Mon père s'en étonnait et rendait grâce à Dieu à cause de ce don de bonne mémoire. Et Dieu donna à mon père une vie prospère. Jamais ni fièvre ni maladie. Il était aussi bien portant qu'un enfant qu'on allaite. Il était aussi luisant de santé que le soleil au zénith. Ce don de Dieu à mon père était en récompense de moi. Une vie de douleur n'entra pas dans notre maison. La joie y élit domicile quand j'arrivai dans la maison de mon père. La plupart des gens étaient étonnés de cette nouveauté qui entra dans notre maison. Une grande joie envahit mon père. Mais cette joie ne dura pas longtemps, car mon père avait un couteau attaché à sa hanche. Et ce couteau, c'était sa concubine. Or Dieu ne manifeste jamais sa bonté aux pécheurs.

Les faibles d'esprit pensaient que j'étais sorcier, car je parlais aussi habilement que les vieux. Quand on me demandait l'explication de certaines choses, je répondais comme un homme vraiment âgé. Quand je leur citai des proverbes appris auprès de mon père, ceux qui connaissaient bien les Blancs disaient qu'une fois à l'école, je serai très intelligent. D'autres disaient que j'étais sorcier, parce ce que seul connaît le langage des vieux, un enfant né sorcier. Ceux qui pensaient ainsi se faisaient rabrouer illico presto par leurs amis. Ils voulaient atténuer la gloire de Dieu, car ils étaient païens sans aucune connaissance de Dieu.

Toute action honnête mérite louange. Or mon père recevait cadeaux et congratulations, plus qu'on ne pouvait demander. Ceux qui avaient des dettes, s'en sortaient à cause de la richesse de mon père. Tout qui demandait quelque chose à mon père à cause de moi, l'obtenait. Tous ceux qui venaient mendier chez mon père en mon nom, ne rentraient pas les mains vides, aussi vrai que le Seigneur Jésus disait que si nous demandons quelque chose à son Père en son nom, nous n'en serons pas privés. Nous étions pleinement heureux.

Mon père n'ignorait les flatteurs qui venaient parce qu'ils étaient à cours d'argent. Malgré tout, ils les renvoyaient tout contents, car ils étaient venus mendier en mon nom. Tous ces actes de bienveillance à cause de moi prouvent que j'ai observé les ordres de mon père. On ne peut pas en être marqué. Cela imprime progressivement l'amour en votre cœur. L'obéissance soulage le cœur des parents; la désobéissance a l'effet contraire. Elle diminue immédiatement leurs forces et leur intelligence. C'est pourquoi nous remarquons que Dieu punit les enfants de cette nature. Ils ne restent pas longtemps sur terre; après quelques temps, ils meurent. Mais celui qui sert son père et sa mère comme Dieu le commande, aura une longue vie et une grande récompense viendra en surplus, le ciel. Un enfant fait et écoute ce que lui recommande son père et sa mère, s'il ne veut pas être puni par Dieu. Ceux qu'on appelle 'pères', qu'ils regardent le bien que mon père faisait à cause de moi. Il m'a ouvert les yeux sur des réalités autres que terrestres. Croyez-vous qu'éduquer durement son enfant c'est lui rendre un mauvais service? Certains pères disent qu'ils ne peuvent pas frapper leurs enfants parce qu'ils sont uniques. Qu'en attendre de bon? Ces enfants deviennent mauvais, méchants et, la plupart du temps, ces enfants réprimant leurs pères comme les Blancs de l'Etat le font. Et lorsque ces enfants deviennent forts, ils ne contrôlent plus leurs comportements. Est-ce cela que Dieu veut? Pas du tout. C'est la manière du diable en personne. Nous, les chrétiens, nous ne devons pas avoir ce comportement.

Mon père faisait-il tout cela en fonction de ma Première Communion? Pas du tout. Ce n'était que pour que le propriétaire de la Vie et moi devenions unis dans une amitié qui m'attirait de l'admiration aussi abondante que l'eau potable. Cette admiration s'affermait et on me félicitait parfois pour rien. Cela se sut très loin. Un autre chapitre s'annonce de suite. Ouvre bien les yeux pour lire sans faute ce que je vais te raconter.

XV. LA JEUNESSE

Comment se passa ma jeunesse? Elle fut exemplaire aux dires des vieux et des étrangers qui venaient aux fêtes. Les autochtones disaient: "Si nous avions eu des enfants comme lui, nous vivrions éternellement". Dans ma jeunesse, je n'étais pas bavard; on peut encore moins dire que j'avais du bagout. Pourquoi? Parce que mon père ne voulait pas que je participe aux jeux nocturnes ou que je sois ami des enfants païens. Même si je n'avais pas encore compris les choses de la terre, j'obéissais à mon père, mon propriétaire, comme on obéit à Dieu même. Dieu me donna mon père et ma mère pour qu'ils soient mes dieux, moi leur pauvre malheureux. J'écoutais leurs ordres comme si j'étais devenu un homme adulte. Quant à ma mère, elle n'a pas vécu longtemps avec moi dans ma jeunesse. Mais lorsque je me rendais dans son ménage, les gens me félicitaient. Ils disaient: "Si nous, les pères, avions des enfants pareils, nous serions consolés".

Mes amis, écoutez comment Dieu agit envers son serviteur. Il ne cessa d'honorer mon père. Loin à la ronde, on disait qu'il savait comment éduquer les enfants. Regardez comment la réputation de mon père se répandit au loin. Je sais que mon père ne faisait pas de mal, mais jadis je pensais qu'il était un homme mauvais. Dans la jeunesse, je n'eus pas de gales, ni de chiques, ni de mycoses, comme certains enfants mal soignés par leur mère. Ce point a fait l'honneur de mon père devant ma mère, car celle-ci pensait que, si elle partait, j'allais devenir un voyou. Mais où est ce voyou? Ma mère a eu tort de penser cela. Les missionnaires qui me connaissaient me félicitaient. Et pour cause! Uniquement parce que mon père m'avait habitué aux choses de Dieu. Je vous ai déjà dit qu'il m'y a initié alors que je ne comptais pas encore beaucoup d'années. J'étais déjà initié à la prière que je n'avais pas encore huit ans. J'avais quatre ou cinq ans. Et je vous ai déjà dit comment Dieu m'avait doté de l'intelligence. Pourquoi? Premièrement, parce que, aux dires des gens, mon père accomplissait sa volonté; deuxièmement, pour que les gens sachent qu'Il existe; enfin, comme une récompense pour mon obéissance. L'obéissance est la mère des récompenses et le père de la prospérité ici sur terre. L'amour de Dieu tombe sur des enfants de ce genre.

Dieu aime les pères qui font marcher leurs enfants sur ses voies, lui le maître de la vie. Un père qui se comporte ainsi reçoit une grande récompense de la part de Dieu et de la part des hommes. Je vous dis de nouveau que Dieu a promis une longue vie sur la terre aux enfants qui obéissent à leurs parents. Et plus tard, la vie éternelle leur est réservée au ciel, lieu où le Maître habite. Toi, père de famille, je t'informe que Dieu a inventé le quatrième commandement uniquement pour le respect envers toi. Ce respect n'est exigé d'aucune autre personne que du fils que Dieu t'a donné. Voici l'explication du commandement: un enfant qui n'obéit pas à ses parents, n'obéit pas à Dieu. Et toi, parent, qui n'éduque pas bien ton enfant, tu mérites une punition de ma part. Si tu le dorlotes, c'est que tu ne sais pas que les hommes apprennent à leurs enfants à me connaître moi-même à l'origine de tous les êtres que vous voyez. Fais du bien, mais punis-le lorsqu'il fait du mal qui me fait mal au cœur.

Alors, si vous, lecteur, vous avez deux ou trois enfants, prenez à cœur ces injonctions de Dieu aux hommes de jadis en ce qui concerne les enfants. Vous remarquerez que les derniers enfants imiteront l'exemple des aînés. Les derniers seront-ils sages si vous avez abandonné l'aîné à lui-même? Comprenez aussi que d'autres enfants auront du respect envers vous si vous vous dépensez pour vos propres enfants. Certains enfants obéissaient à mon père lorsqu'il leur demandait de respecter leurs parents, parce qu'ils avaient vu comment il agissait envers moi. Cela n'est pas une invention. Un proverbe ne dit-il pas: ton foyer s'éteint et tu vas chercher du feu au foyer d'autrui? Cela signifie que vous laissez faire votre enfant, mais vous blâmez les autres. Donc, il faut punir votre enfant lorsqu'il fait du mal, avant de vous occuper des enfants d'autrui.

Enfant, toi aussi jeune que moi, Dieu et ton père ne demandent que l'obéissance. Cela coûte combien? Dieu préfère que tu arrives au ciel, lieu le plus paisible. Prépare ton départ vers le ciel par un bon comportement envers ton père sur la terre. Qu'est-ce que tu lui donnes comme récompense? l'obéissance seulement. Alors, pourquoi ne veux-tu pas être obéissant? Ne vois-tu pas que tes parents se donnent beaucoup de peines pour toi? C'est à cause de mon respect pour mon père que d'autres enfants le respectaient eux aussi. Mais auparavant je ne vivais pas en paix avec mon père. Je pensais qu'il ne m'aimait pas parce qu'il me frappait à tout moment. A qui la faute s'il agissait ainsi, alors que je voulais déambuler partout et participer aux jeux nocturnes? Maintenant je réalise que c'est de ma faute. Mais à cette époque je ne savais pas que mon père me faisait du bien quand il m'interdisait de causer avec les enfants païens. Chers amis, regardez comment mon père me traitait. C'est aussi délicieux que le jus de fruit de l'arbre bofunga⁵⁸ ou bondole⁵⁹ ou du jus d'orange.

Toi, enfant, si ton père est sévère à ton égard, je ne pense pas qu'il te fait du tort. Il ne sauvegarde que ton propre honneur. Crois-tu que beaucoup de pères bénéficient du bonheur de leurs enfants ici sur terre? La plupart en bénéficient au ciel, si ce sont des parents chrétiens. Tes pensées vont jusqu'à le considérer comme un fou, car il te fait des reproches. Tu te mets en colère. Pourtant il ne fait que te préparer à une vie meilleure tant ici-bas que dans l'au-delà. Les gens de notre village murmuraient parce que mon père me faisait du bien en m'interdisant de participer aux jeux de nuit. Je me disais: "Mes amis se promènent et moi je reste toujours à la maison comme un prisonnier." Et de poursuivre mes plaintes: "Pourquoi être né chez un être pareil?" C'est la stupidité qui me rongait ainsi. Pendant l'enfance notre intelligence est pleine de ténèbres. Mon père en m'interdisant les jeux de nuit évitait de tomber dans l'impudicité, le vol, les bagarres, la mendicité, l'envie, le vagabondage, la zizanie, le radotage. En voici les explications en détails.

Si vous remarquez que je place l'impudicité avant toute chose, c'est parce que c'est par là que les jeunes commencent à faire pourrir leurs cœurs en imitant les adultes. Les jeunes commencent l'impudicité en devenant l'entremetteur. Un jeune qui refuse cela, est mis en quarantaine. Ce sont les plus âgés qui entraînaient les autres à ce mal honteux en les incitant à dicter et à écrire. Si vous remarquez que votre enfant est menteur, c'est qu'il est un voleur. Les enfants de notre village étaient ainsi. Leurs pères ne s'en occupaient pas. Ils ne demandaient jamais à leurs enfants l'origine des biens dont ils disposaient. Ils faisaient la chasse aux poules et en tuaient beaucoup dans les endroits où les poules picoraient. Ils les attrapaient sans bruit, utilisaient pour ce faire de toutes sortes d'appâts, entre autres des grains de maïs. Mon père ne voulaient de pareilles pratiques. C'est pourquoi il m'interdisait de fréquenter de tels groupes.

⁵⁸ Dict. 141: arbre *Synsepalum dulcificum*. Fruit comestible très sucré.

⁵⁹ Dict. 252: arbre *Tricospha feruginea*.

Mon père pensait qu'un homme querelleur ne peut avoir d'amis ni des visiteurs. Tout le monde va éviter cet individu et il restera seul comme dans une forêt mitoyenne. Mon père entretenait chez moi l'interdit qu'il m'avait donné de ne jamais froncer les sourcils. Les belliqueux sont haï par Dieu. La plupart sont devenus féroces comme des animaux. Un pécheur est comparable à un animal même s'il a reçu son âme de Dieu. Si Dieu n'aime pas une chose et que vous la faites, vous êtes comme un animal stupide. Maintenant nous savons que commettre un péché, c'est aller en guerre contre Dieu.

Mon père était conscient du fait que les enfants qui radotent ne sont pas intelligents. De tels enfants vont jusqu'à prononcer des insanités et des obscénités en présence des adultes. Et lui, en sage père, ne voulait pas que je fréquente la compagnie des enfants de ses frères et sœurs qui se comportaient de la sorte. Et à ce jour, je ne sais comment prononcer des obscénités, car mon père m'écarta de ces mauvaises compagnies.

Je rends grâce à mon père qui m'a appris ce comportement pour mon éducation. Mon père m'interdisait de fréquenter les enfants qui vagabondaient à travers le village. Ils devenaient vite des mendiants. Nos gens ne sont pas comme ceux d'ailleurs qui donnent de bon cœur. Les nôtres donnent à contre-cœur et leurs dons donnent des maux de ventre aux consommateurs. On va même jusqu'à ensorceler ce don et le consommateur peut trouver la mort. Vous comprenez que mon père ne voulait pas que je meurs avant lui. Il disposait de tellement de vivres qu'il ne voulait pas que j'aie ailleurs.

La mendicité et le regard envieux vont de pair. Si, en effet, quelqu'un mange et que vous remarquez qu'une autre la regarde, c'est qu'elle lui mendie cette nourriture. Nous ne connaissons d'ailleurs pas l'intention de celui qui donne parce qu'on l'a regardé avec envie. Regarder avec envie est une mauvaise chose. Cela va jusqu'à l'ensorcellement. Aussi, est-ce mauvais si mon père m'interdit un pareil comportement? A première vue, c'était mauvais pour moi, mais plus tard, ce fut mon bonheur. Possesseur de beaucoup de biens matériels, mon père ne voulait pas que je vagabonde à travers le village, de peur de me voir mendier. Il m'interdit aussi de manger ailleurs, même chez ses propres familiers, exception faite de quelques personnes expressément désignées par lui, lesquelles étaient présumées inoffensives tant pour lui que pour moi. Le vagabondage provient de la mendicité et du regard envieux. Les uns vont se promener inutilement pour jouer, mais d'autres le font pour la nourriture. Ceux qui vagabondent pour trouver de la nourriture, le font parce qu'ils ne mangent pas à leur faim sous le toit parental. Et même si je mangeais à ma faim à la différence des autres, et malgré le fait que mon père était sûr que je ne pouvais pas manger ailleurs, il m'interdisait quand même ces promenades innocentes. Il éloignait de moi les palabres. Un vagabond finit par tomber dans l'impudicité et la mendicité et son regard devient envieux quand il voit les autres manger. Mon père voulait toujours se promener en ma compagnie. Il ne voulait pas que je me promène seul, sauf s'il m'envoyait à un endroit précis. Il me fixait un délai pour rentrer à la maison.

Dépassé ce délai fixé par lui, j'étais sévèrement puni. Tous les vices proviennent du vagabondage. Se provoquer inutilement la nuit provoque l'impudicité et la fornication avec les femmes d'autrui. Même si je n'étais pas encore adulte, mon père m'interdisait les jeux nocturnes des enfants de mon âge. Il m'inculquait ce comportement pour ne pas m'habituer au vagabondage.

En vérité, la zizanie et d'autres fléaux que je vous ai racontés, ne proviennent que du vagabondage. La zizanie est une très mauvaise chose. La plupart du temps, c'est de là que proviennent les palabres. Si votre enfant a l'habitude de parler de n'importe quoi et de n'importe qui, sachez que vous êtes un homme à problèmes. La zizanie n'est pas un comportement sérieux. N'avez-vous pas appris que les grandes palabres ont surgi à cause de la zizanie? Les enfants qui sèment la zizanie seront toujours en difficulté, ainsi que leurs pères. Voyez comment mon père m'en a préservé. Il ne voulait pas que je raconte n'importe quoi. Chacun de nous veut qu'on lui raconte ce qu'une autre personne a dit du mal de lui. Et l'on va jusqu'à raconter des mensonges. Un proverbe dit: les palabres ont une source⁶⁰. C'est-à-dire l'épouse et l'époux. En ce qui concerne les époux, ils se séparent souvent parce que ameutés par des gens. Celui qui écoute ce qu'on lui raconte sur son conjoint, provoque des querelles qui entraînent la déstabilisation du foyer. D'où vient cela? Des racontars. Et ces racontars proviennent de la zizanie. A un semeur de zizanie, on dit: excite les gens à se quereller, ton tour viendra. Ton œuvre te conduira un jour à l'essentiel, c'est-à-dire à des maladies et à la mort que vous croyez prévenir par des fétiches. Mes chers amis, je vous dis que celui qui calomnie les autres, sera calomnié à son tour. Si vous entendez des gens calomnier quelqu'un que vous connaissez, soyez courageux de leur demander des explications. La médisance n'est pas un comportement honnête. Souvenez-vous toujours de ce proverbe que mon père m'a inculqué: la fourberie et la perfidie ne sont pas la sagesse; c'est la pratique de l'honnêteté⁶¹.

Chers amis, je vous ai dit que les gens congratulaient mon père à cause de moi. Même s'ils demandaient des cadeaux à mon père à cause de l'éducation qu'il m'avait donnée, ils ne cessaient cependant de proférer des idioties à l'égard de mon père. Ils disaient qu'une fois adulte, je ne saurais pas draguer les femmes. Pourquoi cela? Parce qu'ils remarquaient que les garçons qui ne couchaient pas avec les filles ne le faisaient pas une fois devenus adultes, car ils n'y étaient pas habitués. Ils ne blaguaient pas avec les femmes et ils les évitaient comme on évite telle famille. Ils disaient ces choses à mon père à cause de mon comportement. Mais mon père ne prêtait pas l'oreille à leurs propos. S'il les avait écoutés, je serais très malheureux ici

⁶⁰ Dans l'original: *Nsoso l'omanga* signifie "La poule et la civette"; Le proverbe n'est pas attesté dans les publications.

⁶¹ Dans l'original: *Bokolongano l'osulu bafa wanya, wanya wate wikama nda mbok'etswa tsi*. Le proverbe n'est pas attesté dans les publications.

sur cette terre. S'il ne m'avait pas préparé de la sorte, je ne serais pas aussi aisé que je le suis.

Je vous dis aussi que celui qui s'acquitte bien de son devoir aura une récompense. Même si mes parents étaient divorcés, depuis longtemps mon père ne se lassa d'accomplir son devoir. Pourquoi faisait-il cela? C'est pour qu'il ait une récompense après cette vie. Et Dieu ne refuse pas sa récompense à ceux qui travaillent pour Lui. Même au moment où je vous raconte ce récit, mon père vit dans un bonheur incommensurable qu'il avait souhaité. Car Dieu aime les gens qui vivent selon sa volonté et qui croient en son existence.

EN VERITE, JE VOUS LE DIS: SI VOUS VOULEZ AVOIR LE BONHEUR DE DIEU, ALORS FAITES SA VOLONTE. CELA CONCERNE LES ENFANTS ET LES ADULTES⁶².

XVI. PREMIERE COMMUNION

Je vous ai déjà dit que l'œuvre éducatrice de mon père sur moi consistait à m'inculquer une vie chrétienne parfaite. C'est pourquoi il s'acquitta de cette œuvre que Dieu lui avait donnée, pour moi. Même si mon père était un pécheur du fait qu'il avait divorcé d'avec ma mère, il n'a pas oublié ces recommandations des pères missionnaires à mon endroit. Ils lui ont dit que s'il voulait que je vive à l'aise après sa mort, il devait me fortifier. Brise les barrière entre lui et la famille élargie, disaient-ils. Et une fois devenu adulte, ajoutaient-ils, et qu'il connaît Dieu, vous aurez une grande récompense auprès de Dieu, propriétaire de l'œuvre que vous accomplissez.

J'étais devenu un homme exemplaire dans notre village à cause de l'éducation que mon père m'avait inculquée. Si mon père n'avait pas appliqué ce conseil du Père Albert, je ne serais pas devenu ce que je suis aujourd'hui. Je vous ai parlé au chapitre XI de l'habileté de mon père. Lorsque certaines personnes voulaient me voler, il se montrait un véritable mâle. Si ces gens avaient réussi à se prendre, j'allais devenir païen. Si mon père acceptait que je reste chez cet homme-là, j'aurais adopté leur foi trompeuse. Je fais allusion au passage où quelqu'un voulait convaincre mon père par l'argent pour que je reste chez lui apprendre à lire et à écrire. Si mon père savait qu'il était catholique, pensez-vous qu'il allait refuser, Papa pouvait accepter de l'argent, mais il remarqua que cet homme n'avait pas une vie normale. Mon père accepterait-il que moi je sois protestant et lui catholique? Encore un des bienfaits de mon père à mon égard. Je remercie Dieu à cause de mon ange gardien. Car moi-même je ne savais rien. J'étais guidé par lui. Il est fort et plus sage que moi. Que suis-je par rapport à lui?

Mon père s'est montré un homme mûr lorsqu'il m'a suivi chez ma mère. Il aurait pu dire comme d'autres pères irresponsables: "J'en ai marre d'élever cet enfant,

⁶² En majuscules dans l'original.

et comme il est parti chez sa mère, qu'il y reste." Mon père n'était pas de cette nature. Tous ses gestes montraient qu'il m'aimait. Son amour et toutes ses actions envers moi n'avaient qu'un seul but: la préparation de ma première communion. Comme cela est excellent!

Je vous ai déjà raconté comment fut nommé capita à Beloko et comment le Blanc l'aimait à cause de son sens de la justice remarquable. Si l'âme est pleine de la grâce de Dieu, le corps serait plein des félicitations des humains. Alors, lorsque le Blanc voulait engager quelqu'un, il se rendit d'abord compte de mon intelligence et de ma taille. Il remarqua que j'étais encore jeune. Si j'avais été adulte, il n'allait pas engager d'autres personnes. Car je ne savais encore ni lire ni écrire et je n'étais pas assez sage pour administrer le village. La fonction en question, c'est la grâce. C'est pourquoi le Blanc en question dit à mon père de m'envoyer à la mission chez les pères pour apprendre à lire et à écrire. S'il s'instruit, conclut-il, cette fonction que je vais attribuer à une autre personne lui reviendra nécessairement. Il demanda à mon père de lui proposer un lettré et mon père lui présenta un de ses proches. Lorsque mon père sut que le Blanc me promettait une fonction, il me pressa d'aller à Bokuma. Son projet coïncida avec celui du Blanc. Sa femme me convainquit de ne pas aller à Bokuma, car, d'après elle, elle m'aimait autant qu'elle aimait mon père. Mais, finalement, elle me pressa, elle aussi, d'aller à Bokuma apprendre à lire et à écrire. Elle le fit, pour que, une fois les études terminées, j'occupe une grande fonction et qu'elle, qui a tant souffert pour moi, en bénéficie. Comprenez-vous les calculs des femmes ? Elle s'opposait que j'aille à Bokuma apprendre le catéchisme en vue de la première communion. Maintenant, elle est d'accord que j'aille apprendre à lire et à écrire pour profiter des richesses qui en sortiront. Une fausse tendresse! Mais, personnellement, je ne le voyais pas de cet œil, car cette femme me traitait comme son propre fils. Lorsque je tombais malade, c'est elle qui me soignait. C'est pourquoi mon père et les membres de sa famille l'aimaient beaucoup. Je ne cesserai de rendre hommage à cette femme qui m'aimait à cause de mon père. La famille de ma mère ne s'occupait plus de moi. Elle estimait que j'avais une nouvelle mère. Ils ignorèrent cette femme Imoko. C'était admirable de voir combien cette Imoko m'aimait comme ma propre mère. J'affirme qu'elle avait plus de tendresse à mon égard que ma propre mère. Tel un bienfait de mon père à mon égard. Il a épousé une femme qui m'aimait et qui me nourrissait comme il faut. Tout cela, c'est pour que je ne regrette pas ma mère. J'en remercie beaucoup le Bon Dieu.

En 1929, mon père m'envoya à la Mission. Il y eut un jour d'adieu. Il le fit comme les jours précédant les jours de fête où nous allions à la messe à Bokuma. Ce jour-là, nous sommes sortis en compagnie de sa femme Imoko qui m'aimait beaucoup. Elle me prépara une provision de nourriture, car elle savait qu'à Bokuma la faim sévissait. Chemins faisant, elle me prodiguait des conseils comme une bonne mère. Elle s'affligeait lorsque mon père me frappait. Une vaine affliction. Vous allez apprendre ce qu'elle fera plus tard, lorsque je serai devenu adulte. Elle fut influencée par des amies. Ce ne sont pas des choses à conserver dans la mémoire. On arriva à

Bokuma au crépuscule. Le lendemain, on assista à la messe. Puis, ce fut l'entretien avec le Père Alobe (Albert)⁶³.

J'étais sûr que mon père allait me laisser à Bokuma. Mais mon père usa d'une ruse. Il me dit que nous allions chez le Père Alobe pour qu'il me donne du pain et des biscuits. Je comprenais bien son astuce. malgré cela, j'avais confiance aux dires de mon père, car il ne m'avait jamais menti jusqu'alors. S'il me promettait la chicotte en cas de non exécution d'un ordre, je la recevais nécessairement. Il ne s'agit pas seulement de fouet, mais lorsqu'il me promettait n'importe quelle chose, je la recevais sans faute. Et je n'ai jamais entendu dire que mon père était un menteur. Les conversations que j'entendais à son sujet ne faisaient que son éloge. Mais, ce jour-là, je savais qu'il mentait. Pourtant, je ne refusai pas. Je lui tins compagnie et on alla chez le Père Alobe. Imoko resta au camp des mariés. Mon père et moi partîmes chez les Pères comme Abraham et son fils sur la montagne. On y alla après la messe. Avant de vous dire comment les choses se sont passées, je vous raconte d'abord ce qui s'est passé dans l'église. Pendant la messe, au moment du Credo, je vis qu'on faisait la quête. Et je demandai à mon père pourquoi ces hommes se parcouraient l'église pour mendier de l'argent aux gens.

Que faisaient-ils, demandai-je en aparté à mon père. Mon père me répondit qu'ils cherchaient de l'argent pour l'offrande. A qui mendient-ils cet argent? A toi, dit. Lorsque j'entendis parler de la mendicité- ce que mon père m'avait interdit depuis longtemps- je dis: "Ces gens sont de véritables voleurs. Ils nous mendient notre argent pour en faire quoi?" En souriant, mon père répondit: " Ils envoient cet argent au Pape à Rome." Le Pape serait-il devenu si téméraire?⁶⁴ "Rome n'est que la ville où est domicilié le chef de notre Eglise, la vraie. Ainsi je sus ce qu'on faisait de l'argent qu'on mendiait chaque dimanche. Mon père accrut cette compréhension en moi en ceci qu'il donna de l'argent pour la quête, en sa propre présence. Puis il me dit que, si je le faisais fidèlement, je serai plein d'argent en provenance de Dieu et je serai son bien aimé. Il te comblera d'autres cadeaux, conclut-il. Fais-le en souvenir de moi. N'oublie jamais mes conseils. Si tu les oublies, c'est que tu es stupide. Il conclut en lançant ce proverbe: qui est sage, on le conseille une fois; un stupide, on le conseille plusieurs fois⁶⁵. Après la messe, mon père m'amena chez le Père Alobe pour qu'il m'interroge et se rende compte de l'intelligence qu'il m'avait inculquée. Le Père Alobe prit un livre et commença à m'interroger. Il était très content que je connaissais les choses qu'il me demandait. Mon père était très content, car je n'avais fait aucune erreur. Les questions que me posait, le Père étaient celles sur lesquelles

⁶³ En ce moment étaient présents à Bokuma: les Pères Robert Brepoels, supérieur de la Mission, Dominicus Van Son, directeur du Petit Séminaire, Stefanus Sluiter, Gustaaf Wauters et le Frère Jérôme Kemp. En octobre 1930 arrivait Edmond Boelaert.

⁶⁴ 'Rome' est prononcé *loma* en *lómóngɔ* ce qui signifie aussi 'téméraire.

⁶⁵ Dans l'original: *Oa wanya bolaka bomoko. Bolole befe nga besato atsiki.* Proverbe ne pas attesté dans les publications.

mon père insistait: e.a. la prière, c'est quoi? Faites un signe de croix. Quelles sont les choses essentielles de la foi? quel est notre chef suprême, Priez: le Notre Père, l'Ave Maria, la prière du matin. L'homme, c'est quoi? La Communion, c'est quoi? Dieu, c'est qui, ? Qu'a-t-il créé en premier lieu? Quel jour a-t-il créé l'homme? Priez toute la prière du soir. Ces questions me parurent un jeu et le Père Alobe décida de me donner la Première Communion sans exécuter les travaux de la Mission. Mon père s'y opposa et décida que je reste là à apprendre à lire et à écrire. "Qu'il reste ici, car il ne sait ni lire ni écrire!" Le Père Alobe ne s'y opposa pas. Ils se séparèrent comme font deux Blancs ou comme le font deux amants en cachette⁶⁶.

Lorsque cette nouvelle se répandit, la gloire de mon père s'accrut. Ce fut un point de plus pour lui. Exaltés, les gens de Beloko se moquaient des autres. Les jaloux ne voulaient pas qu'on se moque de leurs enfants. Certaines personnes se battaient et s'injuriaient ouvertement. J'ai vu moi-même des gens qui se battaient à cause de moi. Beaucoup de gens mariés de Bokuma vinrent féliciter mon père en lui demandant des cadeaux. Il ne refusa pas d'en donner. Il donna des choses neuves à des gens qui les lui demandaient. Il allait jusqu'à donner des biens précieux et recherchés. Il continua à me parler comme d'habitude pour affermir mon intelligence pour que je me débrouille quand il ne sera plus là.

Vous n'ignorez pas que celui qui cherche la gloire au nom de Dieu est toujours gratifié. Il en fut de même de mon père. Après lui, je fus glorifié par les gens qui avaient connu mon père. Jusqu'aujourd'hui, cette gloire n'est pas encore éteinte. Ceux qui me rencontrent parlent de moi comme du fils d'un grand monsieur. Ce fut un grand monsieur, un riche, qui honorait son fils aîné. Et je n'ignorais pas que j'étais fils unique. Il n'hésitait pas à me frapper. Il agissait comme il fallait. C'est une joie pour moi si je pense à tout ce que mon père faisait pour moi. Je suis malheureux quand je me souviens de mes méprises.

Lorsque mon père paraît accompagné de sa concubine Imoko, je vis venir en bicyclette le Père Alobe. Il me trouva en train de pleurer. Il calma mon amertume par des biscuits, des bonbons et autres friandises. Mon père me laissa chez son frère Louis Lote qui y vit jusqu'à présent. Le Père Alobe le prévenait sévèrement pour que je ne joue pas avec des enfants. J'allais à la corvée chez le catéchiste pour la prière et apprendre la lecture, tout cela en vue de la Première Communion. Mais, je faisais pas de travaux durs à Bokuma. Je fus affecté chez le Père en qualité de domestique. Si vous en doutez, demandez aux gens de Bokuma: ils en témoigneront. Lorsque le Père Alobe m'expliqua le bien fondé de ma présence à Bokuma, je cessai net de pleurer. Je m'occupai désormais de mon travail.

La fin de l'année était proche. J'avais douze ans lorsque je partis pour Bokuma. Maintenant je vais avoir treize. Le Père Alobe dit que ce n'est pas bien pour moi de ne pas recevoir la communion. J'ai reçu la Première Communion le 2-2-

⁶⁶ L'auteur semble interpréter la poignée de manière traditionnelle comme étant un geste scabreux.

1930. Lorsque mon père apprit cette nouvelle, il vint pour me féliciter. Ceux qui étaient là disaient qu'il y avait une différence entre parents chrétiens et païens. Il y a quelque chose de nouveau dans le cœur des chrétiens.

LES DONS

Comme d'habitude, mon père étala son opulence. Ceux de mes amis qui disaient que je n'aurais plus de cadeaux consistants du fait que ma mère n'était plus dans la maison de mon père, déchantèrent et furent couverts de honte. La nourriture que mon père et sa concubine apportèrent était abondante. La plupart des gens qui habitaient le camp des mariés ont envié cette nourriture. Qu'à cela ne tienne! Je ne peux pas être ensorcelé, moi qui suis avec Dieu, maître de tout. Je vis toujours de Lui, le Tout-Puissant. Mon père offrit aussi au Père Alobe et à ses confrères un bouc. Il distribua des cadeaux à ceux qui lui en demandaient à cause de cette belle action. Ils rentrèrent chez eux tout joyeux. Beaucoup de gens burent abondamment dans la maison de Louis Lote. C'était la boisson que Louis Lote distilla lui-même et qu'il offrit en sa qualité d'oncle paternel. On but à volonté et on s'enivra comme si c'était une grande fête. Ce fut en effet une grande fête organisée par mon père. Il savait que beaucoup de gens viendraient boire et s'y prépara en conséquence. Les participants à cette fête remercièrent beaucoup mon père.

Chers amis, je vais vous parler du bien que je ressentis à l'occasion de cette Première Communion. Je fus aussi content qu'un poisson dans l'eau. La charité et la paix envahirent davantage mon cœur. Cette Première Communion fut comme assaisonnée. Elle avait la saveur de la viande grillée aux oignons. Cette comparaison ne traduit qu'imparfaitement la réalité divine. C'est parce qu'Il est Lui-même présent dans l'hostie.

Et toi, fils d'un couple religieusement marié, cours vite à la Mission pour prendre l'Homme-Dieu caché dans la chikwangue d'amour. Malheur aux enfants qui le fuient. Et sachez qu'Il avait dit Lui-même: "Celui qui me fuit aura une grande palabre". Ne pensez pas que je vous trompe. Je vous parle de choses sérieuses. Si vous ne mangez pas le corps de Dieu, vous ne ressuscitez pas le dernier jour. Et vous, père d'enfant, si vous êtes chrétien, apprenez à votre fils les choses de Dieu, et vous verrez que votre gloire ne peut plus s'éteindre. Chrétien ou païen, souvenez-vous que Dieu oblige tout le monde à bien éduquer ses enfants. C'est-à-dire à les conduire sur le droit chemin qui mène à Dieu. Un enfant ne peut pas connaître ce chemin si vous ne le lui indiquez pas. Aux chrétiens comme aux païens, Dieu a gravé ces choses dans le cœur de chacun. Il est dans le cœur de chacun: ne volez pas, ne tuez pas, ne convoitez pas la femme d'autrui, ne commettez pas d'adultère, ne mentez pas et d'autres commandements que vous récitez dans vos prières. C'est depuis longtemps qu'on blâme ceux qui font le mal. Dieu n'aime pas les méchants. De pareils hommes sont appelés hommes très mauvais. Telle est la grande gloire de Dieu! Chers amis, je prends congé de vous, mais souvenez-vous de tout ce que je

viens de vous raconter concernant ma Première Communion. Chaque personne qui lit ce récit avec curiosité sur ma vie, devient pensif et sage

XVII. LA VIE AU VILLAGE

La mort de la grand-mère Mboyo

J'étais à Bokuma quelques temps après la Première Communion, lorsque quelqu'un vint m'informer que la grand-mère Mboyo était gravement malade. J'en fus très affligé. J'allai trouver le Père Lobe pour le prévenir que je voulais rentrer au village. Sinon, il m'aurait cherché. Il me permit d'y aller. Chemin faisant, j'eus le cœur gros. Je n'ai jamais eu peur de traverser la forêt entre Bonguma et Bokuma. Les gens avaient peur de cette forêt, car ils pensaient que les mauvais esprits leur feraient du mal durant la traversée. Arrivé au village, je trouvai ma grand-mère à l'agonie. Je pleurais à chaudes larmes. Dieu qui était dans mon cœur ne voulait pas que ma grand-mère meurt comme cela. Il lui donna la force de me regarder et de parler un peu. Nous priâmes, mon père et moi et Dieu exauça nos prières, la Vierge Marie aussi. Ce fut un spectacle extraordinaire. Personne n'avait vu auparavant ce que Dieu venait de faire pour la grand-mère Mboyo. Comment un homme agonisant peut-il encore survivre? Comme cela est étonnant! C'est la puissance de Dieu.

Après sa guérison, la grand-mère Mboyo a été recueillie par sa fille Lomotsi qui s'est marié à Bongale. Elle était venue accompagnée de son mari. Mon père ne s'y opposa pas. Je savais que la grand-mère Mboyo ne viendrait plus à Bonguma, car je sentis l'odeur de la mort à l'endroit où j'étais assis. Je savais que c'est Dieu qui voulait qu'elle ne meurt pas en ma présence. J'en serais profondément triste. De Bongale, me vint la nouvelle que celle qui était partie en bonne santé était prête à mourir. Quoi, encore la grand-mère Mboyo? Que puis-je faire? Je voulus partir avec mon père, mais il faisait déjà noir. Il partit avec sa femme Imoko. Je restai seul à la maison. Je m'affligeais à l'idée que ma grand-mère était morte. Certains enfants étaient venus me consoler dans ma solitude.

Le lendemain, j'appris qu'on avait transporté le corps de la grand-mère à Bokuma pour la bénédiction. Quelle tristesse! Comment celle qui m'aimait allait être enfouie à jamais dans la terre! Jusqu'à présent ce corps reste enterré à Bokuma, car ma grand-mère y avait appris le catéchisme. Cela m'est égal, et mon père et moi, nous serons un jour enfouis dans cette terre.

La vie au village

Après l'enterrement, je ne revis plus le Père Lobe⁶⁷, mon père non plus. Mon père avait décidé de rentrer au village sans prévenir le Père Lobe. Il me proposa de rester quelques jours avec lui. Je lui demandai le bien fondé de sa décision. Il me parla

⁶⁷ L'auteur semble interchanger les noms de Lobe et Alobe, très probablement applicable à la même personne. Voir note 50.

avec amertume: "O toi, mon fils, tu vois bien que je suis sans vrai parent consolateur pour moi. Pourquoi m'indisposes-tu, Ilotsi est mort et ma mère vient de rentrer chez Dieu. Pourquoi veux-tu m'abandonner dans un endroit aussi isolé, Viens qu'on rentre! "

Après avoir entendu ces paroles tristes, je ne voulus plus rester à Bokuma. Même si les prêtres apprenaient à lire et à écrire à mes condisciples, cela ne signifiait plus rien pour moi. Je pensais que si j'allais consoler mon père, je serais heureux plus tard. Même si mes condisciples étaient instruits, moi je le serai aussi, car je ne faisais qu'accomplir la volonté de Dieu. Et on retourna tristes au village. Même si mon père était triste à cause de la mort de sa mère, il ne décrocha pas. Il voulait Dieu comme d'habitude, même s'il pleurait. Les gens disaient que nous étions différents d'eux, nous les chrétiens. Car d'habitude si quelqu'un est mort dans la famille, on est très triste, on va consulter un devin pour connaître qui l'a ensorcelé. Mais on faisait seulement les choses de Dieu. Tout en étant en deuil, mon père me surveillait pour que je n'aie pas jouer avec les enfants des païens. Chaque fois que je voulais me dégourdir les jambes le soir, mon père me mettait en garde. Et je m'y conformais, car c'était dit sur un ton menaçant.

Depuis l'enfance je savais que ces menaces se réalisaient. Ceux qui voyaient mon père me frapper à cause de mon entêtement, qualifiaient mon père de voyou. Mais d'autres répliquaient à ceux qui le critiquaient: "C'est vous autres les voyous, car c'est vous qui lui demandez des cadeaux parce qu'il éduque bien son fils. Vous dites que cet enfant est bon s'ils vous obéit ou s'il ne se querelle pas avec vous. Quel mauvais jugement vous faites là!" Voilà comment ces gens se comportaient envers mon père et moi. Ils voulaient que mon père me traite comme ils traitaient leurs enfants. Ils les laissaient libres et aujourd'hui ils sont devenus méchants. Ils ne veulent plus être blâmés par leurs parents. Ils supportent que quelqu'un d'autre leur fasse des remarques, mais pas leurs parents. Si un parent leur fait des remarques, il s'en suit des bagarres en famille. Au moment où vous me lisez, leurs enfants sont devenus des bandits de grands chemins. Et moi, que mon père éduqua avec la chicotte, me voici vivant décemment. Remarquez-la différence. Les vieux et les notables du village détestent ces enfants. Ce sont de mauvais garçons.

Ne sont-ce pas ces enfants qui prononcent des obscénités devant les vieux? Ils pensent que c'est bien ce qu'ils font; ils ne savent pas que cela est indécent. Ils persistent, car ils voient que les vieux rigolent. C'est pitoyable pour les gens qui ont de pareils enfants. Eh bien, vous, pères de famille, je vous exhorte à affermir votre enfant dans les affaires du Seigneur. C'est au moment où votre enfant commence à s'intéresser à Dieu que vous devez être sévères envers lui. Sinon, c'est que vous voulez sa perte. En vérité je vous dis que certains parents ont peur de faire des reproches à leurs enfants, car cela provoque des bagarres et des discussions. J'ai vu quelques fois que père et fils se battaient comme des inconnus. Le père n'a plus la force et son fils le maltraite, car il ne l'a pas éduqué avec rigueur. Je vous demande de punir sévèrement votre fils lorsqu'il commet une faute.

Même si vous n'avez qu'un seul enfant, n'avez pas de pitié pour lui, et corrigez-le fermement. Mieux vaut qu'il soit maigre parce qu'il est souvent frappé, que de grandir avec des défauts. Même s'il doit mourir, qu'il meurt; n'avez pas peur. Dieu ne fait pas mourir les enfants qui sont éduqués selon sa volonté. Il aime les parents de ce genre. Je ne vous cache pas la vérité, lorsqu'un enfant devient adulte, il n'écoute plus les conseils. On ne redresse plus un arbre sur lequel les oiseaux se reposent. Personne n'ignore ce proverbe.

Ailleurs, je vous ai dit comment je vivais au village. Non seulement j'étais obéissant, mais pêcheur et chasseur. Mon père en était comblé. Je tendais des pièges pour le gibier. Ma première proie fut le serpent cobra venimeux. Puis ce furent les rats de Gambie et toutes sortes d'animaux. Sur ordre de mon père, je ne déambulais pas vaille que vaille. On restait toujours dans la forêt où il m'apprenait toutes sortes de métiers, les limites des propriétés et les refuges. Chacun de nous avait ses pièges. Si je ne tendais pas de pièges, sûr, qu'il me punirait. Couper des régimes de bananes, était la plus pénible corvée. Qu'est-ce que je n'ai pas fait? Même tisser des vêtements en fibres de raphia, fabriquer de l'huile de palme, etc. Qu'est-ce que mon père ne m'a pas appris. Toutes les techniques de pêche et de chasse, je les connais.

Mon père était très content quand je comprenais ce qu'il m'expliquait, que j'exécutais ses ordres. Mais avais-je le droit de désobéir à un homme qui m'aimait tant? Un homme qui se préoccupait tellement de ma bonne conduite? C'est aujourd'hui pour moi un motif de joie quand je commence à comprendre les bienfaits de mon père. Tout ce que j'obtenais dans les pièges était une récompense de Dieu; car d'autres enfants n'obtenaient rien.

Mon père n'acceptait pas que quelqu'un d'autre que lui me frappe. On disait qu'il me frappait impitoyablement. Mais lorsqu'il apprenait qu'une autre personne m'avait frappé, il se jetait sur cette personne jusqu'à ce que sa colère soit apaisée. C'était nécessaire pour qu'il puisse vivre en paix avec celui qui m'avait frappé. Sinon ils se regardaient en chien de faïence. Un enfant de cet homme venait-il dans la maison de mon père ou passait-il par là, mon père ne pouvait s'empêcher de le frapper pour me venger et retrouver la paix avec le père de cet enfant.

Mon père agissait de la sorte, parce que des gens disaient qu'il ne m'aimait pas. Pour montrer son amour envers moi, il agissait comme un véritable païen. Lorsque quelqu'un me malmenait, il provoquait une rixe. Il témoignait ainsi de son amour envers moi. Ceux qui disaient que mon père ne m'aimait pas, savaient en fait très bien que mon père m'aimait profondément. Mon père ne voulait pas que je me promène. Si je le faisais, il s'ensuivait des réprimandes. Il me frappait beaucoup avec son bâton de bagarre. Et comme mon père était très fort, personne n'osa me frapper. Mon père n'a jamais été terrassé par quelqu'un. On avait peur de lui. Certains garçons disaient même que mon père m'avait donné un talisman des coups de poing. Car chaque fois que je me battais avec quelqu'un, il écopait toujours des saignements de nez. Voilà ce qui se passait au village. Mais continuons notre récit.

XVIII. RETOUR A LA MISSION

Au village, nous apprîmes que le Père Lobe était sur le point d'être transféré à Wafanya. Quelques temps après, mon père reçut une lettre du Père Lobe. Cette lettre me rappelait, car les circonstances étaient favorables. Ces circonstances, c'était l'érection à Bokuma d'une grande école⁶⁸. Dès l'arrivée de la lettre, mon père ne voulut plus me retenir pour que je le console dans sa solitude. Sans doute, sa tristesse s'était-elle estompée grâce à la longue période vécue ensemble. Il se sentit suffisamment sûr, mais au fond de lui, quelque chose lui disait: "Que vais-je faire? je reste seul dans ce village abandonné et voici qu'on me ravit mon fils, lui qui me consolait. Cela ne fait rien."

Arrivé à Bokuma, nous avons trouvé un autre prêtre appelé Ngosita⁶⁹. Lorsqu'il me vit, il s'étonna. Il m'interpella et réprimanda mon père, car nous étions très liés au Père Lobe. Pour apaiser sa colère, mon père lui répondit: "Père, ne soyez pas fâché. Voyez: ma mère est décédée, ma sœur aussi. Au village, je reste seul. Et c'est Joseph qui me consolait. Ne vous fâchez pas, car nous n'avons pas agi par mauvaise volonté ou par entêtement". Lorsque le Père Ngosita, alias Brûleur-de-Maisons⁷⁰, eut entendu cela, il n'y revint plus. Et il me salua chaleureusement. Il me demanda de rester. Je regardai mon père; il me regarda aussi et nous nous sourîmes. Mon père me fit signe de refuser. Et immédiatement, je dis à ce prêtre que je refusais de rester, car mon père allait rester seul dans ce village abandonné, sans parent proche qui puisse le consoler. Lorsque cet aimable prêtre entendit que je ne voulais pas rester à Bokuma, il fut découragé. Il réfléchit et pensa que mon père ne voulait pas que je reste avec lui. A ma réponse, il rétorqua: "Vous dites qu'il n'y a personne pour consoler votre père; or, il a une femme, même si, pour l'Eglise, elle est sa concubine". Et mon père de répondre: "La femme en question n'est pas mon épouse, c'est vrai. Si elle était sa mère, nous allions habiter ici. Ce n'est que ma compagne charnelle, elle n'est pas une épouse selon l'Eglise".

Le Père Ngosita n'eut plus rien à redire et il dit à mon père que c'était sa propre affaire. Et il ajouta: "J'ai appris qu'un Blanc était venu là-bas pour installer votre fils en qualité de chef de Beloko. S'il avait été instruit, il ne serait pas venu ici. Et vous m'avez appris le proverbe suivant: Singe, gâte les fruits du caoutchoutier, les fruits non mûrs t'appartiennent⁷¹. Quand le prêtre eut terminé ce proverbe, papa me parla de l'avenir et de tout cœur: " Qu'il reste, mais prenez soin de lui".

⁶⁸ Le petit séminaire. Voir A. De Rop, Contribution à l'histoire du Petit Séminaire de Bokuma, *Annales Æquatoria* 1(1980)I,137-147.

⁶⁹ Prononciation locale de *Gustaaf* Hulstaert (1900-1990). Il a séjourné à Bokuma de septembre 1933 à octobre 1934.

⁷⁰ *Itumb'alombe* était un sobriquet souvent appliqué au Blancs sévères.

⁷¹ *Nkema ayofitel'atofe emengo nd'eke mongo*, Voir *Prov.* 1883. Appliqué à quelqu'un qui ne veut point écouter les conseils.

Après l'entretien entre mon père et Père Ngosita, mon père s'apprêta à rentrer au village et moi je voulais partir avec lui. Mais mon père et le Père me trompèrent. Mon père dit au prêtre: "On attire les mânes avec des bananes⁷²". Cela voulait dire qu'il fallait y aller doucement pour me convaincre de rester à Bokuma. Aussi, le prêtre prit-il de beaux jouets pour jouer avec moi, ensuite, il apporta de la nourriture. Et comme nous étions au mois de juin, le mois des pluies qui coïncidait avec la Confirmation, il me dit que si je restais à Bokuma, je recevrais ce sacrement. Malgré ces paroles rusées du prêtre, je ne fus pas convaincu, car, chaque fois que nos yeux se rencontraient, mon père me faisait toujours signe de refuser. Personne ne pourrait changer mon avis, car je voulais respecter la volonté de mon père. Il n'y avait que mon père qui pouvait me faire revenir à la raison. Enfin, lorsque mon père remarqua que je continuais à m'opposer au Père Ngosita, il écarquilla les yeux pour me faire signe d'accepter de rester. Dès lors, je cessai de m'entêter et j'acceptai de rester à la Mission comme le voulait mon père. Malgré cela, je n'oubliai jamais mon village. Je pensais à mon père qui aurait faim à cause de mon absence du village, car la famille de mon père n'était pas disposée à lui venir en aide. Les propos du prêtre et le regard de mon père m'énervaient. Qui réussira aura de l'autorité.

Mon père partit en catimini, car il remarqua que je n'acceptais finalement pas de rester. Par ruse, il me dit: " Je vais au camp des mariés et je reviens te chercher pour qu'on retourne au village". Je crus ces paroles trompeuses. En fait, il alla directement au village, alors que moi je ne savais qu'il était parti. Or il était parti définitivement. Il savait très bien que le prêtre ne pouvait pas me tuer ni me négliger matériellement ou spirituellement. C'est surtout pour le spirituel que mon père acceptait que je reste. Si vous ne voulez pas que votre enfant reste ici, c'est que vous voulez compromettre sa vie actuelle et son avenir. C'est en ces termes que les prêtres Impempe et Itumbambilo prirent congé de mon père en toute discrétion. Cette décision me prit en traître, car je pouvais pas imaginer que mon père puisse me mentir. Car mon amour brillait comme du copal. C'était la première fois qu'il me trompait depuis que je suis.

Lorsque le soleil commença à se lever, je pensais que mon père était toujours au Camp des mariés religieusement. J'avais envie de le voir et je demandai aux prêtres la permission d'aller au Camp des gens mariés. Ils ne me l'accordèrent pas; ils craignaient d'être démasqués. Ils ne voulaient pas que je sache mon père était rentré à Bonguma, de peur que je ne pleure. Je respectai leur interdit. Le lendemain, le Père Impempe partit à Wafanya et Itumbalombe et moi restèrent à Bokuma. Pendant la messe, je regardais partout, mais je ne vis pas mon père. Pendant que le Père Ngosita célébrait la messe, je m'approchai de mon oncle répondant au nom de Lote, qui habitait le Camp des mariés. Je le trouvai en train de méditer, mais lorsqu'il sentit que je m'approchais, il ouvrit les yeux et écouta ce que je disais. A la question

⁷² *Balong'okaji nd'a'ntela. Voir Prov. 125 et 129.*

où mon père était parti, il répondit: " Il est rentré depuis hier". Mes larmes se mirent à couler comme un fleuve. J'aurais voulu blasphémer, mais nous étions à l'église.

Après la messe, je me rendis chez le Père Ngosita pour lui parler de ce qui s'était passé. Lorsqu'il me vit de loin, il comprit que j'étais informé par de tierces personnes. Il me prit à part et me demanda de quoi il s'agissait. Je lui dis que mon père était rentré à Bonguma. Il me calma en me demandant de cesser de pleurer et en me promettant que je lui suivrais avec lui à Bonguma. Je cessai de pleurer. Après le déjeuner, il m'envoya à l'école pour apprendre à lire et à écrire. Ce fut lundi. Nous allions avec enthousiasme aux cours. Les condisciples savaient que je connaissais le Père Ngosita et c'est bien lui qui m'avait invité à l'école. Car après, il me fit du bien.

Quelle joie quand le Père m'indiqua un banc. Cela m'attira de la jalousie. Mais cela ne me faisait rien, car je pensais que les gens qui médissent, meurent. Or, c'est faux. Tout provient de Dieu lui-même. Qui crée tout? Qui va m'arracher des mains de mon père, C'est Dieu lui-même qui veut que je sois son honnête serviteur pour que je proclame son œuvre auprès de ceux qui ne l'ont pas encore entendue. Comme cela est merveilleux!

Je m'adaptais de plus en plus à Bokuma. Car ce prêtre me traitait aussi bien que mon propre père. Et mon père venait souvent à Bokuma. Il venait se rendre compte de ma santé et de mon comportement. J'avais treize ans. J'étais devenu familier avec mes amis. Mon père était très heureux de me voir vivre en paix avec eux. Le Père Ngosita était heureux de me voir souriant, comme mon père me l'avait appris.

XIX. L'APPRENTISSAGE DE LA LECTURE ET DE L'ECRITURE

Chers amis, je vais vous raconter comment j'ai appris à lire et à écrire⁷³. Le désir d'y arriver était en moi depuis le village. Si les gens qui connaissaient mon père n'étaient pas contre lui à cause de moi, j'y allais déjà apprendre à lire et à écrire. Voilà la raison de mon retard.

J'appris à lire et à écrire sans honte. J'utilisais les feuilles de bananiers comme papiers. Lorsque mon père remarqua cela, il acheta pour moi un cahier et un crayon. J'allais chez certaines personnes qui savaient écrire pour les imiter. Mais ces dernières, voyant que je m'intéressais aux choses l'intelligentes, ne voulaient plus que je m'approche d'elles. Elles me disaient: "Si vous voulez apprendre, demandez à votre père qu'il nous paie". Lorsque je rapportai cela à mon père, il me dit: "Sois patient, tu seras plus instruit qu'eux". Je le crus sans comprendre.

Un jour, je m'approchai d'une ressortissant de Bokuma qui faisait apprendre l'alphabet à mon ami. Il me chassa comme on chasse celui qui se promène avec des excréments dans sa culotte. Je gardai cela dans mon cœur. Je ne l'ai rapporté qu'à mon père, la clé de mon cœur. Il me répondit comme d'habitude: "N'aie pas peur, tu

⁷³ Il est donc toujours en préparatoire. Le Petit séminaire proprement dit suivra plus tard (chapitre XXII).

seras plus instruit qu'eux. Ce que tu connaîtras, ils l'ignoreront". Ils se comportaient ainsi vis-à-vis de moi, parce qu'ils savaient que le Blanc voulait m'installer dans les fonctions de greffier. Ils se réunissaient et ils disaient: "Il se moque de nous". Mon père, très intelligent, apprit à lire et à écrire après que je lui ai rapporté comment ses membres de famille me chassaient. Cela ne prit pas de temps, car il le fit sous l'impulsion de la colère. Car on n'apprend pas à lire et à écrire sans colère ni courage. Il n'avait pas un projet bien conscient, mais la colère l'y a poussé.

A Bokuma, comme je désirais vivement apprendre à lire et à écrire, il ne fit pas longtemps pour atteindre son objectif. C'est après deux mois de séjour à Bokuma que je savais écrire le nom de mon père et le mien, ceux de ma mère et des membres de sa famille. Lors de sa visite, mon père remarqua que j'étais déjà bien instruit. Il en était content, comme un poisson dans l'eau. "Ne t'ai-je pas dit, s'exclama-t-il, que tu deviendrais intelligent si tu vas à Bokuma, plus intelligent que ceux qui se moquaient de toi et qui te chassaient lorsque tu leur demandais d'apprendre auprès d'eux!". Et je me réjouis de ce constat et j'en remerciais beaucoup mon père. Le Père Ngosita dit à mon père: "Ne voyez-vous pas que je ne vous ai pas menti? Si le Blanc retrouvait votre fils avec ce niveau, il le nommerait à une grande fonction. Alors que vous hésitez! Croyez-vous que j'allais tuer votre fils, ou que je le négligerais matériellement ou spirituellement?". Mon père répondit humblement: "Que ce projet se réalise et non le mien, qui voulait que l'enfant reste chez moi au village".

En très peu de temps, j'avais maîtrisé la lecture et l'écriture. Certaines personnes venaient comparer mon degré de connaissances avec celui de mes amis. Ceux qui étaient instruits avant moi, ne répondaient pas aux questions du Père Ngosita. Mais, moi, le dernier venu, j'y répondais sans hésitation et j'expliquais même certaines choses. Ce fut une grande joie pour les membres de la famille de mon père lorsqu'ils remarquèrent que j'étais plus intelligent que mes amis. Lorsque cette nouvelle arriva à la maison de mon père, celui-ci, comme un léopard qui veut dévorer une chèvre, vint avec des cadeaux précieux pour m'en gratifier. Voici ce qu'il a fait quand je sus lire et écrire. Certaines personnes me demandaient si je n'avais pas un talisman pour que je leur donne. Je leur dis tout simplement que s'ils voulaient s'instruire, ils n'avaient qu'à être attentifs aux instructions du prêtre et de son enseignant. N'abandonnez pas les leçons des moniteurs en classe, et étudiez sans cesse à la maison, alors vous deviendrez intelligents, leur disais-je. Si vous ne faites pas cela, poursuivi-je, vous rentrerez bredouille chez vous.

Lorsque le Père Ngosita me surprit en train de prodiguer de tels conseils à mes camarades, il me porta sur ses épaules et me montra à eux en disant: "Voici Mafutamingi⁷⁴, tu es rempli d'intelligence dès l'enfance, car ton père t'a initié aux choses de l'intelligences. Vous remarquerez que sa tête est grosse à cause de cela." Certains camarades disaient: "Il est gros avec un corps sain sans gale, car il habite dans une même maison avec vous. Nous souffrons beaucoup à cause de la chaleur et

⁷⁴ *Mafutamingi* est un sobriquet utilisé pour les personnes corpulentes.

des piqûres de moustique". Mais il leur répondit: "En vérité, je vous le dis, s'il était chez nous en Europe, il deviendrait un savant et un chercheur". Depuis lors, certains commencèrent à me jalouser. J'atténuais leur jalousie avec des cadeaux que je leur donnais. Je diminuais ainsi leur jalousie, mais ceux qui étaient profondément jaloux de moi disaient: "Il vaut mieux que nous le frappions, ainsi nous allons vivre en paix avec lui. Un tout petit garçon peut-il être plus intelligent que nous devant les vieux?".

Je rapportai ces menaces au Père Ngosita qui me envoya chez eux avec consigne de noter les noms de ceux qui me frappaient et de lui en faire part. "Ou bien je vais emprisonner les uns à Bokatola, ou bien je vais renvoyer les autres de l'école, menaçait-il". De ce fait, ces garçons cachèrent leur colère contre moi, colère qui avalèrent comme l'eau. Ils en étaient évidemment crispés.

XX. LA CONFIRMATION

Lorsque le Père Ngosita partit avec le Père Impempe, mon père se présenta chez un autre Père qui était là, Père Dominique⁷⁵. Il parla avec mon père de mon avenir après avoir répondu aux questions de ce dernier. Il lui dit: "Dans quelques jours, l'évêque viendra conférer la confirmation. Puis, il ouvrira ici une école où seront formés ceux qui veulent devenir prêtres noirs". Mon père commença à se reprocher sa décision lorsqu'il entendit qu'une école pour futurs prêtres sera érigée à Bokuma, car il savait que je ne serais pas en reste. D'abord, moi, je serai le premier inscrit, les autres après. Il eut ses apaisements, car il aimait beaucoup les prêtres qui m'élevaient comme il se doit.

Le Père Ngosita partit et un autre appelé Pakala⁷⁶ le remplaça. Il s'appliqua un *losako*⁷⁷ qui dit: "Le bonheur est éphémère"⁷⁸. Ce nouveau prêtre me trouva habitant la maison des prêtres. Il demanda des informations sur moi auprès de ses confrères. Ils lui répondirent que j'étais le fils d'un riche de Bonguma qui est ici pour apprendre à lire et à écrire. Ce nouveau prêtre ne voulut plus que je loge dans la maison des prêtres. Il m'en fit sortir, mais je ne voulus pas habiter l'internat et j'allai avec sa permission habiter le Camp des mariés religieusement. C'est là que je me

⁷⁵ Dominique Van Son qui n'aurait séjourné à Bokuma que de 1926 à 1929. Il y a donc une certaine confusion dans ce passage, ou nous sommes ici toujours en 1929. Hulstaert était directeur de septembre 1933 à octobre 1934. Il fut succédé par Boelaert. En octobre 1935 arrive le Père Georges Van Avermaet qui devient directeur en 1936 et le restera jusqu'en 1946.

⁷⁶ Plus loin il l'appelle *Pakalasi*, prononciation locale de Pancrace. Il s'agit du Pancrace (Petrus) Brokerhoff (1879-1957) qui a été effectivement à Bokuma en 1931 venant de Wafanya. Il était au Congo de 1910 à 1935. Il avait commencé le premier à Bokuma à instruire quelques garçons en vue d'une formation de prêtre à partir de 1926.

⁷⁷ La réponse à une salutation solennelle.

⁷⁸ Dans le texte original : *liongi ntasekwaka l'onto*, "le bonheur ne dure pas pour l'homme".

préparai à la confirmation. Le Père Dominique me parla en aparté de tout ce qui allait se passer à Bokuma. C'était bien lui le Directeur du Séminaire. Je n'en faisais pas fi et, à cause de ce nouveau prêtre en provenance de Wafanya, je n'avais même plus envie de regarder la maison des prêtres. D'ailleurs, j'étais l'objet de railleries de la part de mes camarades. Ils disaient: "Comme c'est bien que tu aies quitté la maison de tes pères! Croyais-tu que Pakala soit comme le Père Ngosita?". Je leur répondis: "Vous êtes de fichus idiots. Est-ce moi qui ai construit cette maison?" Et personne, alors personne n'eut à redire.

Par après, on apprit que le bateau remontait le fleuve, le bateau dans lequel se trouvait l'Evêque qui venait conférer la confirmation. J'en fus très content. Mon père venait tous les jours à Bokuma pour m'approvisionner en nourriture. J'étais consolé par mon père qui ne se lassait pas de mon éducation. Il était accompagné de sa femme dans cette besogne. Au soir, le bateau accosta et mon père, accompagné de quelques gens du camp des mariés, alla accueillir l'Evêque et recevoir sa bénédiction. Nous avons tous reçu sa bénédiction et sommes allés dormir avec cette bénédiction. Mon père ne partit plus. Sa femme rentra chercher de la nourriture.

Le lendemain, le dimanche donc, nous avons reçu la confirmation. J'avais 13 ans. C'était le 13 août 1931. Mon père m'embrassa affectueusement et me dit: "Mon fils, tu es devenu désormais mon ami et appelle-moi *dii*. Connaissant la signification de *dii*, je ne voulais pas que mon père m'appelle *dii* et vice versa. Ma bouche était lourde à prononcer ce vocable. Alors, pour montrer que mon père et moi étions des civilisés, au lieu de l'appeler *Fafa*, je cherchai un autre nom *Tata*. *Tata* signifie père. Mon père aimait aussi ce nom. Il se sentait bien quand je l'appelait ainsi en présence de sa famille dont les enfants l'appellent toujours *fafa*. Il aimait étaler publiquement mes connaissances devant sa famille. Et il m'appelait de nouveau pour m'imprégner de ne plus l'appeler autrement. Quand j' appelle une femme, je n'utilise que le mot *mama*. Ce qui veut dire 'ma mère'. Ce mot vient du français, mais en lalinga et en lotswa⁷⁹, on dit *Maa*. Les Français disent 'ma maman'. Et c'est ainsi que j'appelai ma mère. Je distinguais ma famille des autres à cause de cette appellation des Blancs.

Telles sont les choses qui ont eu lieu après la confirmation. Si vous êtes encore jeune, imitez mon exemple. Ainsi, vous serez un enfant honnête. Même au village de mon père, on est jaloux de nous parce que je n'appelle plus mon père comme avant, mais *Tata*. Suivez mes pas et vous déboucherez sur une voie parfaite.

XXI. A LA MAISON DE PERE

Après la confirmation, mon père me demanda si je voulais rester à Bokuma ou en partir. Je lui répondis que je me confiais à sa volonté. Si vous voulez que je reste, je

⁷⁹ Lalinga et lotswa, sont les dialectes parlés par les Elinga (pêcheurs) et des Batswa (pygmées) environnants.

resterai; si vous voulez que je parte, je partirai, lui dis-je. Après avoir entendu cela, il me prit par la main et m'entraîna au village. Nous avons fait la route avec d'autres personnes qui étaient venues à la fête ou d'autres encore qui avaient quitté Bokuma à cause de la méchanceté du Père Palakasi⁸⁰. D'autres, enfin, avaient quitté Bokuma non à cause du Père, mais à cause de leur jalousie. Ils voulaient se mesurer à moi. Ils disaient: "Celui-ci est tout jeune et on lui a conféré la confirmation, pourquoi nous l'avoir refusée?" Ils ne pouvaient pas parler ainsi devant mon père. Ils l'évitaient pour qu'il ne les frappait comme sa femme.

Dans la maison de mon père même, des gens venaient me trouver pour que j'écrive des lettres destinées à leurs familiers et à leurs concubines. J'avais une grande renommée. Certaines personnes, qui m'avaient chassé, venaient pour que j'écrive des lettres pour elles. Au début, mon père accepta cela. Il agissait ainsi pour que les gens soient nombreux à fréquenter sa maison. Après deux jours, il organisa une fête en mon honneur. Les gens avaient conseillé à mon père de n'organiser que des fêtes dans son propre village. "Cessez d'organiser des fêtes ailleurs, car vous ne savez pas qui ne vous aime pas, votre fils et vous". Savez-vous pourquoi ces gens parlaient ainsi? Ils le disaient parce que si mon père organisait la fête chez eux, ils pourront se rassasier de sa nourriture. S'il le fait ailleurs, ils apprendront seulement qu'il a organisé une fête, mais ils n'auront rien, eux. Avec des mensonges, ils ont convaincu mon père d'organiser la fête au village. Ce sont des menteurs qui peuvent nous tuer sans que nous le sachions. Et il était d'accord avec eux. "Léopard, laisse passer une bête de temps en temps"⁸¹

Après quelques jours, celui qui m'avait humilié se présenta pour que j'écrive une lettre pour lui. Il pensait que j'avais oublié son affront. C'est comme les vieux répondent à une salutation solennelle avec le proverbe: "Celui qui m'a offensé a oublié"⁸². Ma renommée ne se limitait pas à Bonguma, elle s'étendait jusqu'au village de ma mère. Ce monsieur qui était venu pour que j'écrive une lettre pour lui, voulait que je l'instruise. Mon père lui demanda de se contenter de la rédaction de la lettre, objectif de son déplacement. Il répondit à mon père: "Qu'il m'apprenne aussi à lire et à écrire", car ajouta-t-il, "je ne le sais plus". Je voulais lui rappeler qu'il m'avait humilié quand j'étais petit, mais mon père me l'interdit, de peur qu'il ne

⁸⁰ Ces départs sont signalés dans la chronique voir A. De Rop, Contribution à l'histoire du petit séminaire de Bokuma, *Annales Æquatoria* 1(1980)137-147, p. 138: "Au mois d'octobre le Père E. Boelaert arrive à Bokuma comme professeur. Huit jours plus tard, le directeur du séminaire, le Père Van Son, doit accompagner en Europe une sœur moribonde, de sorte que le Père Boelaert devient en même temps le directeur du séminaire. Avant le départ du Père Van Son, plusieurs étudiants avaient quitté le séminaire. Les six restant étaient repartis en deux classes."

⁸¹ Dans l'original : *Nkoi olekyaka imo nyama*. Signification : "Un chef doit laisser passer certaines infraction." Voir *Prov.* 1941.

⁸² *Onkelaki aolofela*. Pas dans *Prov.*

rentre de honte sans avoir fait écrire sa lettre. Il voulait plutôt le lui rappeler à la fin. Ainsi quand la lettre fut terminée, mon père lança un proverbe et me demanda de l'expliquer. J'en donnai une explication profonde. Ce proverbe s'adressait au visiteur. C'était pour lui lancer des quolibets, pour qu'il soit couvert de honte comme ce fut mon cas jadis à cause de la lettre. Lorsqu'il eut compris qu'on s'adressait à lui, il dit: " Oh ma mère, c'est toujours ainsi, que se comportent les deux compères! ". Je continuai à le taquiner, parce qu'il restait pour que je lui apprenne à lire et à écrire. Je lui dis: "Auriez-vous oublié le proverbe ancien qui dit: "celui qui m'a offensé, l'a oublié?" Il demanda ce que cela signifiait. Quant à moi, je pense qu'il m'a fait du mal. Et comme j'étais enfant, pensait-il, j'ai tout oublié. Ce sont des mensonges de sa part. Si je ne l'avais pas dit à mon père, ce serait autre chose, mais comme mon père était au courant, comment oublierais-je cela? Lui et moi, on ne peut pas oublier ensemble. Il avoua et, comme cette conversation fut achevée, il n'ajouta plus rien. Il sortit de notre maison sans que ni moi ni mon père nous ne nous en rendîmes compte. Il sortit en catimini. D'autres venaient, comme ce monsieur, pour des lettres à expédier. Et mon père leur déclara avec courage: "Est-ce maintenant que vous vous rendez compte que je faisais du mal ou du bien à mon fils?" Ils répondirent à l'unisson: "Vous lui faisiez grand bien". Puis il ajouta: "Savez-vous pourquoi je m'adresse ainsi à vous?" Ils répondirent tous: "Nous ne le savons pas". Et mon père de leur dire: "Je pose cette question parce que vous m'avez dit que j'ai envoyé mon fils à Bokuma parce que je suis fatigué de l'élever. Et maintenant et jadis, qui lui a déjà donné quelque chose à manger?" Tous furent couverts de honte et reconnurent leur faute. "Si cela est le cas, conclut mon père, vous lui apporterez de l'agent pour payer l'encre et la plume, sa main qui écrit et sa bouche qui ne cesse de parler." Tous répondirent: "Nous sommes vos frères et sœurs, pourquoi nous traitez-vous ainsi?" Mon père se tut et me demanda d'écrire pour chacun ce qu'il demandait. Tous rentrèrent chez eux très satisfaits. Ils me bénissaient, mon père aussi. Ces bénédictions étaient-elles sincères ou prononcées à contre-cœur? Je ne le sais.

XXII ENTREE AU SEMINAIRE

Lorsque mon père apprit qu'à Bokuma on avait les médicaments contre les abcès de sa femme, il s'y rendit avec elle. Je retrouvai les gens qui étaient jadis avec moi et qui avaient progressé en connaissances. En leur présence, je n'osais plus parler. Je savais que si j'ouvrais la bouche pour dire quelque chose, ils m'attraperaient avec beaucoup de fautes. Les plus téméraires vinrent me provoquer. Moi, je restai muet. Eux ont été instruits à l'école et moi, où ai-je été instruit? A la chikwangué, non? Mon père en fut honteux et il ne voulait plus que je rentre au village. Je resterais à Bokuma pour poursuivre mon instruction.

Lorsque la maladie de Imoko prit fin, elle retourna au village avec mon père; moi, je restai à Bokuma. La plupart des gens blâmèrent mon père pour sa décision à mon égard. Car si j'étais resté à Bokuma, j'aurais dépassé de loin ceux de

ma promotion. Mon père ne s'en soucia pas. Mais il décida que je ne quitterais plus Bokuma avant de connaître le français. Et la volonté de mon père fut respectée. Je me présentai à un nouveau prêtre, le Père François, alias Ikole-kole (Ikole désigne quelqu'un de petite taille)⁸³. Je rencontrai aussi les religieuses⁸⁴ qui me faisaient plaisir comme à leurs propres fils d'Europe. Elles me serraient dans leurs bras et me portaient sur leurs épaules. Quelle cordialité entre elles et moi!

Lorsque ce nouveau prêtre remarqua cela, il leur demanda qui j'étais. Elles lui dirent tout sur moi, mes défauts comme mes qualités, mes goûts également. Lorsque le prêtre eut entendu cela, il dit que j'étais un brave garçon. Evidemment, ces religieuses ne lui ont pas révélé tous mes défauts. Même s'ils parlaient en flamand en citant mon nom, je soupçonnais ce qu'ils voulaient dire. Il en était ainsi. Un jour que mon père se présenta chez les religieuses, elles lui dirent avec amertume que si j'étais resté à Bokuma, je serais plus instruit que mes camarades de promotion. Elles lui firent le reproche d'avoir refusé que j'aille à Boteka⁸⁵ où le Père Ngosita m'avait appelé.

Laissez-moi vous dire pourquoi ce prêtre m'appelait à Boteka. La raison était que la rumeur courait, selon laquelle l'école de Bokuma allait être fermée. Et que les écoliers de Bokuma allaient être envoyés dans d'autres contrées. Le choix était entre Boteka et Bamanya⁸⁶. Mon père pensait que si j'allais à Boteka, je n'y resterais pas, mais que j'irais chez ma mère⁸⁷. Et il s'y opposa. Il m'interdit d'aller à Boteka en me disant qu'on y mangeait des enfants. En ce qui concerne Bamanya, il refusa aussi, car il pensait que je n'allais pas supporter les travaux qu'on y exécutait. Et je n'étais encore qu'un enfant qui ne peut supporter les travaux d'un adulte. C'est pourquoi il me rappela au village. Je me soumis à son ordre. Les religieuses lui reprochèrent sa décision, car elles nous connaissaient, mon père et moi. Le Père Dominicus s'en allait et moi j'ai eu des convulsion et je suis allé me cacher.

Peu de temps après, j'appris que mon père était malade. J'étais déjà depuis longtemps à la mission. Peut-être depuis deux ou trois mois. Disons un mois seulement. La maladie de mon père était très sérieuse. Je demandai aux sœurs religieuses d'aller rendre visite à mon père. Mais elles refusèrent sachant que si j'y allais, j'y resterais pour du bon. Je me dérobai un dimanche et je partis à Bonguma pour rendre visite à mon père. Je le trouvai gravement malade. Mais Dieu ne le rappela pas à lui cette fois-là. Je priai Dieu pour qu'Il me le reprenne en 1937. C'était

⁸³ François De Meyst (1900-1983) ; Missionnaire du Sacré Cœur ; à Bokuma en 1931. Au Congo de 1929 à 1965.

⁸⁴ Les Sœurs du Précieux Sang.

⁸⁵ Gustaaf Hulstaert était à cette époque directeur de l'école des HCB (Huileries du Congo Belge).

⁸⁶ A Bamanya on avait démarré une école normale primaire en 1929, dirigée par les Frères des Ecoles chrétiennes.

⁸⁷ Sa mère habitait à Bosa, quelques kilomètres en amont sur la Momboyo.

en 1931. La maladie de mon père l'avait fortement amaigri. Depuis ce jour, il ne faisait plus ses travaux comme auparavant. Il avait mal partout. Mon père partit pour Bokuma se faire soigner.

J'entrai au Séminaire le 20 août 1932. Le Père Directeur⁸⁸ et mon père se connaissaient bien. Pourquoi? A cause de moi. Ce père voulait savoir si le comportement de mon père était honnête ou simulé. Ce prêtre remarqua que j'étais paisible, que je n'avais pas l'habitude de provoquer les bagarres. Je vivais en paix à l'internat, et les camarades qui habitaient avec moi chez les sœurs connaissaient mes habitudes. A l'internat, on me surnomma: "Doux-comme-un-sourd-muet". Et les turbulents imitaient mon caractère et mes attitudes. Ceux qui imitaient ce comportement, étaient connus de Dieu et des habitants du village. Mes enseignants remarquèrent que je n'étais pas désobéissant, car mon père m'avait dit de ne pas discuter les ordres d'un supérieur. Si tu désobéis, disait-il, c'est que tu souhaites la punition du Seigneur et la mienne, si jamais je suis mis au courant. Il ajouta que je devais craindre l'œil de Dieu. Il disait: "Moi, je ne peux pas voir les fautes que vous commettez ici. Mais le Seigneur les voit. Alors sois sage. Maintenant, je remarque que mon travail va prendre fin, car tu es arrivé dans des études avancées et tu seras séparé de moi. Moi-même, je t'ai initié à des choses sages et les gens te félicitaient lorsque tu étais dans ma maison. Je n'ai plus rien à faire. Là, fais ce que tes supérieurs te demandent. Tu deviens maintenant un lettré, c'est-à-dire un enseignant des choses de Dieu. Tu ne peux ignorer de distinguer le bien du mal. Tu deviens un adulte. Sois sage ici où tu es venu au Séminaire. Ceci n'est pas un enseignement pour l'intelligence de la terre; c'est pour répondre à l'appel que le Seigneur t'a adressé. Si tu veux avoir le bonheur au ciel et sur la terre, pour moi, c'en est fini, c'est ton affaire. Sois vigilant dans le combat entre Dieu et le diable. Si tu connais tout, alors tu arrive dans les méandres de ce monde. Sois fort. As-tu entendu cela? C'est ton affaire si tu fermes tes oreilles à ces paroles que je viens de prononcer. Au revoir, je m'en vais". Il a prononcé ces paroles lorsqu'il est venu me rendre visite. Il m'a donné ces sages conseils. Il ne me disait pas de faire des choses de Dieu seulement, mais aussi d'exécuter les ordres de mes chefs. Il me demanda d'étudier avec ardeur. Il insista sur le fait que je ne devais rentrer au village qu'après avoir maîtrisé le français. J'étais resté à Bokuma jusqu'à connaître la langue que mon père m'avait recommandée. Alors j'ai quitté Bokuma. Maintenant, je n'y suis plus.

XXIII. LE DEPART DU SEMINAIRE⁸⁹

Je vais vous raconter d'abord la raison de mon départ; deuxièmement, la vie dans la maison de mon père; troisièmement, l'école de Boteka; enfin, chez ma mère. Nous

⁸⁸ Edmond Boelaert ?

⁸⁹ Lire A. De Rop, Contribution à l'histoire du petit séminaire de Bokuma, *Annales Æquatoria* 1(1980)137-147.

vaquions à nos occupations au Séminaire, lorsque le Père Directeur me convoqua avec un autre garçon du même village que moi. Nous sommes allés chez lui tout contents. Dans son bureau, il prononça le proverbe suivant: "En toute chose, il faut considérer l'avenir"⁹⁰. Moi qui avais beaucoup de proverbes en tête, je reconnaissais celui-ci, mais je n'en voyais pas l'application contextuelle. Nous nous sommes regardés avec cet ami; puis, on a rigolé. Ce prêtre nous fit remarquer que l'affaire n'était pas à prendre à la légère et qu'il fallait plutôt froncer les sourcils, chose à laquelle je n'étais pas habitué. Quand je vis que ni mon ami ni notre hôte ne souriaient, je pris la chose au sérieux. Mais ma figure gardait l'expression de quelqu'un qui souriait. Puis, on écouta le prêtre qui nous disait pourquoi il nous avait appelés. Ce prêtre disait: "Je pense que si jamais je reste recteur de ce Séminaire, vous n'y serez plus élèves". "Pour quel motif, demandai-je?". Il me répondit: " Comment peux-tu me demander le motif? Qu'un autre me le demande, soit; mais pas toi, ajouta-t-il!" Et cet élève qui m'accompagnait lui posa la même question que moi et il lui donna la même réponse qu'à moi. Il remarqua que sa réponse nous avait vivement impressionnés. Sa parole nous avait coupé le souffle. Pour nous donner un peu de courage, il nous dit: "Vous êtes de très bons enfants ici au Séminaire. Mais vos pères ont abîmé votre vocation. J'ai beau les exhorter, ils ne se convertissent pas. Peut-être me désobéissent-ils? C'est leur affaire. Aussi, j'ai décidé de vous renvoyer du Séminaire. S'ils reviennent à la vraie religion, vous pourrez réintégrer le Séminaire. Sinon, c'est qu'ils veulent que vous soyez renvoyés. Cela dépend d'eux, ce sont bien eux qui ne veulent pas que vous restiez au Séminaire, où Dieu vous a appelés et dont je suis le responsable. Je vous dis cela pour que vous ne pensiez pas que je vous ai renvoyés arbitrairement. En voilà le motif. Vous le savez maintenant."

Ce prêtre disait cela parce que nos pères avaient des concubines. Il les avait suppliés de venir à la mission pour qu'ils les abandonnent. Le père du garçon qui m'accompagnait devait faire venir sa femme au Camp des mariés, et le mien devait vivre en célibataire à la mission et y travailler comme boy-moke. Et ils ne le voulaient pas. Mon père disait que si la mère de mon ami veut que nous venons, alors après peu de temps, je viens. Comment viendrais-je vivre comme célibataire à Bokuma, s'exclama mon père! Si ma femme était morte, c'est autre chose. Mais elle vit toujours. Alors comment vivrais-je seul à Bokuma, tout seul comme un frère convers, renchérit-il. Si tel est le cas, il vaut mieux qu'on renvoie mon fils de cette école, on en cherchera une autre plus tard, conclut-il. Le père de mon ami fit de même. Il n'avait pas le courage de se marier religieusement.

Mon père n'exprima pas ouvertement sa pensée au prêtre. Il persistait à lui mentir, or les Blancs n'aiment pas les mensonges. C'est pourquoi, furieux, le Père nous convoqua pour nous dire que s'il restait directeur de ce Séminaire, nous ne ferons plus partie de ce groupe du Seigneur. Cette situation me fit mal au cœur. Mon condisciple m'encourageait chaque fois qu'il remarquait que j'étais triste ou que je

⁹⁰ Dans l'original: *Yososo wofwaka iyoy'afeka* Proverbe semblable dans *Prov.* 2634.

pleurais parce qu'on nous menaçait de renvoi. Je lui dis que si le Seigneur t'appelle et que vous l'esquivez, c'est une affaire grave. Il me répondit: "C'est l'affaire de ceux qui en sont la cause, nous n'avons rien à voir là-dedans. Si nous l'avions refusé de notre propre volonté, ce serait autre chose. Chacun a sa volonté. Or eux ils nous mettent dans le même sac. Cela ne fait rien. Qu'ils fassent ce qu'ils veulent, nous n'y sommes pour rien. Ce sont eux qui rendront compte à Dieu." Et je lui demandai: "Qui est le plus coupable, ton père et le mien ou le prêtre?" Il me répondit comme un païen: "C'est bien sûr le prêtre, car il nous a renvoyé par haine". Je lui reprochai cette attitude. Je le blâmai même si j'étais triste et, malgré cela, je ne tins pas compte de la méconduite de mon père. Je le réprimandai ouvertement et lui recommandai de venir à Bokuma. Je dis à ce garçon que nos pères ont une grave palabre avec Dieu, car ils ne bénéficiaient pas de ses grâces. Ils nous donnaient de mauvais exemples. S'ils se comportent mal devant nous, à qui la faute? Au prêtre ou à nos pères, demandais-je. Ils sont en faute, car ils vivent avec des concubines et ainsi ils nous montrent la route à suivre après leur mort. C'est leur affaire. Le prêtre n'y est pour rien. "Il n'en est pas question, me répondit-il, car tu as l'habitude prendre parti pour ce prêtre. Nous verrons ce que tu vas venir lorsqu'il partira." Je ne m'occupai plus de lui, car il commençait à débiter ses sottises à l'internat. Je ne vais pas m'y attarder, car si je le fais, je vais remplir des pages et des pages. Ce que j'écris n'est qu'un extrait de la réalité. Si je me mettais à tout écrire, j'y mettrais toute ma vie. Puis je m'appliquai à convaincre mon père d'aller à la mission. Le Père Mone⁹¹ s'occupait, lui, de faire revenir ma mère par l'intermédiaire de l'Etat. Mon père ne fut pas d'accord et il persista dans son attitude.

Voilà la raison de mon renvoi du Séminaire. Je n'ai pas eu d'autres problèmes. Je mentirais si je disais qu'il y a eu d'autres problèmes ayant motivé mon renvoi. Vous pouvez aller vérifier cela au Séminaire dans les rapports, vous ne trouverez rien de mauvais me concernant. Allez chez les Sœurs, à l'internat ou au Séminaire, partout, c'est pareil. Pas le moindre problème ni avec les prêtres ni avec mes condisciples. Nous sommes toujours restés dans la paix véritable que Dieu nous a recommandée afin de nous aider les uns les autres.

A la maison de mon père

Lorsque le Père Ngosita partit en congé pour l'Europe, le Père Mone le remplaça. Je me souvins qu'il me menaçait en disant que si jamais il devenait recteur, je serais renvoyé du Séminaire. La raison, je vous l'ai contée. Il mit ses menaces à exécution. C'est à l'occasion de la visite de mon père à Bokuma pour les funérailles du beau-frère de mon grand-père, que je fus renvoyé. Mon père excita le Père par ses salutations flatteuses. Il demanda à ce Père la permission que j'aïlle au Camp des mariés. Il croyait qu'ils étaient toujours des amis comme jadis. Il ne savait pas ce qu'il avait décidé contre moi. "Si tu veux que ton fils aille au Camp, fais seulement

⁹¹ Edmond Boelaert voir note 8.

une chose pour que je vive éternellement, dit-il à mon père". Ce dernier fut très étonné de ce propos. Ce prêtre connaissait bien les pensées de mon père, mais ne dit rien. Ce jour-là, alors qu'il pleuvait, je me trouvais derrière la maison, et je vis qu'on m'apportait la nourriture apportée par mon père. Je n'avais pas encore mangé lorsque mon père fit son entrée en appelant d'une voix effrayante. Il dit à mes condisciples: "Venez prendre congé de votre camarade qui est renvoyé".

Les larmes coulaient de mes yeux comme le sang jaillit du cou d'un bouc égorgé. Quelle tristesse au moment où je remettais à ce prêtre mes effets scolaires et une bonne partie des vêtements d'uniforme. Quelle tristesse lorsque mes amis me saluèrent pour la dernière fois. Je me comportais comme si je ne connaissais pas la raison de mon renvoi. Quelle tristesse lorsque je remarquai que les gens me voyaient escorté par le Père comme si j'avais volé quelque chose. Mon aîné, Bowanga Nicolas⁹², était au courant de tout cela, car il était dans la même pièce et avait assisté à l'entrevue entre mon père et le Prêtre. Je reproche à cet aîné d'avoir été au courant de ce qui se tramait en coulisses contre moi et de ne pas m'avoir prévenu. Beaucoup de gestes d'adieu entre moi et mes condisciples bien-aimés. "Restez bien, leur dis-je, moi, je pars d'où je suis venu. " Ils étaient aussi tellement tristes qu'on aurait cru que j'allais vers le Seigneur qui m'avait mis sur la terre. Si je repense à ce jour du départ à mes amis sérieux, ou à ce garçon qui a été renvoyé le même jour que moi par le Père Edmond, l'abstinence de nourriture se manifeste chez moi.

Lorsque mon père eut terminé les palabres liées aux funérailles, il raconta comment il avait demandé au prêtre pour qu'on se rende au Camp. Et lorsque le prêtre refusa, mon père lui répondit: "Je veux avoir mon enfant, mais toi tu me le refuses. Est-ce avec toi que j'ai engendré cet enfant?" Le prêtre ne dit mot. Et comme mon père continuait à vociférer, le prêtre lui demanda: "Que veux-tu que je fasse de ton enfant?" "Mon père, qui ne comprenait pas la portée de sa question, lui répondit: "Maintenant, moi, je ne suis plus fort. Il est devenu apte à se marier, à dresser une clôture de chasse, à tendre des pièges pour le gibier, à travailler chez les Blancs, pour obtenir un salaire conséquent. Or tu l'as enfermé à l'internat et tu ne veux pas qu'il vienne me dire au revoir." Lorsque le Prêtre, irascible, entendit cela, il alla me prendre à l'internat sans que je sache pourquoi, me remettant mes affaires personnelles et tout ce que j'avais à Bokuma, et me fit sortir de l'internat en ces termes: "Tu partiras d'ici aujourd'hui même, pour jouer aux jeux pour ton père, cultiver des champs pour lui, couper du bois de chauffage, travailler pour un Blanc de Compagnie ou pour l'Etat, te marier avec beaucoup de femmes, etc." Je vous ai dit comment mes condisciples ont réagi.

Chemin faisant au retour, je me querellais avec mon père et je lui souhaitais la mort. Car, sous le coup de la colère, j'avais perdu tout amour pour lui. J'avais oublié tous ses bienfaits pour moi. Seulement des larmes comme les gouttes d'une

⁹² Nicolas Bowanga (1910-1997). Notice biographique : H. Vinck, *Annales Æquatoria* 17(1996)461-462.

pluie de foudre et de neige. J'avais, au demeurant, grand tort d'avoir souhaité la mort de mon père pour une si mince affaire. Je sais que la vocation n'est pas une petite affaire, mais je me reproche moi-même. J'avais décidé qu'une fois au village, je me battrais avec la femme bien-aimée de mon père, car c'est à cause d'elle que ma mère était partie. Elle était donc à la base de mon départ du Séminaire, à la destruction de l'appel du Seigneur.

[Manquent ici, dans la photocopie, les pages 93 et 94. Le première lignes de la page 94 n'ont pas été traduites.]

Lorsque mon père remarqua mon animosité, il s'exclama: "Je l'ai appris à mes dépens! Que faire de ce revenant d'enfant?" Puis, il me frappa très fort comme il l'entendait. Mais jamais je n'ai rendu ses coups, ni pleuré. Dès lors, toutes les femmes, ainsi qu'une bonne partie des hommes eurent peur de moi, et pensais que j'avais un talisman de bataille. Ces propos-là ne signifiaient rien pour moi. J'étais d'ailleurs content qu'on ait peur de moi. A ceux qui venaient voir ce talisman, je disais: "Allez à Bokuma prier Dieu pour qu'Il vous l'accorde". Ceux à qui je répondais ainsi, savaient fort bien que je n'avais pas de talisman. Puis, je me rendis chez le Prêtre pour qu'il me remette le Certificat d'instruction, certifiant que j'avais appris à lire et à écrire chez un instituteur blanc. J'avais comme l'impression que ce prêtre ne voulait pas vraiment me renvoyer, n'eût été ce qui s'était passé, car chaque fois que je lui demandais le certificat, il m'embrouillait avec d'autres conversations. Alors qu'à d'autres condisciples qui le réclamaient, il le remettait. Je lui demandai de retourner à l'école. Il ne changea pas d'avis et répondit: "D'accord, à condition que ton père et ta mère soient en ordre avec le Seigneur, dès lors tu pourras habiter ici." Comme les concernés n'ont pas fait ce que le prêtre avait demandé, moi, je ne suis pas rentré au Séminaire. Mon père me proposa d'épouser beaucoup de femmes. Je lui répondis: "N'est-ce pas que vous m'avez fait renvoyer du Séminaire à cause de votre polygamie?". Quant à moi, je ne serai jamais polygame.

Où? Chez ma mère

Peu après, l'année scolaire prit fin et on apprenait que ce prêtre cherchait des élèves qui voulaient aller étudier ailleurs. Je dis mon intérêt à mon père. Et il fut d'accord. Grâce à Dieu, il m'envoya une lettre pour que je cherche rapidement l'argent nécessaire. Ce que je souhaitais, c'est cela. Et l'occasion était là. Que faire alors? Je partis à Boteka, non pas à cause de la volonté de mon père, mais aussi pour en profiter et revoir ma mère. Je payai un ticket bateau. Ce fut pour moi l'occasion d'aller étudier à Boteka.

Le bateau arriva et on prit place à bord à destination de Boteka. Mais après, mon père eut le cœur gros. Il se chamaillait avec sa femme à cause de moi. Mon père était sûr que j'avais fui les querelles incessantes avec sa femme contre qui j'avais de la haine, car j'avais déclaré: "Je ne veux plus habiter ici, car votre femme

ne m'aime plus. Je m'en vais, et si jamais je tombais malade, je m'assisterais moi-même. Et si jamais Dieu le veut, lorsque la mort m'aura pris, ne viens jamais à mon deuil, car tu as pris le parti de ta femme, donc plus d'entente entre nous deux". Voilà les propos sortis de la bouche des sots, et qui tuent la consanguinité, une chose immortelle. Mon père pleura et m'interdit le chemin de Boteka. Il pensait que je me souvenais de ce qui s'était passé le jour où il m'avait frappé. Lui qui est vieux se souvenait de cela et son cœur en était affecté. Son cœur brûlait comme du copal, non, que dis-je, comme un brasier. A vrai dire, la douleur de mon cœur ressemblait au feu de la chaudière d'un bateau. Et ma tristesse était comme celle du cuivre au feu. Cela démontrait le degré de tristesse qu'éprouvait chacun à la mort de l'autre. Ce n'est pas rien, n'est-ce pas? Toute cette tristesse n'a rien de comparable à celle que je viens de décrire. Je savais que je voyageais par la volonté de Dieu et que, si on me tuait là, j'aurais une grande récompense. Si je devais décrire tout cela, j'écrirais des centaines et des centaines de pages.

A Boteka, le prêtre que j'ai trouvé, m'a bien traité. Il me connaissait par la recommandation de son confrère Mone. Il m'aimait comme tous les autres auparavant. Et le Père Ngosita-Brûleur-de-maison vint m'accueillir. Mais il se fâcha contre moi, parce que je ne voulais pas venir avec lui à Boteka pour étudier. Et moi-même je me reprochais beaucoup. Le prêtre, avec qui nous étions à Boteka, attrapa la maladie des esprits⁹³ et fut transféré en soins médicaux à Mbandaka. De là, il nous écrivit une lettre dans laquelle il nous demandait de rentrer chez nous. Moi, je ne voulais pas rentrer au village pour ne pas être soumis à un interrogatoire de mon père. Cela me donna l'occasion d'aller à Bosa où ma mère est mariée. Ma mère n'avait pas de parents, elle était seule. N'eût été son frère qui lui rendait visite, on l'appellerait esclave comme on appelle toutes celles à qui on ne rend pas visite. Et lorsque ma mère m'a vu, elle fut très contente. Elle pensait que j'étais là seulement pour la voir. Mais son mari m'accueillit avec un couteau, symbole du fait que je peux ni sortir ni m'asseoir sur sa chaise s'il n'a pas encore offert quelque chose en guise d'accueil. Je ne m'y attarde pas, mais si vous insistez, je vous en parlerai demain.

Après trois jours, je racontai à ma mère le but de mon voyage chez elle. Elle me répondit: "Si cela ne dépendait que de moi, tu ne vas pas retourner à la besogne, car ton père m'a beaucoup fait souffrir". Et je répondis: "Si tu ne veux pas que je retourne chez mon père, c'est qu'il n'y aura plus d'entente entre nous deux. Tu ne me verras plus chez toi. Chacun mourra de son côté. Et personne ne pourra assister aux funérailles de l'autre. Que celui ou celle qui assiste aux funérailles, soit foudroyé(e)! Puisque tu dis que je ne dois pas retourner chez mon père, je quitte ici avec le premier bateau, et comme tu ne m'aimes pas, moi de même."

Lorsque ma mère eut entendu ces paroles, sorties de ma petite gueule, elle pleura sérieusement de peur que je retourne au village sans séjourner chez elle. Elle

⁹³ Je ne sais pas à quel missionnaire est fait allusion ici.

me dit: "Si tu veux, patiente que je termine mes tâches, puis, nous allons partir au village afin de rejoindre ton père". C'était un mensonge. Ce n'était qu'un subterfuge pour que je ne retourne pas chez mon père ni à l'école de Boteka, qui avait été pour moi l'occasion de la rencontrer.

Je priai Dieu pour que ma mère se convertisse. Une seconde fois, je lui dis ceci: "Maman, sache que l'oncle maternel devient maladif. Il en est de même pour mon père, toi et moi. Si tu persistes à refuser de rejoindre mon père, c'est que tu souhaites que Dieu me tue, ainsi que ton frère et tes autres proches parents. Dès lors, tu seras dans le besoin. Par contre, tu seras heureux dans ton foyer que tu as voulu depuis ton enfance jusqu'à ce que j'ai accompli aujourd'hui 18 ans d'âge. Si tu n'écoutes pas, alors, je pars." Ces paroles impressionnèrent ma mère. Ma mère savait que son frère et moi sommes ses consolateurs. Mais sa tristesse était fallacieuse, car son cœur n'avait pas soif de Dieu, son maître. Si je relate tout ce qui a été dit et fait, je ne terminerai jamais ce récit. Ma mère exposa encore ses propres mensonges et me dit: "Attends, dans un instant, ton vœu sera comblé". Ces mensonges me réjouissaient le cœur. Je m'imaginai que s'il en était ainsi, je retournerais au Séminaire. A cause des mensonges de ma mère, mes projets et ceux de mon père ne se réalisèrent jamais. Mon père avait prévu de renoncer à la polygamie si jamais ma mère revenait habiter chez lui, car mes plaintes étaient comme des blessures dans son cœur. Je m'imaginai que si ma mère retournait chez mon père, j'allais devenir un véritable prêtre de Dieu. Ces idées n'étaient que des rêves. On imaginait même fabriquer un avion si on devenait mécanicien à l'ONATRA. Enfin, qu'à cela ne tienne!

Chemin faisant je demandais à Dieu ce que je dirais à ma mère à mon arrivée. Une petite voix me chuchotait au cœur: "Ta mère est devenue comme une grande pierre du fleuve. Va seulement manger. Je ne vois pas comment elle pourrait se convertir. Peut-être le fera-t-elle un autre jour, mais pas maintenant." Je prenais ces paroles sérieuses pour des rêves. Cela m'arriva ainsi sans que je me souvienne quel jour je demandai cela à Dieu. Mais j'imaginai toujours que si j'arrivais chez ma mère, je retournerais avec elle chez mon père. Alors, je quitterais l'école de Boteka pour réaliser mon rêve.

Je me souvenais même des paroles de mon père disant de ne pas avoir peur si on m'arrêtait parce que je demandais que ma mère marche selon la volonté de Dieu. Si j'ai peur, c'est que j'humilie Dieu. Depuis lors, je priais Dieu pour que je meure martyr. Il me donna un exemple dans un rêve et j'eus peur le lendemain matin. Jusqu'aujourd'hui, je ne prie plus pour cela. Je ne le demande plus, je ne dis pas de mensonges. Je demandai à ma mère de retourner chez mon père, bien qu'elle me l'interdisait. J'insistais à haute voix pour que les gens l'entendent et m'arrêtent pour me tuer ou m'envoyer en captivité n'importe où ils voulaient. Personne ne le fit. La coercition de l'Etat handicapait les projets que nous avions avec mon père. Mon père s'imaginait que si je mourrais martyr, j'aurais une grande autorité au ciel. Ainsi, je penserais sans cesse à lui dans son bonheur. C'est pourquoi il voulait que je meure

martyrisé pour le Seigneur. Son souhait ne se réalisera jamais. Quelle honte pour moi lorsque mon père fait des projets sur moi qui ne se réalisent pas!

Comme ma mère, tel un enfant indocile, persistait à ne pas obtempérer, elle se mit à pleurer en disant : "Que fais-je ? Isuke a gâté mon enfant. Joseph était un bon garçon depuis l'enfance, que devient-il maintenant? Il a vécu au côté de son père, il a imité ses sottises et sa perversion. Que ferai-je pour ramener cet enfant sur la voie des choses que font les vraies gens? Joseph était un enfant docile. Pourquoi s'est-il égaré? Ce ne peut être que son père qui l'a déformé." Je lui ai répondu: "Me verrais-tu ici chez toi si mon père ne m'avait pas bien éduqué? Si mon père s'était désintéressé de mon éducation, je ne serais plus en vie. Il n'a pas agi comme font les autres parents du monde. Penses-tu que, lorsque je suis resté avec mon père, il m'a inculqué des sottises ? Crois-tu que je raconte des bêtises ? Je dis des choses sérieuses, car tu t'es comportée envers lui comme si je n'existais pas. Tes amis divorcent, lorsque leurs enfants sont suffisamment grands. Est-ce ainsi que tu agis ? Pas du tout. Et pour cause: peut-être à cause de ton comportement de pécheresse, qui t'a ôté l'amour maternel ? En conséquence de quoi le bon Dieu t'a privée des dons qu'il a donnés aux autres. Crois-tu que cela est bien? C'est très mauvais. Je rapportai ces propos à un catéchiste, qui m'approuva. J'ai toujours dit aux gens qui commettent des péchés que Dieu va les servir des grâces qu'ils ont. Et cela, ils ne le supportent pas. A plus forte raison, toi, un jeune ? Ma mère me répondit: "Je suis consciente de ma faute, et que Dieu n'inflige pas de maladie ni à mon frère ni à toi, mon fils; qu'il l'inflige à moi-même". Je lui répondis devant tout le monde en ces termes : "Si tu veux que Dieu soit avec toi, retourne chez mon père. Alors tu verras que sa bénédiction va se répandre sur toi de nouveau". Elle ne dit plus rien. Elle savait que si elle continuait à parler son deuxième mari allait chercher des voies et moyens pour m'assassiner. Elle ne faisait que pleurer.

XXIV. RETOUR CHEZ MON PERE

Je me trouvais encore chez ma mère, lorsque j'appris que mon père était gravement malade. Il avait une hernie étranglée. Cette maladie était due au fait qu'il pensait beaucoup à moi, il avait souci de moi. Car il faisait une grève de la faim depuis plusieurs jours. Immédiatement, je pliai bagages et suppliai Léon de m'accompagner jusqu'au village ou à Boteka, afin de rejoindre mon père, malade au village. Léon ne s'y opposa pas. Même s'il était plein de colère, il ne pouvait le manifester, car il avait peur des Blancs de l'Etat. Il calma sa colère en buvant un peu d'eau. Il prit la pirogue sans se faire prier et ma mère, qui se souvenait de mes paroles selon lesquelles, si on se séparait, on ne se reverrait plus jusqu'à la mort, fut remplie de tristesse. Elle demanda la permission à son nouveau mari de m'accompagner jusqu'au village. Nous avons tous voyagé en pirogue, alors que je voulais prendre le bateau.

Chemin faisant, j'appris que l'état de mon père empirait et je pleurais plus qu'avant. Je ne m'arrêtais pas là, j'allais jusque chez notre médecin, le Seigneur tout

puissant, pour lui demander la guérison de mon père. Et il guérit mon père. Je lui demandais: "Regardez ce jeune pêcheur qui vous demande l'assistance pour son père aussi affectueux que Vous-même". Il ne refusa pas ma prière et accorda la guérison et une bonne santé à mon père, comme je vous l'ai déjà dit. Je retrouvai mon père en bonne santé. L'état de maladie grave où il s'était trouvé l'avait meurtri. Il était pâle à cause des hausses de température.

[Dans la photocopie de l'original manque la numérotation page 102. Il n'est pas clair que c'est une faute de numérotation ou qu'il s'agit d'une page qui a été perdue dans l'original ou qu'on a manqué de photocopier.]

Mon père me dit que sa femme Imoko était inquiète lorsqu'elle apprit ma présence à Mbeke, mon village maternel, en compagnie de ma mère, village où habite mon oncle Imbanda alias Bosofa. Je ne donne pas tort à Imoko, car ma mère n'était pas allée au village de mon père. Elle était allée dans son village, parce qu'elle avait envie de rencontrer son frère. Et lorsque j'insistai auprès d'elle pour qu'elle retourne chez mon père, elle m'a donné un coup de bâton à l'œil. N'eût été Dieu qui me protège toujours, j'allais devenir borgne, car elle était en colère. Je sais qu'elle a beaucoup regretté cet acte. Malgré cela, elle ne se convertit point. Sa tristesse était superficielle. Si elle en avait été vraiment triste, elle serait retournée chez mon père. Et comme c'était une tristesse fallacieuse, elle ne savait pas comment se repentir à l'instar d'un chrétien qui s'est égaré. Avec un pareil comportement, vais-je reprocher quoi que ce soit à Imoko? Car ma mère n'était pas venue avec une intention droite comme je vous l'ai dit. La peur d'Imoko n'était pas sans fondement. Peut-être voulait-elle s'enfuir à cause des menaces? Après trois jours, je présentai à mon père du poisson que je lui avais apporté. Je rendis grâce à Dieu pour avoir retrouvé mon père bien-aimé. J'oubliais ainsi tout ce que j'avais imaginé. On me disait: "Si Dieu le voulait, tu n'allais pas trouver ton père vivant. Car c'est hier qu'il a cessé de parler et de manger. Il est malade depuis une semaine, et voilà qu'il commence à nous regarder, peut-être lorsque tu étais en route". Je leur répondis que c'était là l'œuvre de Dieu. "Je l'ai prié, dis-je, et il m'a exhaussé comme si j'avais demandé quelque chose à mon père". Les païens furent impressionnés par la guérison de mon père qui avait été gravement malade pendant une semaine et qui maintenant recommençait à travailler. Après la présentation des cadeaux que j'avais amenés pour mon père chez ma mère, je racontais aussi de mes nouvelles

[Dans la photocopie de l'original manque la numérotation page 104-105.]

Epouse, parce que je ne veux pas des querelles en présence des gens et je pense que j'ai réussi, ainsi que chez le Seigneur. Peut-être ainsi. Ta mère ne m'aime plus. Elle prétend que je n'ai plus d'argent, mais avec quoi l'ai-je épousée? Que m'ont donné ses parents? C'est par mes propres efforts que je l'ai épousée. Qu'elle déclare tout

simplement qu'elle n'aime plus Esuke parce qu'il est malade. Alors, je la croirai. Elle dit que je ne suis pas riche. Mais pense-t-elle que si je la reprends, je ne peux pas devenir riche? Cela ne fait rien. Je suis un homme, moi, et j'aurai celles qui m'aiment de tout cœur. Croit-elle que je la supplie parce qu'elle est très belle? Qu'elle reste. Pas de problèmes. Je vais chercher d'autres femmes. Un seul point négatif, c'est le fait que tu ne veux pas te marier. Aussi longtemps que je suis vivant, je vais donner de l'argent pour que tu épouses une femme lorsque le besoin se fera sentir". Puis, il n'y eut plus rien de nouveau. Mais Imoko me proposait des femmes parmi les sœurs de ses consanguins. Elle avait peur des autres femmes que mon père pourrait proposer, car elles seraient rivales.

Je me souviens des souffrances qu'Imoko faisait souffrir à mon père quand je lui eus donné des nouvelles de ma mère. Je n'oublierai jamais cela. Si cela était permis, j'allais le dire ici, mais il ne faut pas médire ici. Ce furent des souffrances indescriptibles. Si j'y pense, cela me fend le cœur. Vous n'entendrez jamais quelqu'un dire que je lui ai raconté les souffrances que m'infligeait cette femme qui m'aimait au début, mais qui ne le fait plus parce qu'elle est devenue aveugle. Oui, fermez aussi vos oreilles définitivement, car vous n'entendrez jamais ces affaires-là...

Lorsque mon père eut terminé de parler, je me dis: "Mon père dit qu'il n'est plus fort, alors que ce n'est pas vrai. Se moque-t-il, lui aussi, des malades? Il va à la pêche, à la chasse, il cultive des champs, il distille des boissons alcoolisées à base de canne à sucre, il fait tout. Alors, pourquoi se déclare-t-il malade? C'est moi qui suis stupide, car j'oublie qu'il fait cela afin que je ne meurs pas de faim. Ceux qui disent que la jeunesse est comme une maladie, ont raison. Mon père me parlait de choses sérieuses et moi, je rigolais. Est-ce cela l'intelligence dont parle tout le monde à mon sujet? Car je ne sais pas encore expliquer de bonnes choses comme les vieux. Je les connais, mais je ne parviens pas à en pénétrer la quintessence. Si je le pouvais, j'allais exécuter tout ce que mon père me demandait, car il s'imaginait le traitement que me réserveront les hommes après son retour chez le Seigneur Dieu. Je tournais cela en dérision, alors que c'étaient des choses sérieuses. Je jouais avec des choses sérieuses. Mon père estimait à sa juste valeur la joie que procure le mariage, mais je considérais cela comme vain. Et voici que, pour n'avoir pas pris au sérieux ses conseils, j'éprouve maintenant des difficultés à trouver une femme par manque d'argent pour la dot. Même si d'autres parents sont en vie, ils ne peuvent égaler mon père. Par goût de liberté, je me suis comporté ainsi, mais maintenant la pauvreté pour moi et ma mère !

Dans la maison de mon père, j'exécutais de durs travaux, comme cultiver un champ, faire un faïtage. Mais je ne me faisais pas de souci, car je croyais que mon père vivrait encore longtemps, jusqu'à ce que je sois riche comme les autres. Je me comportais stupidement, car j'ignorais ce que Dieu allait faire de mon père. Maintenant je suis parfaitement conscient de ma stupidité. Si j'avais épousé une femme du vivant de mon père, je ne connaîtrais pas ce que je vis aujourd'hui. Et

comme j'ai joué avec l'avenir, je vis misérablement. Même ceux que mon père aidait, me font du mal. Cela ne fait rien, c'est de ma propre faute. Je n'ai pas voulu écouter mon père, alors je mérite ces souffrances. Cela ne fait rien.

XXV. LES ETUDES AU GROUPE SCOLAIRE DE MBANDAKA⁹⁴

Mon père, fatigué de me supplier, me demanda où je voulais aller étudier pour que je m'y rende immédiatement. Je lui dis que je ne le savais pas encore. Si tu veux rentrer à Boteka, me dit-il, moi, je ne le veux pas. Je lui répondis : "Mon père, crois-tu que je sois parti à Boteka pour étudier? Non, c'était pour reprendre ma mère. Mais elle n'a pas voulu revenir chez toi. Pourquoi y retournerais-je? Si c'était pour étudier, j'allais revenir avec un certificat qui provoquerait l'étonnement des gens qui me glorifieraient parce que je serais devenu un grand monsieur." Il répliqua: "Je te supplie sans cesse de rester ici, de prendre une femme et tu ne le veux pas. Que veux-tu finalement? Tu veux avoir des concubines pour détourner ton âme de Dieu? S'il s'agit de cela, tu te trompes largement, car moi-même, je n'ai pas affiché un pareil comportement. Personne au sein de notre famille n'a de concubine, seulement des femmes en polygamie. Tu vois toi-même que tes amis prennent femme quand ils en ont l'âge et toi, tu n'en as pas. Tu dis que le temps n'est pas encore arrivé. Cela ne fait rien, je ne t'y oblige pas; dans ce domaine, agis à ta guise". Et je lui répondis: "C'est vrai que je n'ai pas encore atteint l'âge de prendre femme. Mais laisse-moi tranquille. Si tu me pousses dans le mal, c'est ton propre problème devant Dieu. Si tel est ta volonté, je vais alors avoir des femmes". Lorsque mon père entendit cela, il ne continua plus avec ses discours. Il me demanda d'aimer seulement les études et il m'en donna la permission. "Je ne veux pas l'école de Boteka ni d'autres, va seulement à Bamanya, me dit-il". Et moi qui savais ce qui se passait à Bamanya, je ne voulais pas y aller. Je lui dis: " Papa, s'il te plaît, ne puis-je pas aller à Mbandaka?" Et il me répondit: "Mbandaka n'a pas les écoles réputées que tu préfères". Et moi, je lui parle de tout ce qu'il y avait à Mbandaka. Et il en fut content. Un seul inconvénient (à Mbandaka), ce sont les vêtements et la nourriture. Et moi de répondre: "On ne devient pas malade et on ne meurt pas, parce qu'on n'a pas à manger ou à se vêtir". Alors, il m'y envoya. Je savais que mon père allait s'y investir. Je partis pour Mbandaka parce que mon père l'acceptait.

Le lendemain, j'allai chez le Père Mone au Séminaire pour retirer l'attestation de fréquentation. Il me recommanda à son confrère qui avait juridiction à Beloko. Après avoir retiré le document en question, je retournai chez mon père

⁹⁴ Voir 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, p. 107-141.

Pius Isuke⁹⁵ qui m'aimait beaucoup. Mon père et moi, nous nous aimions comme la chikwangue et l'estomac. Je rentrai chez lui parce qu'il me l'avait demandé après qu'on m'eut remis l'attestation. Je lui racontai le tout, même sa recommandation chez un enseignant à qui il m'a confié pendant mon séjour. Sa femme apprêta même la chikwangue pour mon voyage.

Lorsque mon père se rendit compte que j'allais me séparer de lui, il fixa ses yeux au sol, puis il les leva au ciel et déclara: "Cela ne fait rien. Vas-y, car c'est ainsi que tu auras des richesses. Je le consolai avec des conversations qui le détournaient de ses idées sur mon voyage. Lorsqu'il y pensait, il ne pouvait plus manger. Je ne voulais pas voir les larmes de mon père. Si je les avais vues, je n'aurais pas été étudier à Mbandaka. Comment pouvais-je voir mon Dieu pleurer ?

Lorsque la femme de mon père apprit que j'avais opté pour aller étudier à Mbandaka, elle y vit l'occasion de se prostituer et de retrouver ses concubins à Mbandaka sous prétexte qu'elle y allait pour m'approvisionner en vivres. Lorsque mon père me demanda si sa femme m'apportait effectivement de la nourriture, je lui répondis: "Il faut que tu interdises à Imoko de venir ici, sinon elle va fuir comme le fit ma mère". La plupart des gens étaient de mon avis. Mais mon père avait toujours confiance en elle, mais il me demanda de comptabiliser tous les colis qu'elle m'apportait: le poisson, la viande, les œufs, les bananes, la chikwangue, l'argent, les vêtements.

Un vendredi du mois de mars, je m'embarquai avec les commerçants, y compris cette femme qui m'aime parce que mon père est en vie. Mon père n'était pas tout à fait content, car il se demandait ce qui arriverait si je tombais malade. S'il l'apprend, il oubliera sa maladie pour venir me rendre visite.

Le Frère Directeur m'accueillit très bien à Mbandaka et je fus placé en 5e année. Je me comportais comme je faisais à Bokuma et pendant deux mois à Boteka. J'y démontrerais mon assiduité et mon application; et ma réputation atteignit le toit paternel.

Grâce soit rendue à Dieu qui m'a offert l'occasion d'étudier dans cette école, car beaucoup d'autres personnes n'y ont pas eu accès ou en ont été renvoyées. Gloire à Lui qui m'a indiqué le chemin. Je remercie aussi le Père Louis⁹⁶ qui me recommanda au Groupe Scolaire. Mes remerciements s'adressent également à Ilongolongo Joseph⁹⁷ qui m'a accompagné chez le Frère et qui se présenta comme étant mon tuteur. C'était un proche parent de mon père, installé à Mbandaka depuis longtemps. Je ne peux pas oublier la tante d'Ilongolongo qui s'est démenée pour moi. Je remercie Dieu qui a tout arrangé ainsi pour moi, sa créature qui ne pense pas à Lui.

⁹⁵ Un 'père' dans le sens large du mot, probablement habitant Bokuma-village ou à la Mission.

⁹⁶ Louis Van der Beken qui résidait à Bokuma en 1936.

⁹⁷ Un Joseph Ilongolongo a publié deux petits textes dans *Le Coq Chante* en 1939 et 1941.

XXVI. LES CHAGRINS DE MON PERE

En 1936, année de mon arrivée à Mbandaka, j'eus une égratignure à un pied. Mais ceux qui étaient venus à Mbandaka pour le commerce rentrèrent au village pour dire à mon père: "Votre fils bien-aimé est sérieusement malade. Nous l'avons trouvé hospitalisé". Et mon père pleura à chaudes larmes comme un gamin. Il observa une grève de la faim durant quatre jours et ce jusqu'à son arrivée à l'endroit où j'étais. Il pleura davantage encore lorsqu'il me trouva indemne, car il pensait que ses informateurs nous souhaitaient la mort. "A moins que je meurs avant, tu ne peux te permettre cela. Mais de mon vivant, tu serais frappé sans plus si jamais tu commettais de pareilles fautes en l'absence de ton supérieur. Mon fils, je t'aime beaucoup, mais fais ce que je te demande de faire, alors tu deviendrais un monsieur. Or si tu te désintéresses, tu seras quelqu'un de ridicule. Je ne suis pas lettré, continua-t-il, mais mes parents m'ont appris des choses intelligentes que j'ai gardées dans ma tête. J'ai observé tout ce que mon père et ma mère m'ont appris, sauf erreur. Fais de même. Si tu as des explications à demander, fais-le auprès de gens que Dieu a dotés d'une intelligence honnête, et non auprès des dévoyés qui voudraient que tu sois comme eux. Observe cela et tu deviendras un homme important devant Dieu d'abord, ensuite devant tes semblables et les étrangers croiront que tu es originaire de cette cité".

J'écoutais avec attention ces conseils de mon père et je demandais à Dieu, à défaut de tout appliquer, de m'aider à retenir quelque chose de ces enseignements reçus dès l'enfance. Je dis cela, car il arriva des jours où je serai tenté de suivre le comportement des camarades qui veulent m'obnubiler. Avant de prendre place dans la pirogue, il conclut: "Je t'ai dit le tout, depuis ton enfance jusqu'à présent. Reste bien ici, mais je vais me battre avec ces gens qui sont venus me mentir que tu étais malade. S'ils sont plus forts, qu'ils m'achèvent". Je lui dis: "Peut-être veulent-ils ta mort, mais supporte-les quand même". Après cela, il partit, un peu encouragé, car il avait remarqué que ma plaie n'était pas grande. Elle était sur le point d'être cicatrisée malgré les commérages des rapporteurs.

En 1937, j'attrapai l'éléphantiasis. Ce ne fut pas comme celle que connaît le commun des mortels. Ma maladie fut spéciale, car le médecin m'avait dit: "Si le virus de cette maladie atteint le cœur, tu ne seras plus de ce monde". Vous n'ignorez pas que de tels propos désorientent la conscience. L'inquiétude aussitôt m'envahit.

Sur ce, je n'ai pas voulu communiquer à mon père le jour de mon opération. A ma place, quelques personnes et autres familiers le firent. Lorsque mon père apprit que je souffrais d'une maladie mortelle, il n'en fut pas tout à fait convaincu, car il croyait que c'étaient des mensonges comme par le passé. En cours de route, on lui apprit une nouvelle qui le bouleversa, nouvelle selon laquelle j'étais arrêté parce que je déambulais et que les Frères enseignants m'avaient interdit des sorties. Raison pour laquelle on ne me voyait plus au marché. Ces gens avaient proprement menti,

car ce qu'ils avaient dit à mon père n'était pas vrai. J'étais hospitalisé, mais ils ne voulaient pas le dire à mon père de peur qu'il ne m'y trouve tristement alité, souffrant de cette maladie dont le Seigneur m'a affligé.

A son arrivée, mon père me trouva hospitalisé. Nos gens pensaient que, si on va à l'hôpital, c'est pour mourir. Cela n'est pas vrai, car moi qui écris ces lignes, j'ai une expérience contraire. Le médecin agit sous l'autorité de Dieu. On meurt si son délai de vie est accompli, tel que tracé par le Seigneur. Mon père était aussi de cet avis. Mais, jadis, il pensait ainsi: "Mon père est mort ici, et tu veux toi aussi mourir ici? Que ferais-tu donc?" Tel était le vrai motif de l'affliction de mon père. Plusieurs de ses consanguins sont morts à l'hôpital et il avait peur que je ne subisse le même sort. C'est une très mauvaise idée que mon père a conçue devant le Seigneur. Il avait oublié les bienfaits de Dieu sur moi, et était retombé dans des pensées païennes. Il affichait une mine triste, mais moi j'y étais indifférent, moi qui étais malade. Il fut rassuré par un papier qu'il me tendit pour que je le lise. Si je ne pouvais lire, c'est que j'étais près de la mort. Et comme je savais, il fut apaisé. Il voulait rentrer au village, mais il hésitait. Après quelques propos consolateurs, il me demanda s'il pouvait rentrer au village. Je lui répondis: "Il est préférable que tu y retournes, car le Blanc de chez vous va être furieux, et tu risques d'avoir des problèmes pour rien". "Malgré la maladie, continuai-je, ma mort dépend ni de ta présence ni de ton absence. C'est une affaire de Dieu. Tu peux partir, je me confie à Lui, le tout-puissant".

Après ce discours, mon père retourna tout rassuré dans son village et m'y attendait pour organiser une fête en mon honneur. Même si je ne me suis pas rendu au village, il m'a apporté des cadeaux pour me réjouir et rendre grâce à Dieu qui avait été sur le point de m'emporter.

XXVII. LA MORT DE PAPA, UNE TRISTESSE QUI NE TARIT JAMAIS CHEZ MOI SON FILS

Chers amis, avant de vous raconter mon affliction devant la mort et l'immense regret que je ressentais, écoutez que je vous dise ce qu'il m'a inculqué pour éviter les palabres et les calomnies des gens. Après son retour au village en provenance de la visite qu'il m'a rendue lorsque j'étais malade, il trouva qu'on l'avait accusé chez le Blanc pour qu'il restitue la dot de sa sœur appelée Biumbe-la-Mère-de-Bolumbu. L'homme qui l'a accusé n'est pas venu pour qu'on lui restitue son argent, mais pour qu'il récupère sa femme. Au début, il épargna mon père qui souffrait beaucoup, mais après, il agit comme tout homme de cette terre. Il oubliait que Dieu retenait cette femme et, malgré cela, il voulait que mon père retourne à Mbandaka chercher ma tante paternelle. Mon père s'y opposait, car il savait que Dieu n'était pas d'accord. Et lui-même ne voulait pas que sa sœur fasse partie du harem de cet homme. Il fut interpellé à temps, car, s'il ne l'avait pas été, c'est moi qui répondrais après sa mort.

Mon père se prépara très bien à sa mort. Il n'avait contracté de dette envers personne. Mais on lui devait plutôt beaucoup d'argent. Dire le contraire, c'est mentir proprement. Que celui qui veut vérifier ce que je dis, le fasse auprès des gens de chez nous.

Revenant d'une visite très tôt le matin de chez le Père Mone⁹⁸ qui m'avait renvoyé du Séminaire de Bokuma, je vis mon père qui m'arriva sans pourtant me prévenir. J'étais déjà sorti de l'hôpital. Je le saluai avec courtoisie tel qu'il voulait que je fasse chaque fois qu'on s'était séparé depuis longtemps. Cette salutation consistait en ceci: s'agenouiller et baisser la tête jusqu'à ce qu'elle touche le sol pendant qu'on lui demande le *losako*. Puis, je lui rapportais les bienfaits du Père Mone en son absence. Et comme chaque fois qu'il apprenait que quelqu'un m'avait fait du bien, il offrit à ce prêtre la poule qui était destinée à ma consommation. Après qu'il eut parlé pour la première fois à ce prêtre depuis qu'ils s'étaient séparés à Bokuma, il partit chez ma tante en ma compagnie. Les visiteurs qui comparaient notre morphologie concluaient: "Cet enfant a été réellement conçu par cet homme". Il répondait à ces gens: "Seriez-vous contents, vous autres, si votre enfant ne vous ressemblait pas? "En ce qui me concerne, disait-il, si mon enfant ne me ressemblait pas, ce serait ma honte, car je me représenterais qu'il a été conçu par une autre personne. Sa joie était immense lorsqu'on lui disait que je lui ressemble en tout, même dans ma façon de marcher.

SEPARATION D'AVEC MON PERE - LES ADIEUX

Après la palabre, mon père décida de retourner au village, mais il affichait une triste mine. Et son cœur souffrait aussi vivement que celui chez qui on poserait un charbon incandescent sur la main ou dont on brûlerait le ventre avec un flambeau. Chemin faisant, il me dit: "Je ne veux pas entendre que tu as joué aux cartes. Cela entraînerait une punition corporelle atroce. Observons tous les commandements, car peut-être Dieu va-t-il me rappeler auprès de Lui. On ne sait jamais qui d'entre nous deux mourra le premier. Sois attaché aux gens comme tu l'as été là-bas à Bokuma. Sinon, c'est notre échec à nous deux. Si tu agis autrement et que je l'apprends, tu seras battu aussi sec!" Avant de partir, mon père me confia au Père Mone pour que j'habite chez lui. Il savait que personne parmi ses consanguins n'aurait été plus affectueux envers moi que ce prêtre. D'ailleurs, je vous dis que c'est à la demande de ce prêtre bien-aimé que j'ai écrit ce récit.

Après le départ de mon père, je n'étais pas tranquille et je pensais qu'il n'arriverait pas au village. Je fus rassuré lorsque j'appris qu'ils étaient bien arrivés sans anicroche. J'espérais recevoir ce que promis. S'ils arrivaient sans incident, au

⁹⁸ Le Père Edmond Boelaert avait été muté entretemps à l'imprimerie de la Mission à Coquilhatville.

village, tout irait bien, pensait mon père. Ce n'était qu'un vain souhait. La mort peut surprendre quelqu'un partout.

LA MALADIE DE MON PERE ET SA MORT - L'ANNONCE DE LA MALADIE

Mon père devait venir me fêter 21 jours plus tard en souvenir de la mort que j'avais frôlée. Entre-temps, il tomba malade. Il avait de la fièvre et le médicament qu'il prenait était un suppositoire au piment, médicament que mon père supportait très bien. A vrai dire, c'était un sort jeté par des médissants jaloux. Beaucoup de gens le haïssaient parce qu'il avait de l'autorité et qu'il était propriétaire de la forêt où l'on cultivait des champs. On le traitait ainsi sans qu'il ait fait du mal à qui que ce soit. Mais, à cette époque, on peut comprendre que les gens puissent être contre lui. Car chaque fois que le Blanc de l'Etat arrivait à Bonguma, mon père prenait les vivres des gens sans demander leur avis. On souhaitait sa mort. J'ai vu et entendu toutes ces plaintes. D'ailleurs j'ai eu à lutter avec des gens à cause de cela. Mais lorsque mon père est devenu malade, il ne fit plus de tels actes. Mais les gens lui gardèrent rancune à cause de ce qui s'était passé auparavant. Partout ils se plaignaient de lui. On souhaitait qu'il meure et laisse ses terres. Finalement, je ne peux pas croire ces racontars, car lui-même disait: "Ne croyez pas à l'efficacité des fétiches, sinon tu provoques ton Dieu". Je n'y crois d'ailleurs pas, car Dieu lui-même n'a jamais dit cela.

Un certain matin, je vis quelqu'un s'approcher de moi d'une mine triste. Je fus inquiet, car c'était quelqu'un de chez nous. Je le saluai tout tremblant et lui demandai des nouvelles du village. Il me répondit: "J'ai de mauvaises nouvelles pour toi. En effet, un arbre est tombé sur ton père, pendant qu'il l'abattait. Cela lui a fracturé le pied et je l'ai quitté sérieusement malade". Comme je commençais à pleurer, il m'en empêcha en disant: "Cesse de pleurer, la maladie de ton père n'est pas bien grave. Si on le soigne, il guérira. Quelqu'un avant lui a subi le même sort, mais présentement il est guéri, alors que nous pensions tous qu'il allait rester infirme".

Depuis ce jour, je perdais le sommeil. Je ne cessais de prier comme on fait en pareilles circonstances. Mais cette fois-ci, Dieu ne m'exhaussa pas. Je priais plus que par le passé, mais Dieu ne tendit pas l'oreille à mes prières. "Que ta volonté soit toujours faite même à mon tour", telle fut ma prière. Et je rendis grâce à Dieu, même s'Il ne m'accorda pas ce que je lui avais demandé. Cela ne fait rien, c'est Lui le maître de la vie. Je sais que moi aussi un jour je mourrai.

XXVIII. DEPART POUR LES OBSEQUES DE MON PERE

C'est un dimanche que j'appris la mort de mon père. J'en fus informé par certaines personnes. Je fus très affecté. Cela fut en moi comme la foudre qui déchire le firmament. Mon corps s'affaiblit avant d'apprendre la nouvelle comme par

télépathie. Je faisais de mauvais rêves. Je ne rêvais que de la mort de mon père. J'en étais tellement troublé que je ne pouvais plus fermer l'œil. C'est Dieu lui-même qui me communiquait cela, Lui qui voit tout partout.

Lorsque j'appris cette nouvelle, je ne pus pas prier à l'église, bien que ce jour-là il y avait une messe solennelle. Mais sortir de l'église pour cela, c'était comme si j'avais désobéi. Après la messe, j'allai en informer la sœur de mon père qui habitait SAB Wangata. Le lendemain, nous prenions place à bord de la pirogue qui remontait chez nous.

Chemin faisant, nous avons été témoins d'événements extraordinaires, dont l'auteur était mon père avec la puissance de Dieu. Une grande tornade vint de l'orient et nous barra la route. Pendant ce temps, un hippopotame s'approcha de la pirogue. Mes compagnons et moi évoquions mon père avec une pensée pieuse pour Dieu. Et tous ces phénomènes néfastes qui avaient failli nous coûter la vie, disparurent. L'hippopotame qui était avide de chair humaine regagna son troupeau et le fendit en deux parts. Il n'y avait plus qu'un cumulus-nimbus sur la voie où nous devions naviguer. Le ciel y était tout bleu.

A notre arrivée, de grandes clameurs montèrent au ciel quand je foulai l'endroit où mon père avait construit sa maison. En pleurant, certaines personnes provoquaient Dieu par leurs propos. La plupart disaient: "Dieu n'a pas d'yeux, car il a découragé son serviteur. Il n'est pas compatissant, car il a créé le vide autour de son jeune serviteur". D'autres personnes abjuraient même leur foi. Ces propos tournaient mon cœur. Seulement, je savais ce que Dieu faisait aux gens de jadis pour affermir leur foi, leur espérance et leur charité.

Le lendemain matin, je me rendis à Bokuma. J'ai oublié de vous dire une autre chose triste. C'est que mon père est mort sans derniers sacrements. Arrivé à Bokuma, le prêtre qui était là, compatit à ma douleur et, bravant sa tristesse, il vint m'accueillir en me consolant. Pour faire disparaître ma tristesse, il me dit: "Mon fils, cesse de pleurer comme un païen. Ton père est mort avec un regard très jovial. C'est la première fois depuis que je suis au Congo que je vois quelqu'un qui ait cette attitude pendant son agonie. Prie Dieu pour qu'il ait pitié de lui et l'amène au ciel où tu veux arriver toi aussi. Par ta prière de fils, Dieu aura pitié de ton père et va le faire sortir du trou des péchés". Après avoir entendu cela, je parlai et me comportai comme Job le jour de son épreuve: "Dieu qui l'a donné, l'a repris; que sa volonté soit louée tous les jours de ma vie". Depuis lors, ma tristesse ne fut plus la même. Et c'est ici que prend fin cette nouvelle, ce récit. Tapez sur vos genoux!⁹⁹

⁹⁹ En lómɔngɔ: *Lokundelaka nk'aongo taum taum taum*, tapez sur les genoux: Formule stéréotype de conclusion d'une narration en publique. 'taum' est un onomatopée non signalé dans *Dict.*

Annexe 1: L'appréciation de Mgr Edward Van Goethem¹⁰⁰

NKUNDO-MONGO MS. NO. 14.

EMI LA FAFI I and my Father' BY JOSEPH ESUKE

NUMBER OF WORDS: 40, 000

CONTENTS: This is the story of the mutual behaviour of father and son. The father is a man of distinct consideration and of no common ascendancy in the community. He marries the daughter of a notorious warrior. Together they go to live at the mission and receive baptism. The wife gives birth to a son. They are living in happiness until the time that the man inherits the harem of his father and leaves the mission, when, his wife refuses to follow him and gets separated from him, and finishes by taking another husband. The man seems to transfer all his love to his son and to care for his preferred concubine only inasmuch as she devotes herself to the child. He works with an inspired zeal at the education and the welfare of his son. The son gets to realise the sincerity and ardour of his father's love, and repays the same with a whole heart. There is the jealousy and the ruses of the mother, there is the perversity of the people, who manage to draw profit from the situation, there is the anxious behaviour of the concubine in order to keep her position with the man. The boy suffers from sickness. He leaves his father temporarily to go to school. It is then the turn of the father to get ill. Then there are several attempts by the father and by the son to re-establish the former regular marriage condition and the constant ill-will of the mother to return to her husband. Finally the death of the father puts an end to the tale.

WRITING: The work is done by the author in type-writing.

ORTHOGRAPHY: The wording is correct but there are many mistakes from pure neglect.

STYLE: His is a captivating way of narrating and the reader wants to get right through the whole tale.

VOCABULARY: The writer disposes of a rich store of words and makes use of them in a purely native way. He makes an easy use of native proverbs.

GENERAL VALUE: It is a genuine work with a considerable psychological background and good local colour. However the writer is too inclined to preach a lesson. But for this the work would be well worth printing.

ED. VAN. GOETHEM, 4th January, 1939.

Annexe 2: L'appréciation du Père Louis Smolders

NKUNDO-MONGO MS. NO 14

'Moi et mon Père

Par Joseph Esuke

NOMBRE DE MOTS: 40,000

RESUME: 28 chapitres, 1) Mes ancêtres. Jeunesse de mon père. Ma mère, 2) Ma naissance 3) Mon père devient polygame et se sépare de ma mère, 4) Lutte entre mon père et ma mère pour ma possession, 5) L'amour de mon père envers moi" Il s'occupe de mon éducation, 6) Bonté de mon père et l'impression qu'elle fait sur moi, 7) Prospérité de mon père. 8) Mon père sacrifie son harem pour reprendre ma mère, Celle-ci le trompe et s'enfuit avec moi, 9) Mon père réussit à me reprendre. Nouvel effort pour faire la paix avec ma mère, 10) Mon père organise une grande fête en mon honneur 11) Nous nous rendons en pirogue à Coquilhatville. Je lui pose des questions: il me parle de Dieu. 12) 13) Sévérité de mon père envers moi,

¹⁰⁰ Dans la reproduction du texte suivant je reprends les caractéristiques typographiques de l'original.

14) 15) Mon père me surveille et je passe ma jeunesse loin des mauvais compagnons, 16) Je vais à la mission où tout le monde est étonné de ma science. 17) Ma grand'mère meurt et mon père me reprend. Il m'apprend à travailler, 18) Retour à la mission et nostalgie. 20) Ma confirmation. Mon père veut traiter avec moi d'égal à égal. 21) Retour au village* J'écris des lettres pour le public. 22) Mon entrée au petit séminaire, 23) Mes efforts pour ramener ma mère auprès de mon père. 24) Maladie de mon père. Il se remet et veut me donner une femme Je refuse, prétextant que je veux d'abord finir mes études. 25) 26) Mon séjour à Coquilhatville" à l'école centrale où je deviens malade à plusieurs reprises et où mon père vient me visiter 27) Mort de mon père. Ma tristesse, 28) retour à mon village. J'apprends la mort chrétienne de mon père.

ECRITURE: Le travail est tapé à la machine.; ORTHOGRAPHE: Correcte.; VOCABULAIRE: Ample.

STYLE: Certaines comparaisons sentent la recherche. Il y a beaucoup de proverbes. Certaines parties sont trop longues.

VALEUR GENERALE: C'est un récit souvent poignant de situation psychologique. Ecrit par un Européen, ce récit serait classé parmi les grands romans. Il s'y mêle un " traité d'éducation" qui fait penser au Télémaque de Fénelon. Ce récit est en même temps une ode à l'amour paternel. Très souvent ces trois données jouant dans un pays encore barbare amènent des situations du plus haut tragique. Il y a comme défauts: des analyses trop longues, des anticipations qui gênent la marche des événements.

PUBLICATION: Succès assuré.

L. SMOLDERS, Le 4 janvier 1939

Cinq actes de soumission en swahili en caractères arabes du Marungu (1884-1885)

Résumé

Dès 1880, les "explorateurs" européens travaillant notamment pour l'Association internationale africaine (AIA) font signer des actes de soumission aux chefs locaux qu'ils rencontrent afin de légitimer ultérieurement leur pouvoir dans la région. Si ces documents étaient généralement rédigés dans des langues européennes, au moins cinq d'entre eux, provenant du Marungu, le furent en swahili noté en caractères arabes. Il s'agit des documents arabo-swahilis du Congo les plus anciens recensés jusqu'ici.

Mots-clés : Marungu; Mpala; Tanganyika; actes de soumission; Storms; Association Internationale Africaine; swahili; écriture arabe; Zanzibarites; hongo

Abstract

Since 1880, the European "explorers" working for the *Association internationale africaine* (AIA) and other societies signed treaties with the local chiefs in order to legitimate their power in the region. Though these documents were normally written in European languages, Swahili written in Arabic alphabet has been used for at least five of them, coming from Marungu. Up to now, they are the oldest known Congolese documents written in Swahili with Arabic alphabet.

Keywords : Marungu; Mpala; Tanganyika; submission treaties; Storms; Association Internationale Africaine; Swahili; Arabic alphabet; Zanzibaris; hongo

1. Introduction

Contrairement à une idée encore largement répandue, l'écriture était en usage au Congo avant l'arrivée des Européens. En effet, les caractères arabes étaient utilisés, dans certaines régions, pour noter tant l'arabe que le swahili, essentiellement dans l'est et le nord du pays. La plupart des documents rédigés dans ces deux langues – contrats, lettres commerciales, livres religieux... – qui sont parvenus jusqu'à nous ont été rédigés entre 1890 et la première décennie du 20^{ème} siècle, période durant laquelle ils ont été reçus ou interceptés par des représentants de l'EIC. Ces derniers les ont tantôt envoyés à Bruxelles, tantôt conservés dans leurs archives personnelles, avant de les léguer à divers musées belges. Mais il faut bien sûr imaginer que des documents de ce type circulaient déjà dans le pays bien avant, en l'occurrence depuis l'arrivée des commerçants omanais et swahilis en Afrique Centrale.

Les documents datés les plus anciens connus jusqu'ici sont des actes en swahili rédigés au tournant des années 1884-1885, officialisant la soumission de cinq chefs (*watemi*) du Marungu à l'Association Internationale Africaine (AIA), représentée par Emile Storms.

2. Le Marungu

Le Marungu est un haut plateau traversé par la Lufuko et situé au sud-ouest du Lac Tanganyika, en face de Karema, au sud de l'Uguha et au nord-est du lac Moero. Dans les années 1880, selon Reichard, ses vallées étaient extrêmement fertiles – ses habitants y cultivaient notamment du maïs – et ses nombreux cours d'eau étaient bordés d'une végétation tropicale luxuriante, tandis que les sommets de ses montagnes étaient couverts de vastes étendues de forêt vierge.¹

L'essentiel des habitants était probablement composé de Rungu, même si d'autres populations étaient présentes, qu'elles y soient installées ou de passage. Ainsi, le village de Chanza était habité par des Rungu et des Bemba, celui de Manda par des Rungu et des Holoholo.² La population

¹ P. Reichard, 'Aux sources du Congo. Le Marungu', *Mouvement Géographique*, III (1886), 57.

² Papiers Storms, Archives historiques du Musée Royal de l'Afrique Centrale (MRAC), Tervuren, I, 7.

locale était divisée en chefferies – dirigées par des *watemi*, sg. *mtemi* – comptant chacune plusieurs dizaines de villages, tandis que chaque village était sous l'autorité d'un *nyampara*.³

En outre, des Nyamwezi, venus à la recherche d'ivoire et d'esclaves, s'étaient installés dans les montagnes environnantes, et faisaient même payer un tribut à la population locale⁴, tandis que des populations swahilophones – Omanais et Swahilis, Ngwana – visitaient régulièrement la région (voir plus bas). Plusieurs chefs locaux eux-mêmes étaient étrangers, comme Lusinga.⁵ Hormis les Nyamwezi et les Ngwana, nouveaux venus dans la région, la population autochtone est décrite par Storms et les autres sources européennes comme animiste.

3. Les acteurs de ces traités

3.1. Les acteurs européens

Les cinq traités dont il est question ont été signés en faveur de l'AIA, représentée par le Belge Emile Storms, tantôt en présence de Paul Reichard, tantôt en présence du Père Moinet. Emile Storms (1846-1918) s'engagea dans la carrière militaire dès 1861. Il offrit ses services à l'AIA dès 1882, et quitta l'Europe pour l'Afrique en avril de la même année, chargé de la quatrième expédition de l'AIA, destinée à relier Bagamoyo à Karema, où il devait remplacer le capitaine Raemaekers. L'objectif de Storms était de créer une ligne de stations de Karema à Nyangwe pour contrer les Arabes, mais ce plan était tenu secret pour ne pas fâcher le sultan de Zanzibar. Storms partit de Zanzibar avec 125 hommes. A partir du mois de mai 1883, il explora le Marungu, sur la côte occidentale du Lac Tanganyika, accompagné de Reichard. Le 4 mai 1883, Storms fonda la station de Mpala, au bord du Lac Tanganyika – Mpala étant un chef local qui entretenait rapidement de bons rapports avec Storms. Il entra également en contact avec Lusinga, un chef puissant et redouté. En 1884, le chef Lusinga attaqua un allié africain de Storms. En représailles, Storms et Reichard organisèrent une expédition punitive, menée le 4 décembre 1884. Storms précise dans ses

³ E. Storms, *Le Tanganyika. Quelques particularités sur les moeurs africaines* (Bruxelles, 1886), 57.

⁴ M. P. Vanneste, 'Moinet', *Biographie coloniale belge*, IV (Bruxelles, 1955) 616.

⁵ Papiers Storms, I, 1.

notes que " Lusinga est tué et sa tête [lui] est apportée ". C'est à la suite de cet événement que plusieurs chefs locaux du Marungu, dont Kansawara – qui comptait s'emparer du territoire de Lusinga – Uondo et Manda, vinrent se soumettre à l'AIA. Le 19 mai 1885, la station de Mpala fut incendiée par des insurgés liés au chef Kansawara. Le 6 juin 1885, Storms reçut l'ordre de remettre les stations de Mpala et de Karema aux missionnaires. Il retourna un temps en Afrique en 1888, chargé de la direction technique de l'expédition antiesclavagiste belge au Tanganyika. En Belgique, il présenta des conférences et rédigea deux ouvrages à propos de son expérience africaine : *L'ethnographie de la partie orientale de l'Afrique Equatoriale*, Bruxelles, 1886 (avec V. Jacques) ; *Le Tanganyika. Quelques particularités sur les mœurs africaines*, Bruxelles, 1886, ainsi que de divers articles dans des revues telles que le *Mouvement géographique* ou le *Mouvement antiesclavagiste*.⁶

Le Père Isaac Moinet (1849-908) était un missionnaire d'origine française, présent en Afrique Centrale dès 1879. Il s'occupa d'abord de la mission de Rumonge (Burundi), avant d'être envoyé en 1882 sur la côte occidentale du Lac Tanganyika, où il fonda les missions de Kibanga et de Mkapakwa. Le 6 septembre 1884, il fut accueilli à la station de Mpala par Storms. Il fut témoin de la signature des actes de soumission des chefs Chanza et Zongwe – preuve d'une collaboration occasionnelle entre l'AIA et les Pères Blancs d'Afrique – et établit un poste de mission chez le premier. Il continua son œuvre missionnaire dans la région jusqu'à sa mort à Kirando, en 1893.⁷

L'Allemand Paul Reichard (1854-1938), naturaliste et explorateur, faisait partie du comité allemand de l'AIA. Il arriva en Afrique en 1880, et fut accueilli à Karema, accompagné de son compatriote Richard Böhm, par Storms, qui amena une première fois Reichard à Mpala en juin 1883. En septembre de la même année, Reichard et Böhm se rendirent au Katanga, visitant Bunkeya, la capitale du roi Msiri. Böhm mourut au Katanga, et Reichard revint seul à Mpala en novembre 1884. C'est à ce moment qu'il assista Storms – servant notamment de témoin lors de la signature de trois des traités dont il est question ici – avant de retourner en Europe. Il écrivit

⁶ M. Coosemans, 'Storms', *Biographie coloniale belge*, I (Bruxelles, 1948), 89 sq ; N. R. Bennett, 'Captain Storms in Tanganyika, 1882-1885', *Tanganyika Notes and Records*, 54 (1960) : 51-63.

⁷ M. Coosemans, 'Moinet', *Biographie coloniale belge*, III (Bruxelles, 1952), 637 sq ; Vanneste, 'Moinet', 606 sq.

plusieurs articles et une monographie sur son séjour en Afrique Centrale, dont certains concernent le Marungu.⁸

3.2. Les acteurs africains

Plusieurs chefs locaux du Marungu signèrent des actes de soumission avec l'AIA, toujours représentée par Storms. Ce fut le cas de Kansawara, Uondo, Manda, Chanza et Zongwe – qui signèrent ces documents – mais aussi d'autres chefs, qui signèrent des documents similaires en français ou payèrent un tribut, comme Mpala, Chatat, Lusinga, Kaomba ou Kassabala. Parmi tous ces chefs, Mpala fut le premier à accepter l'autorité de l'AIA. Par ailleurs, c'est à proximité du village de Mpala que Storms construisit sa station. Le chef en question entretenait de très bons rapports avec Storms, pour lequel il jouera d'ailleurs souvent le rôle d'intermédiaire lors de la rencontre avec d'autres chefs locaux.⁹

A côté de ces chefs, il faut signaler la présence lors de la signature des documents en question de plusieurs nyampara¹⁰ zanzibarites et peut-être nyamwezi : Hamisi, Saidi, Sadala, Ramazani et Kombo, les deux derniers étant attachés respectivement à Storms et à Reichard.

4. Les documents

Les actes de soumission des chefs Kansawara, Uondo, Manda, Chanza et Zongwe ont été rédigés respectivement le 15 décembre 1884, le 1^{er} janvier et le 8 janvier 1885, le 3 et le 6 février 1885.

Les archives africaines (AA), abritées aujourd'hui par le Ministère belge des affaires étrangères, du commerce extérieur et de la coopération internationale, ont conservé deux versions de chacun de ces actes : une version swahilie en caractères arabes et une version française.¹¹

⁸ Par exemple P. Reichard, 'Reise von Karema nach Kapampa und durch Marungu nach Mpala', *Mitt. Afrikanischen Gesellschaft Deutschland*, 4 (1884), 159-169 ; P. Reichard, *Deutsch-Afrika. Das Land und seine Bewohner* (Leipzig, 1892).

⁹ E. Storms, *Le Tanganyika*, 20.

¹⁰ Dans le cas des troupes au service des Européens, les *nyampara* étaient les officiers africains.

¹¹ AI 1377 (conventions avec les chefs indigènes), in Archives Africaines, Fonds Affaires Indigènes (A.A.-A.I.), Ministère des Affaires étrangères, Bruxelles. Voir C. Denuit-Somerhausen, 'Les traités de Stanley et de ses collaborateurs avec les chefs africains, 1880-1885', *Le centenaire de l'Etat Indépendant du Congo. Recueil d'études* (Bruxelles, 1988), 77-

Par ailleurs, les archives historiques du Musée Royal d'Afrique Centrale (MRAC), à Tervuren, abritent également deux versions swahilies des trois premiers actes : les documents originaux sont conservés dans la farde VI, n° 23 des papiers Storms, tandis que la farde regroupant les " documents arabes "¹² contient les duplicata de chacune de ces lettres, calqués sur les originaux.

Storms lui-même donne dans ses notes une transcription en caractères latins des trois textes.¹³ Une version dactylographiée du journal de la station de Mpala¹⁴ reprend la transcription en caractères latins de ces textes accompagnés d'une traduction en français – qui correspond aux versions françaises conservées aux AA. Storms lui-même précise que " la traduction littérale (sic) n'est pas possible " et qu'il donne plutôt " le sens de ces documents ". Une dernière transcription en caractères latins doublée d'une traduction, plus tardive, apparemment réalisée par le Père Dagorn, Professeur à l'Institut Pontifical Supérieur des Sciences Orientales à Tunis, figure dans la farde VI, n° 23.¹⁵

La multiplicité de ces versions s'explique aisément par la nécessité de produire plusieurs documents : au minimum, un pour le représentant de l'AIA au Congo, un autre pour le siège de l'AIA en Europe et probablement un pour le chef signataire. Storms ayant légué ses documents aux archives du Musée de Tervuren, les traités qu'il avait conservés y ont abouti, ainsi que les versions calquées qu'il avait probablement réalisées au Congo comme duplicata, tandis que les AA abritent les versions destinées à l'AIA.

146. L'auteur traite des cinq traités en question, mais en mentionnant uniquement leur version française.

¹² Cette farde reprend la plus grande partie des documents rédigés en caractères arabes – qu'il s'agisse de textes en langue arabe ou en swahili – autrefois disséminés à travers plusieurs fonds de documents.

¹³ Papiers Storms, IV, 1.

¹⁴ E. Storms, *Journal de la station de Mpala, fondée le 4 mai 1883 par le lieutenant Storms, 4 mai 1883 – 25 octobre 1884* (document dactylographié, inclus dans les Papiers Storms).

¹⁵ Denuit-Somerhausen (1988 : 77 sq) ne cite que les versions françaises de ces documents, conservées dans les « archives africaines » du Ministère belge des Affaires étrangères. Il n'avait apparemment pas connaissance des documents se trouvant dans les archives historiques du Musée de Tervuren, car il ne cite ni l'existence des textes en swahili, ni les traités conclus avec Kaomba et Kassabala.

4.1. Les documents AA (Archives africaines)

Le dossier AI 1377 des Archives Africaines contient 10 bifolios (sur le même papier européen quadrillé, avec en-tête de l'AIA, un bifolio pour chaque langue), reliés par une cordelette :

- l'acte de soumission de Chanza, version française et arabo-swahili
- l'acte de soumission de Zongwe, version française et arabo-swahili
- l'acte de soumission de Manda, version française et arabo-swahili
- l'acte de soumission de Uondo, version française et arabo-swahili
- l'acte de soumission de Kansawara, version française et arabo-swahili

Les deux premiers documents swahilis et français semblent être des versions bilingues des actes, car ils portent les signatures de tous les intéressés, alors que les versions françaises des trois derniers documents sont des traductions, comme cela est précisé dans le texte même.

Voici, dans l'ordre chronologique, le texte swahili (accompagné de notre traduction) et le texte français officiel de chacun des traités :

4.1.1. Kansawara

Version swahilie :

Tarehe 28 mfunguo sita 1302

Bwana Storms aliyetengeneza maneno ya asusiyasiun afrika na wanyampara wa mtemi Kansawara aliyewamtuma Kansawara kwa sababu hakuwezi kuja nafsi yake akafanya mashauri yeye na watemi wake. Wamefanya shauri katika nchi. Mtemi Kansawara amekusanya watu wake wakafanya mashauri pamoja na watemi wake. Amesema : baada ameshindwa Lusinga na kifa chake tufanyiza maneno tupata kutengeneza nchi walipo kwisha mashauri yao amesema mtemi Kansawara na watu wake na watemi wake wameanguka katika imara ya wazungu waliyuko kwa Mpala na nguvu zao kwa wazungu hatima yake mtemi Kansawara akatoa mahongo. [rature] kuhonga wazungu wapata kujua kweli [rature] yuko katika imara yao kama desturi ya nchi zote. Katika shauri hii shahidi bwana Reichard mkubwa wa safari dachi

[en allemand :] Paul Reichard, chef der Deutschen Expedition

[les six suivants surmontés d'une croix :] Sa'dallah ; Sa'd ; Mwenye Khamis ; Mwenye Kombo ; Ramazani. Hao wanyampara ndiye mashahidi wa maneno haya ; Mtemi Mpara, ndiye mkilamani katika bwana Storms na wanyampara wa mtemi Kansawara

Notre traduction :

En date du 28^e jour du sixième mois [calendrier swahili] de l'an 1302

[Entre] Monsieur Storms, qui a parlé au nom de l'Association Africaine, et les nyampara du chef Kansawara, qui ont été envoyés par Kansawara parce qu'il n'a pu venir lui-même, après qu'il a tenu conseil avec ses chefs sur leur propre territoire. Le chef Kansawara a rassemblé ses hommes et a tenu conseil avec ses chefs. Il a déclaré : après la défaite et la mort de Lusinga, tenons un conseil pour arranger la situation du pays. Après avoir terminé leurs délibérations, il a déclaré que le chef Kansawara, ses hommes et ses chefs sont désormais sous l'autorité des Européens qui sont à Mpala et qu'ils cèdent leur pouvoir aux Européens. Enfin, le chef Kansawara a payé le hongo.¹⁶ Le fait de payer le hongo aux Européens leur prouve que le chef est vraiment sous leur autorité, conformément à la coutume de ce pays. Monsieur Reichard, chef de l'expédition allemande, a été le témoin de ce conseil.

Paul Reichard, chef der Deutschen Expedition ;
Sa'dallah ; Sa'd ; Mwenye Khamisi ; Mwenye Kombo ; Ramazani, ces nyampara étant les témoins de ces discussions ; le chef Mpala, qui était l'interprète entre Monsieur Storms et les nyampara du chef Kansawara.

Version française officielle :

Le 28^e du 5^e mois de la lune, le 15 décembre 1884

Copie du procès verbal par lequel le Roi Kansawara cède ses pouvoirs à l'association

¹⁶ Le terme *hongo* signifie ici « tribut », mais c'est aussi le terme appliqué au droit de passage payé par les caravanes, qui représentait apparemment une source de revenu importante pour les chefs locaux. Voir V. Jacques, E. Storms, *L'ethnographie de la partie orientale de l'Afrique Equatoriale* (Bruxelles, 1886), 61.

Traduction

Moi soussigné Paul Reichard commandant de l'expédition allemande de l'association internationale africaine déclare avoir assisté à l'entrevue qui a eu lieu entre Monsieur Storms agissant au nom de l'AIA d'une part et une ambassade envoyée par le roi Kansawara agissant au nom de ce souverain d'autre part.

Le roi Kansawara fait savoir qu'après la défaite et la mort de Lusinga il a réuni tous ses chefs pour savoir la suite qu'ils avaient à tenir vis-à-vis du vainqueur de Lusinga, qu'après délibération il a été décidé que : le roi Kansawara et tous les siens reconnaissaient l'autorité de l'Européen en résidence à Mpala et qu'ils remettaient entre ses mains plein pouvoir sur toute l'étendue de leurs contrées. Le roi Kansawara a confirmé cette déclaration en payant hongo. Cette façon de procéder est conforme aux us et coutumes de la contrée en pareille circonstance.

Paul Reichard

Chef der Deutschen Expedition

(s) Ramasani ; (s) Munié Kombo ; (s) Munié Gamise; (s) Sadi ; (s) Sadala, tous wanyamparas témoins

(s) Mpala

le roi Mpala vassal du roi Kansawara servant d'interprète à l'ambassade de son suzerain

NB : les principaux centres des états de Kansawara sont : [suivent les noms de 83 localités, dont Mpala, Mriro, Manda]

Le commandant de la 4^e expédition [signature de Storms]

4.1.2. Uondo

Version swahilie :

Tarehe 13 mfunguo sita 1302

sultani ndiye mtemi Uondo alituma wanyampara wake, majina yao moja Mwana Mtu na moja Kiwe na moja Maniengo, watu watatu hao ndio wanyampara wa mtemi Uondo. Aliwatuma kwa bwana Storms wakili wa

" Susiyasiwan Afrika " ameleta mahongo, alikuwa mtu wake katika imara yake na jamii ya milki yake katika imara ya bwana Storms. Na katika shauri hii yuko shahidi Paul Reichard, mkubwa wa safari Dachi.

[en allemand :] Paul Reichard, chef der Deutschen Expedition
[les sept suivants surmontés d'une croix :] Maniengo, Kiwe, Mwana Mtu, hao watu wa Mtemi Uondo ; Mwenye Khamis, Mwenye Kombo, Ramazani, hao wanyampara ndiye mashahidi wa maneno haya ; Mtemi Mpara ndiye mkalimani katika watu wa Uondo na bwana storms

Notre traduction :

En date du 13^e jour du sixième mois de l'an 1302
Le chef nommé Uondo a envoyé ses nyampara, répondant aux noms de Mwana Mtu, Kiwe et Maniengo, ces trois hommes étant les nyampara du chef Uondo. Il les a envoyés chez Monsieur Storms, représentant de l'" Association africaine ", afin qu'ils lui apportent le hongo. Le chef est devenu son homme, il est désormais sous son autorité et l'ensemble de sa chefferie est désormais sous l'autorité de Monsieur Storms. Paul Reichard, chef de l'expédition allemande, a été le témoin de ce conseil.

Paul Reichard, chef der Deutschen Expedition
Maniengo, Kiwe, Mwana Mtu, ceux-ci étant les hommes d'Uondo ; Mwenye Khamis, Mwenye Kombo, Ramazani, ceux-ci étant les nyampara qui ont été les témoins de ces discussions ; le chef Mpara, qui a servi d'interprète entre les hommes d'Uondo et Monsieur Storms

Version française officielle :

Le 13^e du 6^e mois de la lune, le 1^{er} janvier 1885
Copie du procès verbal par lequel le roi Ouondo cède ses pouvoirs à l'association
Traduction

Les nommés Mana Mtu Kivé et le prince Maniengo, ambassadeurs du roi Ouondo et chargés de pleins pouvoirs apportent au nom de leur souverain le hongo aux agents de l'association internationale établis à Mpala. Agissant au nom de leur maître, ils remettent entre les mains des Européens précités le

pouvoir souverain sur tous les états de Ouondo. Le paiement du hongo est la confirmation de cette déclaration. Cette manière d'agir est conforme à l'usage établi dans la contrée en pareille matière.

Monsieur Paul Reichard commandant de l'expédition allemande de l'association internationale africaine, déclare avoir assisté à la séance et reconnaît l'exactitude de ce qui précède.

Paul Reichard, Chef der Deutschen Expedition

(s) Mpala, le roi Mpala servant d'interprète à l'ambassade du roi Ouondo ;

(s) Mana Mtu, (s) Kiwe, (s) Manienga, ambassadeurs ;

(s) Ramasani, (s) Munié Kombo, (s) Munié Gamise, wanyamparas

Verso :

NB les principaux centres des états de Ouondo sont : [suivent les noms de 13 localités]

Le commandant de la 4^e expédition [signature de Storms]

4.1.3. Manda

Version swahilie :

[au crayon :] Manda

[en-tête de l'AIA]

Tarehe mwezi 20 mfunguo sita 1302

Mtemi Manda alituma mwana wa alimzaa mwenyewe kwa bwana Storms kumletea mahongo kwa nchi ya Mrumbi, nchi ya bwana Storms, wakili wa Asusawini Afrika, yeye [rajouté au-dessus : *as-sultān*, en arabe] Manda ameanguka kwa imara ya bwana Storms yeye na jamii ya wali katika milki yake na kitu alichotoa mahongo ni alama ya kuwa ni mtu wake asiwasiyasiwun na katika shauri hii yuko mtu bwana Paul Reichard, mtu wa dachi kama ndiye shahid na mwenyewe yote amesikia

[en allemand :] Paul Reichard, chef der Deutschen Expedition

[les six suivants surmontés d'une croix :] Mrori, Manda, hao watu wa Manda ; Mwenye Khamisi, Mwenye Kombo, Ramazani, hao wanyampara ndiye mashahidi wa maneno haya

As-sultan Mpala ndiye mkalimani bwana Storms na watu wa sultani Manda

Notre traduction :

En date du 20^e jour du sixième mois de l'an 1302

Le chef Manda a envoyé son propre fils auprès de Monsieur Storms afin de lui apporter le hongo sur les terres de Mrumbi, territoire de Monsieur Storms, représentant de l'" Association Africaine ". Le chef Manda est soumis à l'autorité de monsieur Storms, lui et l'ensemble des chefs de son pays. Et ce qu'il a apporté comme hongo est la preuve qu'il est devenu un homme de l'association [?]. Monsieur Paul Reichard, l'homme des Allemands, a assisté à cet accord, il a servi de témoin et a tout entendu.

Paul Reichard, chef der Deutschen Expedition
Mrori et Manda [fils], qui sont les hommes de Manda ; Mwenye Khamis, Mwenye Kombo, Ramazani, ceux-ci étant les nyampara qui ont été témoins de cet accord ; le chef Mpala qui fut l'interprète entre Monsieur Storms et les hommes du chef Manda

Version française officielle :

Le 20^e jour du 6^e mois de la lune, le 8 janvier 1885
Copie du procès verbal par lequel le roi Manda cède sa souveraineté à l'association
Traduction

Le prince Manda, chef d'une ambassade et chargé de pleins pouvoirs, est envoyé par le roi Manda, pour payer hongo aux agents de l'association établis à Mpala. Agissant au nom du roi Manda il remet entre les mains des Européens précités le pouvoir souverain sur tous les états de Manda. Le paiement du hongo est la confirmation de cette déclaration. Cette manière d'agir est conforme à l'usage établi dans la contrée en pareille matière. Monsieur Paul Reichard commandant de l'expédition allemande déclare avoir assisté à la séance et reconnaît l'exactitude de ce qui précède.

Paul Reichard
Chef der Deutschen Expedition

(s) Manda chef d'ambassade, (s) Mrori ambassadeur, (s) Ramasani, (s) Muinie Combo, (s) Muinie Gamisi, (s) Mpala, le roi Mpala servant d'interprète à l'ambassade

Au verso :

Les contrées principales du roi Manda sont : [suivent les noms de 71 localités]

Le commandant de la 4^e expédition [signature de Storms]

4.1.4. Chanza

Version swahilie :

Tarehe 16 mfunuo saba 1302

Mtemi Shanza alikuja mwenyewe kwa bwana Storms, wakili siwusiyasiyun Afrika. Alikuwa angukia katika imara ya bwana Storms. Mtemi Shanza akatoa mahongo. Kuhonga wapata kujua kuweli yuko katika imara ya Susiyasiwun, na katika shauri walikuwamo mashahidi mkubwa wa mapadiri walikaa kuwa Shanza jina lake Muwana.

(s) Moinet [en c. latins]

[signent par une croix :] Mtemi Shanza, Kasewa, hao watu wa Shanza ; Moya, nyampara Juma

Notre traduction :

En date du 16e jour du septième mois de l'an 1302

Le chef Shanza est venu lui-même chez Monsieur Storms, représentant de l'" Association Africaine ". Il est tombé sous l'autorité de Monsieur Storms. Le chef Shanza a payé le hongo. Payer le hongo signifie qu'il est réellement sous l'autorité de l'" Association". Le chef des pères qui résident chez Shanza, dont le nom est " Moinet ", fut le témoin de ces discussions.

Moinet ; chef Shanza, Kasewa, ceux-ci étant les hommes de Shanza ; Moya et le nyanpara Juma

Version française officielle :

Le 16^e jour du 7^e mois de la lune, le 3 février 1885
Copie du procès verbal par lequel le Roi Tchanza cède sa souveraineté à l'association

Le chef Chanza se reconnaît par la présente déclaration le vassal de l'AIA. Le chef Chanza a confirmé cette déclaration en payant hongo. Cette façon de procéder est conforme à l'usage établi dans la contrée en pareille matière. Monsieur le RP Moinet de la mission d'Alger au Tanganika déclare avoir assisté à cette cérémonie.

[signature de] S. Moinet
[signent par une croix :] Le roi Chanza, Kasewa, Moja, Djouma

Au verso :
Les principales localités de Chanza sont : [7 localités]
Le commandant de la 4^e expédition [signature de Storms]

4.1.5. Zongwe

Version swahilie :

Tarehe 28 mfunuo saba 1302
Mtemi Zongwe alifanya mashauri yaye na watu wake alikupeleka mahongo kwa bwana Storms, apata kwa mtu wa asusiyasiwun akamtuma mwana wae Ngombe Saze ya kuangukia katika imara ya wazungu

[les deux premiers signent d'une croix :] Ngombe Saze, Kinya Mriro, hao watu wa mtemi Zongwe ; Rashid

Notre traduction :

En date du 28^e jour du septième mois de l'an 1302,

Le chef Zongwe a tenu conseil avec ses hommes, ensuite il a apporté le hongo à Monsieur Storms, en tant que responsable de " l'Association ". Il lui a envoyé son fils Ngombe Saze, afin de se soumettre aux Européens.

Ngombe Saze, Kinya Mriro, ceux-ci étant les hommes du chef Zongwe ;
Rashid

Version française officielle :

le 6 février 1885, le 18^e jour du 7^e mois de la lune
Association Internationale Africaine
Procès verbal par lequel le Roi Zongwe cède sa souveraineté à l'association

Le prince Gombesazé chef d'une ambassade envoyée par le roi Zongwé, apporte au nom de son souverain hongo aux agents de l'Association internationale établis à Mpala. Agissant au nom de son maître, il remet entre les mains des Européens précités le pouvoir souverain sur tous les états de Zongwé. Le paiement du hongo est la confirmation de la précédente soumission. Cette manière d'agir est conforme à l'usage établi dans la contrée en pareille circonstance.

[signent par une croix :]

Le prince Gombesazé chef d'ambassade ; Kinia Mriro ambassadeur ; [signe en arabe :] Rachid chef de ma caravane

Au verso :

Les principaux villages de Zongwe sont [suivent les noms de 50 localités]
Le commandant de la 4^e expédition [signature de Storms]

4.2. Les documents MRAC

Les trois documents originaux ont été rédigés à l'encre mauve sur du papier européen quadrillé, portant l'entête de l'AIA en toutes lettres, dans le coin supérieur gauche. Tous ont été endommagés par le feu sur les côtés inférieur, supérieur et droit – manifestement lors de l'incendie de la station du 19 mai 1885, causé par une attaque des hommes de Kansawara¹⁷ – tandis que le texte du premier est partiellement illisible suite au résidu laissé par un autre document. Les copies sur papier translucide ont vraisemblablement été

¹⁷ R. Heremans, *Les établissements de l'Association Internationale Africaine au Lac Tanganika et les Pères Blancs : Mpala et Karéma, 1877-1885* (Tervuren, 1966), 64.

effectuées par quelqu'un ne maîtrisant pas l'écriture arabe, en calquant simplement les originaux.

4.2.1. Kansawara

[--]i ishrina tano mfungu

bwana Storms aliyetengeneza shauri ya Asasiyasiyu antanishan afrika na wanyampara ya mtemi Kansawara waliyotumwa na Kansawara kwa sababu hakuweza kuja nafsi yake wamefanyiza shauri katika nchi mtemi Kansawa[ra ame]kusanya watu wake na amefanyiza shauri nao pamoja na wate[mi wake] amesema baada ameshindwa Lusinga na kifu chake tufanyize maneno tupate kut[enge]neza nchi, walipokwisha mashauri yao amesema mtemi Kan[sawa]ra na watu wa[ke] wote na watemi wake wameangukia katika imara ya wazungu waliwako kwa Mpara na [rature] nguvu zao kwa wazungu. Hatima yake mtemi Kansawara ametuma mahongo, kuhonga wazungu wapate kujua kama ni kweli amekusudia kuwa katika imara yao kama desturi ya nchi zetu katika shauri hii nalikuwamo mimi Paul Reichard bwana mkubwa ya safari ya dachi kama shahidi na maneno yote nimesikia

[Signatures :]¹⁸

[*en allemand :*] Paul Reichard, Chef der deutschen Expedition ;
Hamisi, Mwenye Kombo, Said, Sadala, Ramazani, [Mpala]

Notre traduction :

Le vingt [-huit] du 5^e mois,

" Monsieur Storms, qui représente l'Association Internationale Africaine, et les émissaires du roi Kansawara, qui ont été envoyés par celui-ci parce qu'il ne pouvait pas venir lui-même, ont tenu conseil sur son territoire. Kansawara a rassemblé ses hommes et a tenu conseil avec leurs chefs. Il a déclaré qu'après la défaite et la mort de Lusinga, il fallait tenir un conseil pour

¹⁸ Seules les signatures de Reichard et de Ramazani reprennent leurs noms en toutes lettres, les autres étant de simples paraphes.

décider de l'avenir du pays. Lorsqu'ils ont fini leur conseil, il a dit que le roi Kansawara, ses hommes et ses chefs acceptaient l'autorité des Blancs qui se trouvent à Mpala et que leur force appartenait désormais aux Blancs. Enfin le chef Kansawara a envoyé son tribut aux Blancs pour qu'ils sachent qu'il considère réellement être sous leur autorité, conformément aux coutumes du pays. Moi, Paul Reichard, responsable de l'expédition allemande, j'ai assisté à toute la discussion en tant que témoin. "¹⁹

4.2.2. Uondo

[--]shara sita mfungo

Mtemi Uondo ametuma wanyampara wake Mwana Mtu na Kiwi Minga kupelea hongo kwa bwana Storms, aliyetengeneza maneno ya asusiyasiu intanishan afrika, baada amewatuma kusema yeye Uondo ameanguka katika imara ya muzungu na nchi yake. Imekuwa ya muzungu tena na hongo ni alama ya kuangukia katika shauri hii. nilikuwamo mimi Paul Reichard, bwana mkubwa wa safari ya Dachi kama shahid[i] na maneno yote nimesikia.

Notre traduction:

" Le [treize] du sixième mois lunaire,

Le chef Uondo a envoyé ses nyampara Mwana Mtu, Kiwe et Minga apporter le hongo à Monsieur Storms, qui représente l'Association Internationale Africaine, ensuite il les a envoyés pour dire que lui, Uondo, s'est soumis au pouvoir de l'Européen et que son pays appartient désormais à l'Européen. En outre, ce hongo est le symbole de sa soumission. Moi, Paul Reichard, responsable de l'expédition allemande, j'ai assisté à toute la discussion en tant que témoin. "

¹⁹ La traduction dactylographiée se trouvant dans les papiers Storms (VI, 22) mentionne deux fois le nom du roi Léopold : « après la défaite de Rusinga et sa mort discutons pour pouvoir arranger le pays de Leopold (II). A la fin de leur conseil le chef Kansawara a dit de même que (ses) hommes et ses chefs sont soumis à l'allégeance des européens de Léopold... ». Le traducteur a manifestement mal lu les verbes *walipokwisha* et *walipokuwa*.

[Signatures :]

[en allemand :] Paul Reichard, Chef der deutschen Expedition

Mtemi Mpala, Myinga, Kiwe, Mwana Mtu, Mwenye Hamisi, Minye
Kaombo, Ramazani

4.2.3. Manda

Mtemi Manda ametuma mtoto wake Manda, aliyemzaa mnyewe, kupelea hongo bwana Storms, aliyetengeneza maneno ya Asusasiwu intanishan afrikana. Baada amewatuma kusema yeye Mtemi Manda ameanguka katika imara ya mzungu na nchi yake imekuwa ya mzungu tena, na hongo yao ni alama ya kuangukia katika shauri hii. Nilikuwamo mimi Paul Reichard bwana mkubwa ya safari ya wadachi kama shahid[i] na maneno ya[o] wote nimesikia.

Notre traduction:

" Le chef Manda a envoyé son propre fils Manda pour apporter le hongo à Monsieur Storms, qui représente l'Association Internationale Africaine. Ensuite, il les a envoyés dire que lui, le chef Manda, s'est soumis au pouvoir du Blanc et que son pays appartient désormais au Blanc. En outre, ce hongo est le symbole de sa soumission. Moi, Paul Reichard, responsable de l'expédition allemande, j'ai assisté à toute la discussion en tant que témoin. "

Nous l'avons dit plus haut, il existe également une copie de chacun de ces trois textes, calquée directement des originaux, le texte est donc identique.

5. Les actes de soumission

De manière générale, les Européens travaillant pour le compte de l'AIA et des autres associations liées à l'exploration du Congo faisaient signer des actes de soumission aux chefs locaux, afin de légitimer ultérieurement leur pouvoir par rapport à la population locale, mais aussi par rapport aux autres puissances coloniales. Des centaines de documents de ce genre ont été signés, nombre d'entre eux sont aujourd'hui conservés aux Archives africaines²⁰. Ces documents semblaient surtout avoir de la valeur pour les

²⁰ Archives Africaines, Ministère des Affaires étrangères, Bruxelles, AA – AI 1377.

Européens, les chefs locaux ayant généralement d'autres coutumes pour fonder le pouvoir d'un chef. D'ailleurs, Pont-Jest résume ainsi la valeur respective de ces documents : " ces lettres de soumission de ces petits tyrans africains, auxquels on lit quatre longues pages, dont le plus souvent ils ne comprennent pas un mot, et qu'ils approuvent d'une croix afin d'avoir la paix et des présents, ne sont sérieuses que pour les puissances européennes, en cas de contestations de territoires. Quant au souverain noir qui les signe, il ne s'en inquiète pas un seul instant ".²¹

Denuit-Somerhausen distingue trois phases dans les traités entre les représentants du roi Léopold II et les chefs africains : de 1880 à 1882, on négocie la cession de terrains, de paire avec des privilèges d'exploitation exclusifs. Dans le courant de l'année 1882, les traités mettent les chefs africains sous la suzeraineté du Comité traitant. Puis, à partir de la fin de la même année, les traités impliquent de la part de leurs signataires africains une cession de souveraineté.²²

Les documents analysés ici correspondent chronologiquement à la troisième phase. Toutefois, ils se distinguent des autres traités de cette époque à divers égards : ils ne suivent pas le même canevas et ils ne mentionnent aucune contrepartie matérielle donnée au chef – au contraire, c'est ce dernier qui paie un tribut.²³ Enfin, alors que la totalité des traités conservés ont été rédigés en français ou en anglais, plus rarement en allemand, ceux-ci furent écrits en swahili transcrit en caractères arabes.²⁴

En outre, la signature de ces documents a apparemment été accompagnée de cérémonies plus complexes. A titre d'exemple, le Capitaine Storms décrit dans les détails la soumission de Mpala à l'AIA, en avril 1883, quelques jours après leur première rencontre : " Mpala et ses collègues venaient me faire part de leur décision. Des nattes furent jetées à terre pour laisser asseoir les chefs. Derrière eux se tenaient de nombreuses escortes, armées, de lances, d'arcs et de flèches empoisonnées. Seul Mpala, en sa qualité de sultan de la contrée, prit place sur un escabeau. Ainsi l'exige le cérémonial usité dans ces circonstances. En outre, d'après le même

²¹ R. de Pont-Jest, 'L'expédition du Katanga d'après les notes de voyage du marquis C. de Bonchamps', *Le Tour du Monde*, 1711 (Paris, 1893), 265.

²² J. Stengers, 'Léopold II et la rivalité franco-anglaise en Afrique, 1882-1884', *Revue Belge Philologie et Histoire*, 47, 2, 1969, 433 sq ; Denuit-Somerhausen, 'Les traités', 77.

²³ Denuit-Somerhausen, 'Les traités', 94-95.

²⁴ Il y a bien au moins deux textes bilingues français-arabe signés avec les chefs arabes des Falls, mais il s'agit de traités d'amitié et non d'actes de soumission (*ibid.*, 95).

cérémonial, le chef et moi nous dûmes recourir à l'intermédiaire de nos nyamparas respectifs pour échanger nos propositions. Ces propositions sont traduites tour à tour par les nyamparas, sur le signe donné par l'orateur et consistant en un petit claquement des mains. Avant d'entrer en conférence, les chefs, sous prétexte de se délier la langue, me demandèrent à fumer. Je fis distribuer du tabac et les pipes s'allumèrent. Au bout de trois heures de pourparlers, il fut décidé que le cap sur lequel je désirais construire me serait abandonné. Nous nous y rendîmes tous ensemble ".²⁵

Outre la cérémonie, la soumission est actualisée par le paiement du hongo, le tribut qu'un vassal paie à son suzerain. Le journal de Storms nous apprend que le hongo payé par Manda était de trois chèvres et celui de Kansawara de trois houes, tandis que celui de Uondo était d'un esclave et six charges de vivres. Tant la cérémonie que le paiement du hongo – qui n'apparaît pas dans les autres traités de l'époque parvenus jusqu'à nous – ont probablement été acceptés par Storms pour assurer une meilleure légitimité à ces traités du côté africain, tentant ainsi d'éviter la situation décrite plus haut par Pont-Jest.

D'après les notes et le journal de Storms, d'autres chefs locaux ont également signé un acte de soumission, sans que la langue du procès verbal ne soit spécifiée. Par ailleurs, les papiers Storms abritent deux autres actes de soumission, ceux de la cheffesse Kaomba – qui n'était autre que la mère de Lusinga – et du chef Kassabala, datés respectivement du 24 et du 29 septembre (?) 1885, et rédigés en français. Le texte de ces deux documents varie quelque peu des traités en swahili, assignant un terrain aux chefs concernés et leur donnant la garantie d'être protégés par les Européens.

6. Le choix du swahili

Pourquoi les trois actes de soumission qui nous occupent ont-ils été rédigés en swahili, transcrit en caractères arabes ? Les chefs soumis à Storms ne parlaient pas eux-mêmes le swahili : Storms précise dans son journal et ses notes que Mpala, vassal de Kansawara, servait d'interprète aux ambassades des souverains successifs. Il rapporte par exemple que "*l'ambassade est conduite chez moi par Mpala qui sert d'interprète aux gens de Kansawara. Mpala transmet les paroles dites au nom de Kansawara à mon nyampara qui à son tour me communique ce qui lui a été dit*". Etant établis dans le

²⁵ Storms, *Le Tanganyika*, 19.

Marungu, les chefs concernés parlaient probablement le tabwa (ou rungu).²⁶ Mais on parlait également d'autres langues dans la région, comme le bemba, le nyamwezi et le holoholo (voir plus haut).

Quant au swahili, il devait déjà être répandu comme lingua franca dans la région. Par exemple, une lettre de Moinet à Storms, datée du 15 septembre 1885, rapporte une conversation qu'il a eue en swahili avec la cheffesse Kaomba peu avant sa soumission.²⁷ En outre, si Storms n'aborde pas directement la question de la langue dans ses conférences et ses publications sur le Tanganyika, la grande majorité des expressions et termes locaux qu'il cite sont swahilis.

Comment le swahili avait-il été introduit dans la région ? Tout d'abord, les commerçants arabes et swahilis venus de la côte orientale avaient déjà des contacts avec la population du Marungu – où ils venaient tantôt razzier, tantôt acheter des esclaves – même s'ils ne semblaient pas s'y être établis de manière durable, préférant rester sur l'autre rive du Lac Tanganyika, à Ujiji, Karema et Kirando.²⁸

Nous avons vu plus haut que des Nyamwezi s'étaient également installés dans le Marungu, or nombre d'entre eux parlaient le swahili, suite à leurs liens étroits avec les Swahilis dans le domaine commercial.

Ensuite, il y avait aussi des Ngwana, des Africains musulmans swahilophones, qui visitaient régulièrement la région à la recherche d'esclaves, selon les dires de Moinet²⁹. Storms, qui les appelait " Wagoïna " ou " Wagoïna ", en avait recrutés quelques-uns, qui restèrent d'ailleurs à la station de Mpala après son départ.³⁰ Storms précise dans son journal que *" les Wagoïna ne considèrent pas [les Waholoholo/Waguhu] à leur hauteur parce qu'ils ne parlent pas le kisouahili et en second lieu parce que pour être un Mgoïna irréprochable il faut avoir vu Ongondia (Zanzibar) "*.

Enfin, le swahili était également la langue des recrues zanzibarites qui accompagnaient le Capitaine Storms. Jusqu'en 1885, Zanzibar était le principal réservoir de recrues des caravanes européennes, qui avaient besoin

²⁶ Le RP Moinet récoltait des informations sur la langue qu'il nommait le « kimarungu », la langue du Marungu, qu'il faut vraisemblablement identifier comme étant le rungu (Vanneste, 'Moinet', 616).

²⁷ Papiers Storms, X, 38-39.

²⁸ Storms, *Le Tanganyika*, 27 ; Jacques et Storms, *L'ethnographie*, 7.

²⁹ Vanneste, 'Moinet', 616.

³⁰ Heremans, *Les établissements*, 113.

de porteurs, d'hommes en armes, d'interprètes et de guides connaissant les routes commerciales reliant la côte orientale à l'Afrique Centrale.³¹

On peut donc imaginer que, même s'ils ne parlaient pas – ou pas tous – le swahili et qu'a fortiori ils ne connaissaient pas l'écriture arabe, les chefs locaux avaient déjà eu l'occasion d'observer l'échange de documents rédigés en caractères arabes dans leur région : missives, contrats voire livres de prière des communautés musulmanes. Ainsi, le recours à cette écriture plutôt qu'aux caractères latins facilitait d'une certaine mesure l'acceptation de ces documents, a priori étrangers à la coutume locale de soumission.

7. Analyse des documents

7.1. Les versions swahilies

Les textes sont similaires mais pas identiques. Ils suivent un canevas et un vocabulaire particulier, leur donnant une certaine régularité d'ordre juridique. Le canevas est le suivant :

- mention de la date selon le calendrier hégirien ;
- mention des représentants des deux parties ;
- acceptation de l'autorité de l'AIA ;
- mention du paiement du hongo, sans que sa nature soit précisée ;
- mention d'un tiers européen en qualité de témoin, soit Moinet, soit Reichard ;
- signatures de plusieurs représentants de chaque partie : d'une part Storms, le témoin européen et quelques nyampara, d'autre part, le chef concerné ou son représentant, et quelques-uns de ses " hommes ".

Le traité signé par Kansawara est plus long que les autres, mentionnant notamment l'événement l'ayant poussé à accepter l'autorité de l'AIA, en l'occurrence la défaite et la mort du chef Lusinga.

³¹ E. Vandewoude, *Recrutering van Afrikaans hulppersoneel in Zanzibar (1878-1885)*, *Le centenaire de l'Etat Indépendant du Congo. Recueil d'études*, Bruxelles, 1988 : 217-264. Au-delà de la langue, les coutumes, le mode de vie et la religion de la majorité des gens du Marungu semblent peu affectés par la culture arabo-swahilie, si l'on se réfère aux informations données par le Capitaine Storms : Kansawara et Manda sont décrits comme des animistes – on a même conservé les statues fétiches les représentant, censées protéger leurs villages (Jacques et Storms, *L'ethnographie*, pl. XII).

Dans les versions swahilies, les chefs africains sont désignés sous le titre de *mtemi* ou de *sultani*, voire sous le terme arabe *as-sultān*³², tandis que leurs ambassadeurs sont qualifiés de *wanyampara*. En ce qui concerne les Européens, Storms est simplement précédé du terme *bwana*, muni du titre de *wakili* de l'AIA. Paul Reichard est qualifié de *bwana mukubwa ya safari ya Dachi*, tandis que le Père Moinet est qualifié de *mkubwa wa mapadiri*. On précise à chaque fois que le paiement du hongo (*kuhonga, kupeleka hongo*) est conforme à l'usage local (*desturi ya nchi zetu, ni alama ya kuangukiya*). La qualité de témoin (*shahidi*) du tiers européen est systématiquement mentionnée (*nilikuwamo mimi kama shahidi, na maneno yote nimesikia*)

Les documents MRAC d'une part et AA d'autre part ont été rédigés par deux scribes différents. Tout d'abord, l'écriture est différente : le scribe des documents AA a une écriture plus souple et plus assurée, il fait usage de signes d'économie pour noter certains *sīn* (س). D'autre part, les règles orthographiques sont différentes : contrairement au scribe des documents MRAC, celui des AA utilise régulièrement les voyelles longues de l'arabe pour marquer l'accent tonique (*مَنيِم , بوان*), ainsi que certains graphes supplémentaires pour noter des consonnes propres au swahili et absentes de l'abécédaire arabe, comme [p] rendu par پ (bien que de manière non systématique). Il note également quelquefois un shadda (ّ), dont le sens n'est d'ailleurs pas très clair. Quant au scribe de MRAC, il rend souvent le [p] par (ك), comme dans (*تُكْت : tupate*), et il utilise deux graphes pour certains phonèmes – [h] est rendu par (ح) ou (ه), [k] par (ك) ou (ق) – sans que la raison soit bien claire.

En outre, il arrive que l'un comme l'autre adoptent deux graphies pour le même terme. Par exemple, le terme *shahidi*, "témoin" est orthographié tantôt (شَهِيد), tantôt (شَيِّد) par le scribe des versions MRAC, tandis que le scribe des versions AA écrit *shauri*, "conseil" tantôt (شَوْر), tantôt (شَوْر).

Le scribe des documents AA semble avoir une certaine connaissance de la langue arabe, car il utilise généralement l'orthographe originale des termes swahilis et des noms propres empruntés à cette langue, contrairement au scribe des documents MRAC. Par exemple, les noms *Ramazani* et *Sadala* sont orthographiés (رمضان , سعدالله) chez l'un et (رَمَازِن , سَدَل) chez l'autre.

³² Les chefs portaient différents titres en swahili : *sultani*, *mtemi* ou *mfalme* (Jacques et Storms, *L'ethnographie*, 57).

Par ailleurs, les deux séries de documents sont datées selon le calendrier musulman swahili – tous les traités ont été rédigés durant les mois *mfunguo tano (safar)*³³, *mfunguo sita (rabī al-awwal)* et *mfunguo saba (rabī al-thānī)* de l'année 1302 – mais l'année ne figure que dans la série de documents AA.

Mais l'élément le plus troublant est que, pour les actes dont deux versions existent, le texte même des documents AA et MRAC est certes identique sur le fond, mais différent dans la formulation. Voyons par exemple la première phrase du traité de Manda : la version MRAC donne " mtemi Manda ametuma mtoto wake Manda aliyemzaa mwenyewe kupelea hongo... " tandis que la version AA commence par " mtemi Manda alituma mwana waalimzaa mwenyewe kwa Bwana Storms kamletena mahongo... ". De même, Uondo est qualifié de mtemi dans MRAC mais de sultan dans AA. Enfin, les textes des documents AA précisent les qualités des signataires (*wanyampara, mkalimani*), contrairement aux documents MRAC.

7.2. Les versions françaises

Les versions françaises ont vraisemblablement été établies sur place – leur texte correspondant exactement à celui qui figure dans le journal de Mpala rédigé par Storms. Toutefois, seuls les traités de Chanza et de Zongwe sont signés, tandis que les autres documents portent seulement les noms des signataires.

De manière générale, la version française des textes est plus précise et mentionne même des éléments absents de la version swahilie. Tout d'abord, aucun des documents swahilis ne reprend la liste des villages sous l'autorité du chef signataire, alors qu'une liste exhaustive – jusqu'à 83 toponymes dans le cas du traité de Kansawara – figure systématiquement dans les documents en français. De même, les traités en français de Zongwe, Manda et Uondo précisent que les agents de l'AIA sont établis à Mpala, or cette ville n'est jamais mentionnée dans les textes swahilis. Les versions françaises attribuent également des titres ou des fonctions à certains acteurs qui sont absents des textes swahilis. Ainsi, le traité de Zongwe nous présente Gombesasé comme un prince, alors que la version swahilie en fait l'un de

³³ La version AA du traité de Kansawara porte la mention du mois *mfunguo sita*, tandis que la version MT mentionne *mfunguo tano*. Si l'on se réfère aux versions françaises, c'est la version MT qui porte la bonne date (voir plus loin).

ses hommes (*hao watu wa mtemi Zongwe*). Les représentants de Manda et de Uondo deviennent dans la version française des " ambassadeurs chargés des pleins pouvoirs ". De même, les versions françaises insistent systématiquement sur le fait que le paiement du hongo " est conforme à l'usage établi dans la contrée en pareille circonstance " - pour bien insister sur la valeur juridique du traité aux yeux de la partie africaine – alors que l'expression n'est pas utilisée dans tous les textes swahilis.

Enfin, les documents en français sont datés selon le calendrier grégorien et non le calendrier hégirien. Il y a un décalage d'un ou deux jours entre les dates mentionnées dans les versions swahilies et françaises, ce qui s'explique sans doute par une légère erreur dans le comput local ou par une particularité de celui-ci. Cela ne porte toutefois pas réellement à conséquence.

<i>Traité de :</i>	<i>Date de la version française :</i>	<i>Date de la version swahilie :</i>	<i>Conversion dans le calendrier hégirien :</i>	<i>Conversion dans le calendrier grégorien :</i>
Kansawara	15/12/1884	28 mfunquo tano 1302	28 safar 1302	17/12/1884
Uondo	1/1/1885	13 mfunquo sita 1302	13 rabī' al awwal 1302	31/12/1884
Manda	8/1/1885	2013 mfunquo sita 1302	20 rabī' al awwal 1302	7/1/1885
Chanza	3/2/1885	16 mfunquo saba 1302	16 rabī' al thānī 1302	2/2/1885
Zongwe	6/2/1885	18 mfunquo saba 1302	18 rabi' al thānī 1302	4/2/1885

8. Les scribes

Nous avons vu plus haut que les textes swahilis étaient dus à deux scribes différents. Cela peut s'expliquer d'au moins deux manières : soit deux, voire trois scribes – les chefs ont également dû recevoir une copie de leurs actes de soumission respectifs – officiaient en même temps, à la dictée du représentant de l'AIA. Soit l'une des deux séries de documents a été rédigée ultérieurement, une fois de retour à Mpala par exemple. La première hypothèse semble toutefois la plus probable, d'une part parce que tous les documents swahilis sont signés, d'autre part parce que lorsqu'on a conservé deux versions d'un même texte, celles-ci sont sensiblement différentes. Or, si l'on peut imaginer que l'orthographe varie lors de la copie d'un document,

il est plus difficile de concevoir qu'on aboutit à des tournures de phrases différentes – sauf si l'on imagine qu'on leur dictait un texte en anglais, qu'ils traduisaient chacun à leur manière sur papier.

Mais qui était capable de rédiger ces documents en caractères arabes ? On peut imaginer que Sefu bin Rashid, un Arabo-Swahili au service de l'AIA, chargé notamment de l'acheminement des caravanes de ravitaillement depuis la côte jusqu'à Karema et Mpala³⁴, connaissait l'écriture arabe. Mais il devait être absent lors de la signature des traités qui nous intéressent, car son nom ne figure ni sur les actes, ni dans les notes ou le journal de Storms, alors que ce dernier le cite comme témoin d'un autre procès verbal – non conservé – actant la soumission du chef Chatat le 1^{er} mars 1885.

Par ailleurs, certaines des recrues zanzibarites au moins, notamment parmi les *nyampara*, connaissaient certainement l'écriture arabe. On peut supposer que deux d'entre furent chargés de rédiger ces traités, transcrivant le texte que leur dictait Storms. Étrangement, les signataires africains ont tous tracé un paraphe en guise de signature, sauf Ramazani – qui a signé le traité de Kansawara par son nom, d'une écriture par ailleurs assez maladroite. Il faut donc imaginer que les scribes ne figurent pas parmi les signataires.

9. Conclusion

Les différentes versions des cinq documents analysés ici constituent une "exception" en matière de traités entre Européens représentant le roi Léopold II d'une part et chefs africains d'autre part, car ils sont rédigés en swahili transcrit en caractères arabes et non en langue européenne – français, allemand ou anglais. À première vue, cette exception est d'autant plus étrange qu'ils ne concernaient pas des chefs "arabisés", pour reprendre la terminologie d'alors, qui ne parlaient d'ailleurs même pas le swahili.

Storms a probablement eu recours à cette langue et à cet alphabet pour donner plus de crédit aux documents auprès de leurs contractants, en profitant de l'antériorité de la présence arabo-swahilie, si l'on suppose que les chefs en question avaient déjà eu l'occasion de voir des documents rédigés ainsi. Cette démarche s'inscrirait alors dans le même esprit que l'acceptation du hongo et de la cérémonie locale de soumission.

³⁴ Heremans, *Les établissements*, 45.

Si ces documents n'adoptent pas un texte figé, ils suivent en tout cas un canevas similaire et utilisent une terminologie particulière, afin de leur donner une réelle valeur juridique. Par ailleurs, les versions françaises des documents, qu'il s'agisse de versions originales signées ou de traductions ultérieures, sont plus détaillées et surtout plus précises : mention de l'ensemble des villages passant sous l'autorité de l'AIA, terminologie juridique plus "pointue", utilisation d'expressions absentes des versions swahilies. Rappelons que la version française des documents pouvait potentiellement être utilisée dans un cadre international, par rapport aux ambitions coloniales des autres puissances européennes, alors que pour les parties africaines, c'est la cérémonie accompagnant la signature du traité et le paiement du hongo qui faisaient autorité.

Ces documents mettent aussi en évidence le rôle confié par certains Européens à leurs soldats zanzibarites, en particuliers aux *nyampara* : soldats, mais aussi guides, interprètes, lieutenants en leur absence, rédacteurs de missives et surtout rédacteurs et signataires – à titre de témoins bien sûr – de traités.

Enfin, sur le plan codicologique et linguistique, ils témoignent des diverses orthographe du swahili en usage à l'époque : utilisation ou non d'une vocalisation systématique, des voyelles longues pour noter l'accent tonique, de graphes consonantiques supplémentaires, de certains arabismes...

Annexe I

*Association Internationale
Africaine*

تاریخ ۲۸ مغفوا - ۱۳۰۱

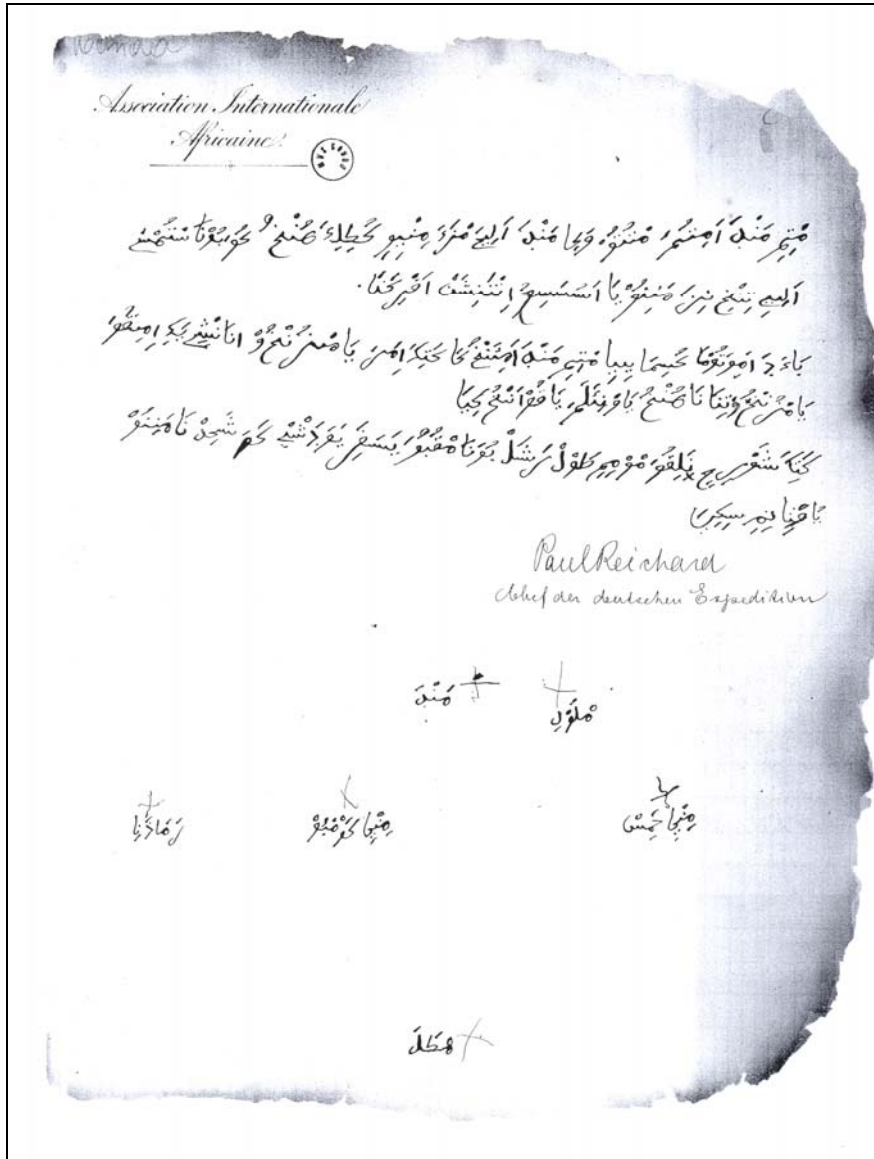
بوان سترنس الی تجیزه منین هی اسویسیاسون افریکه نوینیک و منیم
 کنسوان الی و متوم نوم کنسوان کو سباب هکویز کوخ تفسیر
 پاک اکابنی شوبر یبی نویم واک و مانی شوبر کیک انش منیم کنسوان
 امکوسانی وات واک و کمانی شوبر موح نویم واک انسیم بعد
 اسند و لسنغ کیک شاک کفایز منین تبات کسغیر انش و لب
 کوش شوبر یار انسیم منیم کنسوان نوات واک نویم واک و ماننوا
 کیک ایک تی ورنغ و لیوک کو سیک لغوف زاد کو ورنغ حیا یا
 منیم کنسوان اکو مهنونغ کوسح کهنونغ ورنغ و پات کوجو کویل
 کو یوک کیک ایا یار کم دستوری انش نوت
 کیک شوبر هی شاهد بوان زحرت مکوبو و سفاری دنش

Paul Hébertin d.

۳	۲	۱	۰
عد	صخس	هی کوم	میا
کا و دنیپک اندی مشاهده دینین های			
عدده منیم میک ازدی تکلان کیک بوان سترنس نو پله دینیم کنسوان			

Acte de Kansawara (AA)

Annexe 2



Acte de Manda (MRAC)

Bibliographie :

A. Archives:

AI 1377 (conventions avec les chefs indigènes), in Archives Africaines, Fonds Affaires Indigènes (A.A.-A.I.), Ministère des Affaires étrangères, Bruxelles.
Papiers Storms, Archives historiques du Musée Royal de l'Afrique Centrale (MRAC), Tervuren.
Storms, E., *Journal de la station de Mpala, fondée le 4 mai 1883 par le lieutenant Storms*, 4 mai 1883 – 25 octobre 1884 (document dactylographié, inclus dans les Papiers Storms).

B. Articles et monographies

Bennett, N. R., "Captain Storms in Tanganyika, 1882-1885," *Tanganyika Notes and Records*, 54 (1960): 51-63.
Bennett, N. R., *Studies in East African History*. Boston, 1963.
Bennett, N. R., "The Arab Impact," in B.A. Ogot & J.A. Kieran, eds., *Zamani: A Survey of East African History*, Nairobi: East African Publishing House and Longmans of Kenya, 1968: 216-37.
Bennett, N. R., Hassing, P., "A Journey across Tanganyika in 1886," *Tanganyika Notes and Records*, 58 & 59 (1962): 129-47.
Coosemans, M., Storms, *Biographie coloniale belge*, I, Bruxelles, 1948: 899-903.
Coosemans, M., Moinet, *Biographie coloniale belge*, III, Bruxelles, 1952: 637-638.
Denuit-Somerhausen, C., Les traités de Stanley et de ses collaborateurs avec les chefs africains, 1880-1885, *Le centenaire de l'Etat Indépendant du Congo. Recueil d'études*, Bruxelles, 1988: 77-146.
Heremans, R., *Les établissements de l'Association Internationale Africaine au Lac Tanganika et les Pères Blancs: Mpala et Karéma, 1877-1885*, Tervuren, 1966.
Jacques, V., Storms, E., L'ethnographie de la partie orientale de l'Afrique Equatoriale, Bruxelles, 1886.
Luffin, X., L'usage de l'arabe et de l'arabo-swahili en Afrique Centrale (Congo, Rwanda, Burundi). Périodes précoloniale et coloniale, *Folia Orientalia*, 40, 2004: 1-22
Pont-Jest, R. de, L'expédition du Katanga d'après les notes de voyage du marquis C. de Bonchamps, *Le Tour du Monde*, 66, Paris, 1893: 258-272.
Reichard, P., Reise von Karema nach Kapampa und durch Marungu nach Mpala, *Mitteilungen der Afrikanischen Gesellschaft in Deutschland*, 4, 1884: 159-169.
Reichard, P., Aux sources du Congo. Le Marungu, *Mouvement Géographique*, 1886, III: 57-58.
Reichard, P., Deutsch-Afrika. Das Land und seine Bewohner, Leipzig, 1892
Stengers, J., Léopold II et la rivalité franco-anglaise en Afrique, 1882-1884, *Revue Belge Philologie et Histoire*, 47, 2, 1969: 425-479.
Storms, E., L'échange de sang, *Le Mouvement géographique*, Bruxelles, 1885: 3.
Storms, E., *Le Tanganyika. Quelques particularités sur les moeurs africaines*, Bruxelles, 1886.

- Vandewoude, E., Recrutering van Afrikaans hulppersoneel in Zanzibar (1878-1885), *Le centenaire de l'Etat Indépendant du Congo. Recueil d'études*, Bruxelles, 1988: 217-264.
- Vangroenweghe, D., Les premiers traités conclus avec les chefs indigènes par Vangele à Equateur-Station en 1883-1884, *Annales Aequatoria*, 1980: 185-211.
- Vanneste, M. P., Moinet, *Biographie coloniale belge*, IV, Bruxelles, 1955: 606-625.
- Vellut, J.-L., Les traités de l'Association Internationale du Congo dans le Bas-Fleuve Zaïre (1882-1885), *Un siècle de documentation africaine*, Bruxelles, 1985: 25-34.

Xavier Luffin
Université Libre de Bruxelles (U.L.B.)

ELEMENTS POUR LA DIALECTOLOGIE
MÓNGO
-Suite et fin-
Formes relatives et Particules

Résumé

L'auteur nous livre, dans cette contribution posthume, une partie de son énorme connaissance des dialectes Móngo. Une partie importante (nord-ouest du domaine) avait déjà trouvé une place dans son *Dictionnaire Lómóngo-Français* et dans sa *Grammaire du Lómóngo*. Dans la présente étude il est traité des différences entre les dialectes móngo sur le plan grammatical, dans les sections phonologique et tonologique, puis morphologique. Quant au lexique il ne donne que quelques faits particuliers et frappants. Les renseignements proviennent principalement d'enquêtes personnelles menées avec des informateurs et de quelques publications linguistiques spécialisées. La documentation de base se trouve dans les archives Æquatoria à Bamanya (RDC) et a été microfilmée.

Mots-clés: Móngo; dialectologie; langues bantoues

Abstract

The author delivers us, in this posthumous contribution, part of his enormous knowledge of the Móngo dialects. Some of it (north-western parts of the field) had already found a place in the *Lómóngo Dictionary and Grammar*. In the present work he takes in consideration the differences and similarities between the móngo dialects on the grammatical level, from a phonological, tonological, morphological perspective. As for the lexicon he gives only some particular or striking facts. The information comes mainly from personal surveys carried out with local advisors and from some specialized linguistic publications. The basic documentation can be found in the Æquatoria Archives in Bamanya (D.R.C.) and was microfilmed.

Keywords: Móngo; dialectology; Bantu languages

Présentation¹

Nous poursuivons et terminons ici la publication d'un manuscrit inédit de G. Hulstaert. On trouve les parties précédentes dans *Annales Æquatoria* 20(1999)9-322 et 22(2001)221-258.

We pursue and finish here the publication of an unpublished manuscript of Gustaaf Hulstaert. One finds the preceding chapters in Annales Æquatoria 20(1999)9-322 and 22(2001)221-258.

Abréviations

Gr. I, II, III = G. Hulstaert, *Grammaire du Lomongo*, Tervuren: I, Phonologie, 1961; II, Morphologie, 1965; III Syntaxe, 1966

Dict. = G. Hulstaert, *Dictionnaire Lomongo - Français*, Tervuren 1957

Indications géographiques

C	Centre	O	Ouest
E	Est	S	Sud
N	Nord	S-E	Sud / Est
N-O	Nord / Ouest	S-O	Sud / Ouest

Générales

Al	alinea	n°	numéro
Cf	voir	<i>o.c.</i>	ouvrage mentionné
e.a.	entre autres	p.ex.	par exemple
etc.	et cetera	pers.	personne
ex.	exemples	pl.	pluriel
ib.	au même endroit	R.	réponse
<i>id.</i>	le même		rad. radical
<i>id.</i>	les mêmes	sing.	singulier
<i>l.c.</i>	à l'endroit mentionné	ss.	suivants

¹ Je remercie Mme Lies Strijker pour avoir exécuté avec grand soin la dactylographie difficile de ce texte.

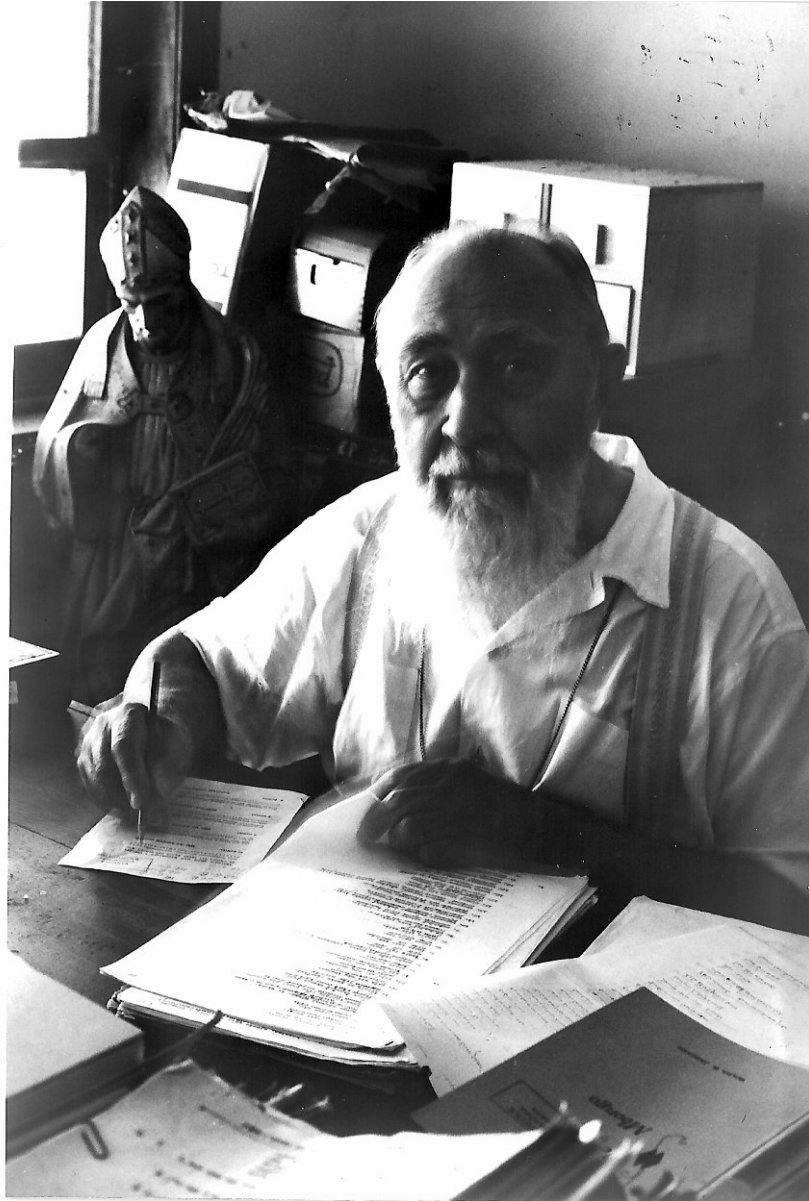


Photo: Mamfred Eggert

Gustaaf Hulstaert à Bamanya le 4 janvier 1978, avec devant lui, les réponses aux enquêtes dialectales

VII FORMES RELATIVES

A. ELEMENTS DU RELATIF

1. Préfixes relatifs
2. Thèmes
3. Auxiliaires
4. Place du sujet.

B. RELATIF DE LA COPULE

C. FORMES SIMPLES

1. Désinence -a
2. Désinence -aka
3. Désinence-ake
4. Désinence -akí
5. La désinence -e
6. Désinence -εέ
7. Désinence -i
8. Allongements de -i

D. LES RELATIFS COMPOSES

1. Les Formes à auxiliaire a
2. L'auxiliaire aka
3. L'auxiliaire e
4. L'auxiliaire fa
5. L'auxiliaire ka
6. L'auxiliaire ki
7. L'auxiliaire ko
8. L'auxiliaire le
9. L'auxiliaire liki
10. L'auxiliaire m(b)a
11. L'auxiliaire na
12. L'auxiliaire ne
13. L'auxiliaire nélé
14. L'auxiliaire né
15. L'auxiliaire nga
16. L'auxiliaire nkí
17. L'auxiliaire sa
18. L'auxiliaire ta
19. L'auxiliaire táfã
20. L'auxiliaire ya

E. FORMES COMPLEXES

F. CONSTRUCTIONS ABSOLUTIVES A SENS RELATIF

1. Description
2. Formes observées

Les formes relatives du verbe se différencient principalement des autres formes conjuguées par le préfixe, qui est pronominal. Leur sujet est exprimé par un substantif ou un équivalent, surtout un substitutif.

Les différents aspects de l'action sont exprimés de deux manières: soit par les marques et les désinences, comme dans les formes absolutes correspondantes, soit par divers auxiliaires relatifs munis de préfixe relatif, joints à une désinence et, éventuellement, à une marque propres. Ces traits offrent une bonne base de classement.

A. ELEMENTS DU RELATIF

1. Préfixes relatifs

Le préfixe relatif de type pronominal est la première caractéristique d'une forme relative, car il est présent dans toutes les formes. Il peut l'accord de la classe nominale du substantif déterminé. Les règles subissent quelques rares exceptions, dont les détails suivent.

a. Absence du Préfixe

Mes notes contiennent quelques rares exceptions dont l'explication demeure inconnue. Les voici. L'absence du préfixe s'observe chez les Bongandó devant la marque *a*: *bonto álang'ě* (176, 182) la personne que tu aimes, *boíná átsw'é mí* (179) le jour où je pars; voire dans la forme sans marque: *ók'olemo íla ě* (176) ce travail que tu fais. Autre cas: *bonto álanga wě* (144) la personne que tu aimes.

Il y a en outre quelques cas sans préfixe devant un *n*- additif: *nóyósíngé* (132) celui qui est en train de danser, *náléi* (127) celui qui a mangé, *nánkái* (147) qui m'a donné, *bont'ok'on yi nomima ma nka* (258) cet homme, d'où vient-il? Tous les exemples notés se réfèrent à des personnes.

Dans l'état actuel de nos connaissances, ces exceptions demeurent inexplicables. L'initiale *no-* de certains exemples pourrait être interprétée comme le préfixe pronominal de la cl. 1 précédé de *n-*. Quand l'initiale est *na*, il faudrait un série d'attestations dans les diverses classes pour ouvrir la voie à une solution. Des exemples de cette dernière formation se trouvent plus loin en 2.b.

b. Ton du Préfixe

Dans un grand nombre de formes, les préfixes ont le ton montant (pour une hypothèse sur l'origine de ce ton, cf. d).

Le remplacement du ton montant, qui est courant au N-O, par le ton haut se trouve abondamment ailleurs, en commençant par les parlers 93, Ekota, Mbóle, puis plus au C, et enfin au S-O (226, Ekonda), bien qu'on trouve dans ces

mêmes régions le préfixe double (cf. 2°). Ex.: *ómoyá lɔ́ ná* (157) qui est venu? *óyakáki lómí* (157) qui est venu hier?

La présence du ton simple dans l'art oral (notamment langage du tam-tam; cf.o.c. p. 479) est l'indice d'un stade évolutif antérieur qui, ici comme dans de nombreux secteurs, survit spécialement en dehors du bloc N-O.

Le ton montant distingué le préfixe relatif et le préfixe secondaire d'accord des formes absolutives (cf. Gr. II p. 306). Dans les dialectes qui ne connaissent que le ton simple, la distinction des formes se fait uniquement dans le cadre de la proposition.

La variabilité tonale des préfixes *o-* et *e-* s'observe dans les relatifs, comme dans les pronominaux, selon les dialectes, comme on l'a dit ci-devant (IV. A) et Gr. II p. 170 et 478.

On a, d'une manière générale, l'impression que les dialectes qui emploient le ton haut pour ces préfixes prédominent au N-O et que ceux qui ont le ton bas prévalent ailleurs.

Comme mes renseignements pour le S sont en majorité dépourvus de tons, il est m'impossible de les utiliser ici. C'est le cas pour les parlers.

c. Accord irrégulier

Il apparaît à la classe I quelques 'irrégularités' dans la forme du préfixe, qui s'écarte de la forme normale de la classe du substantif déterminé. Ex. (notés sans tons): *bont'eka we wenaka* (116) la personne que tu as vue (*eka* pour *oka*), *bonto ekaoka diboke* (117) la personne à qui tu as donné le paquet (*e* au lieu de *o*), *on'onto iwenaka na* (123) qui as-tu vu? (*i* pour *o*).

On notera que ces exemples viennent tous d'une même région. Cf. aussi IV.D.

Un autre cas d'irrégularité se trouve en 184, seul dialecte noté en la matière: *lo-* au lieu de *o-*. Ainsi (sans tons): *lokaye nɔ* qui est venu? *lɔɔli* ou *lokale ntea nɔ* qui a mangé les bananes? *om'ɔne lamotswa* voici que je m'en vais, *loyi omi nɔ* qui est venu hier?

d. Cas spécial

Enfin, signalons le paradigme tout à fait hors ligne noté en 141 pour le passé récent: *mb'akɔ́táka, ɔ́é nyakɔ́táka, ndé nakɔ́táka, ís'akɔ́táka, iny'akɔ́táka, íy'akɔ́táka botámbá* moi qui coupais un arbre, toi, lui, nous, vous, eux. Outre l'absence du préfixe et son remplacement par *a-*, on note l'élision des substitutifs du pluriel, qui ne perdent pas seulement la voyelle, mais également le ton.

Ce phénomène demeure inexpliqué, même si on le met en rapport avec les formes parallèles de relatif objectif exposées plus loin en F., qui sont également "aberrantes" et où apparaît la même initiale.

e. Préfixes de circonstance

Le préfixe autonome de circonstance est dialectalement *a-* ou *e-*. La première variante est surtout courante dans la partie septentrionale du bloc N-O (quoique pour 74 et 84 on m'ait affirmé une préférence pour *e-*, *a-*, qui se disent plutôt davantage vers le S, comme en 24, 26), la seconde plutôt dans la région méridionale, qui cependant emploie aussi *a-* dans l'art oral, ce qui à mon avis milite en faveur de son ancienneté (cf. Gr. II p. 476). Ex. *ǎnk' ǎtswá wé* là où tu te rends (23 à 28, 40, 42, 46, 50, 51, 54), *ǎnk'ǎsímbí wé* là où tu vas (71, 74, 84), *áe 'nd'óétswa* (93) quand il s'éveille, *a'ís'ótéfélé* (164, 165) pendant que nous parlons. On comparera: *ǎ* (94) et *ǎ* (93, 97) et *áé* (96, 97) et *ái* (93) et *ǎí* (102) et *éyá* (120) et *étá* (122 à 129, 132, 157) *w'ótsú* là où tu te rends. De nombreux exemples de l'une et de l'autre variante se trouvent à divers endroits de cette étude.

Comme préfixe autonome de circonstance, on entend aussi *o-*, mais plus rarement. Ex.: *ólikí nkɔi outáké* (137) lorsque le léopard avait saisi, *ǎkɔ óleká wú* (224) là où tu te rends. Cf. III p. 584.

2. Thèmes

a. Structure générale

Le thème du relatif se présente avec la désinence qui correspond à de l'aspect de l'action qu'on veut exprimer. Une marque peut y être présente ou dans le second cas, il s'agit soit de la structure de base, comme dans l'absolutif parallèle, soit du remplacement de la marque par un auxiliaire parallèle, comme on le verra ci-après en 3. Ces deux éléments peuvent être les mêmes qu'à la forme absolutive correspondante ou en différer. Selon leur structure générale, les thèmes se répartissent en trois types. Ou bien le thème est pourvu du préfixe relatif. Ou bien il est muni du préfixe personnel, ce qui équivaut à la forme absolutive. Dans le dernier type figurent quelques relatifs subjectifs, reconnaissables à la place du sujet avant l'auxiliaire. Les cas connus sont observés au S-O.

Un autre classement est possible. D'une part le verbe a une forme simple. D'autre part, il consiste en deux parties: l'auxiliaire relatif et le thème muni du préfixe inerte ou du préfixe personnel. Cette dernière section comprend donc les deux types de la première classification.

Les formes de structure simple s'emploient pour le relatif subjectif. Quant au relatif objectif, il a soit la structure simple soit la structure composée. Il y a ici une grande variabilité dialectale. Des exemples sont joints à chacune des formations exposées ci-après.

b. Préfixe personnel

Au point de vue dialectal, il faut signaler d'abord l'addition de la nasale avant le préfixe de la 3^e pers.sing. au C:

nyama ya N nátsúngó'áyé (123) la bête que N a prise au piège, *jɔ́ jǎ mǎlé nátsúngólá lómí* (141) la civette que mon aîné a prise hier, *fafá nánkái* (131) c'est papa qui m'a donné.

Les dialectes se distinguent encore par leur préférence pour le préfixe personnel ou pour le préfixe inerte. Ce dernier est largement observé au N et à l'E, où la forme conjuguée se trouve rarement. Ainsi par le N-O les cas cités en Gr. II p. 507, n. 1.3.3.1. Mais elle est plus fréquente au S-O: Ekonda. Ntómbá, 224. Pour le parler 226, tous les exemples de Mamet 2 ont le verbe conjugué.

c. Le préfixe inerte

Le préfixe inerte général est *o-*. Il est dialectalement dévocalisé en *w* dans telle ou telle forme, cf. Gr. II p. 507.

La dévocalisation est plus ou moins appliquée d'après les dialectes. Elle est très poussée au N-O, mais certaines formes l'excluent: c'est très généralement le cas avec les auxiliaires du futur (ex. en d. 20).

Le préfixe inerte est *e-* en 164, 165, cf. D. 1.d. On entend aussi *wǎ-*, peut-être analysable en *o-* (dévocalisé en *w*) plus une marque *-a-*: *lyói yǎka ínó wǎtosíméáká* (147, 148) la chose que vous nous avez dite, cf. ci-après en (e).

Une autre variante, *no-*, s'emploie notamment dans les parlers de 227 à 229: *etúmu épá bǎinto nǎlékéké* la raison pour laquelle les femmes ne mangent point (Mamet 3 p. 15).

Dans quelques dialectes, le préfixe inerte est précédé de *l*, plus rarement de *y*, et a donc la forme *lo-* ou *yo-*: *éyá wě yótsú* ou *lótsú* (tous deux en 105) pendant que tu vas, *běyá ísó lósé* (108a) nos querelles habituelles, *ng'óy'ísó lǎfǎfǎlyá* (108a) tout comme nous effaçons, *éma íwá lokosangéáká* (106) qu'ils t'ont dit.

Avec dévocalisation apparaît *és'éndé lémba* (106) quand il chantera. Cf. aussi D. 10a.

Le préfixe inerte peut être absent devant un morphème vocalique: *éyá'nd'úme* (143) ou *(e)ya'n'ime* (253, 254) d'où il vient, *ótá w'émé ná* (123) ou *óyá w'émé nké* (132) ou *uko eta weme nɔ* (251) qu'es-tu occupé à fabriquer? *ék'íy'ásúke* (24, 26, 28) lorsqu'ils le retenaient, *wúó bókí'nd'úóláká* (23, 24, 28, 29, 31) la question qu'il posait, *bonto ókí w'énáká ná* (99) ou *óma wě énáké* (108, 123) qui as-tu vu? *ng' oya's'inodya* (117) comme nous pardonnons, *ng'éy'ís'imóá* (122, 129) comme nous enlevons, *los'éyá wě yǎlangé* (105) tout comme tu t'aimes, *oke / oki a enaka* (182), ou *bonto oka ene* (184) la personne que tu as vue.

d. Insertion de *n* / *nd*

1°. Devant un morphème vocalique

L'insertion de *nd* et de variantes *n* et *nj* devant un morphème vocalique a été décrite dans Gr. II p. 480.

La variante *n* est encore largement répandue en dehors du bloc N-O, et cela non seulement devant l'initiale du thème ou d'un infixé, comme le montre l'exposé qui suit. En outre, dans ces dialectes, le phénomène se présente comme si *n* avec la voyelle subséquente formait la seconde syllabe d'un préfixe composé dont la tonalité bas-haut correspond au ton montant des préfixes dans le bloc N-O. On pourrait en déduire l'hypothèse que ce préfixe dissyllabique serait l'ancêtre du préfixe monosyllabique employé dans un grand nombre de dialectes, seul ou côté à côté avec le dissyllabique.

L'insertion de *n* trouve encore devant une marque vocalique, par exemple dans les continuatifs *onâtsú* celui qui va (144, 149, 150), *wíná bonâtsíye emi* le jour où je naviguerai en aval (150), cf. C.5.a. Cette insertion peut se trouver conjointement avec son absence, comme en 162: *wáto wáleké* la pirogue en train de passer, *ótátsú* et *onátátsú* (122) qui va, *itena itswa we* et *inotswa we* (67) l'endroit où tu vas.

L'absence de la nasale intercalaire devant un morphème vocalique se trouve ça et là. Ainsi: *wáto wétáki* (67) la pirogue qui passait, *bosóngó wěna 'mí* (117) l'arbre que je vois, sans tons: *ituna yanga emi* (132) la natte que j'aime.

On relève des cas où apparaît la marque *a*: *wáto wáleké* (91) la pirogue qui passe, *wíná wáswá ló ó omí* (168) ou *wású omí* (148) le jour que j'irai, *baúta bāmáki mí* (137) l'huile que j'ai exprimée, *báto bétáká* (220) les pirogues qui passent, *nkwi yāvundáki* (144) les léopards qui ont saisi; cf. les formes *a – a*, *a – e*, *- áká*, *a – aki*.

Ce phénomène se constate encore dans le style oral du N-O, par exemple en 10, cf. Gr. II p. 481.

2°. Avec des bases consonantiques

La nasale insérée s'observe encore fréquemment avec les bases consonantiques, mais elle est alors suivie d'une voyelle, qui varie selon l'entourage et d'après les dialectes. Comme aucune enquête poussée n'a été faite, il n'est possible de donner ici que quelques applications basées sur la documentation disponible, qui cependant couvre une grande quantité de dialectes (C, E, S). La voyelle qui suit *n* peut avoir la même aperture que celle du préfixe ou une autre: *ene-* (119, 147, 238), *ono-* (105, 118, 138, 143, 149, 150, 210, 222, 245, 256), *ini-* (132, 138, 143), *eno-* et *bino-* (150, 156, 162, 222). Voici des exemples où l'aperture est égale: *onóngótóngá* et *banángótóngá* (150) qui tresse(nt), *enékóuté* et *iníkóuté* (142) ou *enéutaki* et *iníutaki* (149, 256) qui a/ont pris, *enelyakaki* (qui a tué) et

bonokobikyaki (qui t'a sauvé) tous deux en 241, *enétúngoli* et *inítúngoli* et *banátúngoli* (147) qu'il a pris au piège, *ɔnótéfélá* celui qui parle et *lyói inítéfélá nhó* (231) ce dont nous parlons. En 217, quatre voyelles ont été ainsi observées: *bana-*, *bono-*, *bene-*, *bini-*.

Par contre cette assimilation est absente dans les paires, au singulier et au pluriel respectivement, traduisant "qui saisit": *eneuta/ineuta* (256), *enebunda/inebunda* (257), *eneunda/inayunda* (258). Le même fait est noté en 1, 147, 149, 150, 156, 158, 162, 168, 220, 222.

Dans un nombre important d'exemples, il y a soit a soit e soit o, sans qu'on puisse discerner la raison de la préférence pour telle ou telle voyelle. Ainsi pour "qui a saisi": *enátákí* (162) *enétákí* (164, 116, 119) *enówutákí* (222); en outre: *enótákí* (117) qui a pondu, *bănóomákí* (108) et *banályakákí* (143) ceux qui ont tué, *onayakí* (203) et *onoyaka* (207) et *onáyakákí* (176) qui est venu, *onokikyakí* (207, 211, 213, 217) et *onákikyákí* (175, 220) qui t'a sauvé, *ɔnólékí* (222) et *onalekí* (204) qui a mangé.

Autres exemples avec *a*: *banátótsú* ou *banáyókené* (143) ceux qui marchent, *onátátsú* (122 à 129) celle qui va, *onáyáleké* (149) qui passe, *ináyundákí* (220) qui a saisi, *onánkáyákí* (149) qui m'a donné, *bonákoikyákí* (149, 162) qui t'a sauvé, *onámbiná* (220) qui me hait.

Tous les cas notés avec *e* ou *o* peuvent s'expliquer par l'assimilation à la voyelle initiale du préfixe ou à celle du radical ou de la marque: *enétákí* (116, 164) et *enéunákí* (147) qui a saisi, *enótákí* (117) qui a pondu, *ɔnótókené* (132,238) et *onóyótsú* (117) qui est en train de marcher, *onokikyaka* (253) et *onokoikii* (245) qui t'a sauvé, *ɔnólyákí* (157) et *ɔnólákí* (158) qui a mangé, *onomfula* (256) qui me déteste et *onofudwa* (253) qui déteste.

On voit qu'il est difficile d'y trouver une règle, d'autant plus qu'on entend dans des dialectes voisins: *enátákí* (162) et *enétákí* (116, 149, 164) qui a saisi, *onotswa* (210, 211) et *onatswa* (213).

Cette insertion se trouve aussi dans les auxiliaires des relatifs objectifs chez les Bongandó: *m'enek' in'ompuswaka* (203) quand vous descendiez, *yoi liniki e otosumolaka* (204) ou *bosímó bonôkí é otosúmóláká* (220) la nouvelle que tu nous as racontée.

Pour montrer la variabilité dans ce domaine, voici des exemples notés tous en 117 au relatif subjectif du parfait éloigné pour "se coucher": *éétámáká*, *enétámáká* et *enótámáká*.

Un phénomène particulièrement remarquable s'observe dans ce même parler 117. L'insertion de *n* y est signalée pour le singulier, tandis que le pluriel en est dépourvu: *nkókó énoóte* poule en train de pondre, *bonto énotú* personne marchant, contre *éote* et *éotú*. De même: *enótámáká* qui a toujours couché et *éétámáká* qui ont toujours couché.

Encore plus remarquable est le préfixe *e-*, nonobstant la différence de classe des substantifs. De nombreux exemples se trouvent avec les diverses formes.

3°. Interprétation

La multitude des exemples données par Walling p. 13 ss. offre une bonne base à une interprétation plausible, du moins chez les Bongandó septentrionaux. Pour l'extension aux autres dialectes, il faudrait commencer par accumuler les exemples dans les diverses classes, à l'instar de ce qui est fait dans l'ouvrage cité. Ce sont les exemples où le préfixe n'est pas éliidé qui donnent la clé de cette interprétation. Ainsi o.c. p. 13 (je transcris dans la graphie donnée sans tons): *totunda tonatoyali en'otumba* les nattes qui se trouvent dans la maison, *liiko lonalofakale* vie qui ne finit point; p. 14: *litoko linalingomela* le palmier qui croîtra; p. 16: *lokula lonalongi botuli otula* le couteau que le forgeron forgera, *liunga linalingi 'm'ounga* l'erreur que je commettrai.

A la lumière de ces exemples, ceux des autres classes peuvent être compris comme provenant d'élisions: *bete beneyali botali* les arbres qui sont hauts, *bato banafutaki* les hommes qui payaient, *onongocoa* celui qui va, *itoko inik'is'okulaka* la cuiller que nous avons nettoyée; etc.

La forme complète serait donc: *bena beyali, bana bafutaki, ona ongocoa, ina iki*. Dans cette hypothèse, il y aurait un pronominal relatif *-na* suivi du verbe muni également du préfixe relatif. On pourrait conclure à l'antériorité de la forme composée, qui aurait évolué vers la forme simple par élision et contraction. D'ailleurs Walling p. 16 donne une indication dans ce sens en disant que les formes plus courtes sont fréquemment entendues à côté des plus longues: *liniki, lonoki, lonongi, tonongi*, etc. Une remarque semblable se lit à la p. 14 sous le n° 2. A ce sujet on pourrait se rapporter au démonstratif *-ná*, peu fréquent et peut-être archaïque, qui a été signalé plus haut en IV.D.6, ainsi qu'à *boná* (plus loin en VIII. G. 10).

Chez les Ekonda j'ai noté *ɔnótéfélá* (231) qui est en train de parler, et également la même voyelle de la 3^e aperture dans des formes analogues comme *ɔnókõ - a* (C. 1.m) et *ɔnómbõ - e* (C.5.m), *esénda enéfá tésila* (235) le tissu qui n'était pas fini. Il s'en dégage l'impression que l'élément initial serait le démonstratif de la 1^e position *-né*.

Ces faits trouvent une confirmation dans des structures où le démonstratif apparaît en entier: *twánana tɔné tǒfá tǒlé* (235) les bébés qui n'ont pas mangé.

e. Insertions rares

Une autre sorte d'insertion (*-ka-*) s'observe plus rarement: *ékautáki* (161) qui a saisi, *ikáutáki* (161) qui ont saisi, *okámpáki* (179) qui m'a donné, *nokaikyaka* (184) qui t'a sauvé, *nokankaaka* (184) qui m'a donné, *ókafáningé* (161) qui ne

m'aime pas, *wíná bókákend'ókó emí* (161) le jour que je partirai; *ekâtsw'ě* (161) lorsque tu iras, *m'ěkálé emí* (175) pendant que je mange. Un dernier élément, que je qualifie d'accessoire, se constate dans plusieurs formes: la voyelle *a* après le préfixe ou après un *n* inséré, là où, du moins souvent, on entend *o*. Ainsi *yáundaki* (148, 168) ou *enáutaki* (162, 164) à comparer avec *éundaki* (171) et *enéutaki* (149) qui a saisi; *onátswâka* (217) et *onótswâka* (232) qui va habituellement, *nónkáí* (132) qui m'a donné. On peut trouver d'autres exemples avec diverses formes à désinence *-aka*, *-aki*, *-i* en C. 2, 3 et 7. La distribution géographique exacte ne m'est pas connue.

3. Auxiliaires

a. En général

Le nombre des auxiliaires relatifs est considérable. Ils suivent assez fidèlement le patron des marques, mais la finale est généralement *-a*, chez ceux qui sont manifestement les parallèles de marques à voyelle *o*. Cette dernière ne m'est connue que dans *ko* (cf. D.7). Par contre *e* et *i* ne paraissent que comme simples variantes phonétiques locales. Cf. pour la première ci-après en *b*, puis en D. 1 e. et 7; pour la seconde, ci-après en *b*, puis en D. 1.b. et e, 4. t. et u, 17 b.

Le parallélisme entre auxiliaires et marques apparaît clairement dans les paires *a /o*, *fa /fol*, *ma/ mo*, *nga/ ngo*, *sa / so,ta /to*, *ya / yo*. On peut rappeler ici encore que, tout comme les marques *-o-* et *-yo-*, les auxiliaires *-a* et *-ya*, ont des emplois similaires et se relaient dans certains dialectes, ainsi qu'on le verra en D dans les passages appropriés.

D'autres auxiliaires montrent une accointance avec l'une ou l'autre sorte de connectif. Tels sont *-aka*, *-ka*, *-na* et *-nda* cf. D.2, 5 et 11). Il en est de même pour *-leká*, dont cependant je n'ai qu'un exemple venant des Mpenge de 224: *bisáli bileká só tokelé* les travaux que nous faisons. Quant à *-a* (D.1), il peut tout aussi bien se référer au connectif qu'à la marque *-o-* (cf. ci-devant), d'autant plus que la tonalité concorde avec le connectif dans plusieurs formes. Par ailleurs, il est possible d'attribuer l'une ou l'autre des deux affinités à telle ou telle forme. Enfin, la forme *-ko* des Bakutu (d.7) rappelle le connectif homonyme des Pygmoïdes A.2 (Batswá).

L'affinité avec la copule se manifeste dans *-ki*, *-le*, *-liki*, *-nki*, voire dans *-fa* (où, tout comme pour *-a*, je vois une double affinité, d'une part avec la marque, d'autre part avec la copule négative; pour les applications, cf. D.6, 8, 9, 16 et 4 respectivement). Suivent quelques spécialités dialectales relevées pour certains auxiliaires.

b. En détail

L'auxiliaire *-a*, qui se trouve dans plusieurs formes (par exemple avec la désinence *-e* pour le continuatif, avec la désinence *-a* pour le futur simple, avec la désinence *-aka* pour un habituel, cf. Gr. II p. 483) est remplacé par *-e* dans plusieurs dialectes du N-O, tels que 2, 3, 4, 5, 11, 16, 19 et tout au N, cf.1.c.: *áe 'nd'óétswa* (93) quand il se lèvera, *áé w'ótswákà* (96) quand tu vas habituellement, *eé 'm'óóke bákábáká* (3) tandis que j'entends toujours, *eé w'ótsú* (93, 97) ou *áé w'ótsú* (96, 97) tu te rends, *óe w'óyéne* (102) ce que tu vois.

Le remplacement par *-i* s'observe au N: *ói 'nd' ótéféle ná* que dit-il? *ái w'ótsú* (102) lorsque tu te rends, *oi w'oeme ná* (50) qu'es-tu occupé à fabriquer? *oi w'óyéne ná* (93) que vois-tu? *jéfa líi 'm'ókenda* (26) le jour où j'irai, *botámhá böi 'm'ókota* (23) l'arbre que je couperai, *ái 'nd'émba* (24) lorsqu'il chantera, *ánk'ěi w'ótsú* (24) là où tu te rends, cf. Gr. II p. 516.

L'auxiliaire *-fa* correspond à la marque négative de la même structure et à sa variante *-fo*. Au N, la voyelle *-i* est amplement usitée: *jói lífi m'ósangé* quelque chose que je ne dis pas; cf. Gr. II p. 523.

L'auxiliaire *-ki* prend la forme *-ku* devant *w* (*wě tu*) en 10 (Gr. II p. 507, où ce phénomène est interprété comme *ki wě = k'uwě*) et chez les Boyela: *bont'oku w'okaaka* (183) la personne à qui tu as donné.

Les deux variantes *-né* et *-néé* sont considérées comme distractes à cause des élisions que subit la première. Sinon, on pourrait les considérer comme de simples abréviations de *-nélé*, d'autant plus que certaines phrases (notamment en 222) ont tantôt *-né* tantôt *-nélé*.

On peut se demander aussi si la nasale fait partie de l'auxiliaire ou si elle n'apparaît qu'en insertion.

Enfin, y a-t-il un rapport de dérivation avec la copule *-le*? L'auxiliaire *-ne*, qui se trouve ça et là, me semble être une simple variante de *-ne*, dont pourtant j'ignore le statut.

Toutefois il est traité séparément en D. 14. L'auxiliaire *-sa*, avec le sens futur, s'observe sous la variante *-si* au N, cf. Gr. II p. 516: *ěsí 'nd' óúndola* lorsqu'il reviendra, *jéfa lísi 'm' otswa* (84) le jour où j'irai. Pour toute cette matière, les détails se trouvent dans la section D.

4. Place du sujet

a. En général

Le sujet se place devant le verbe avec les relatifs subjectifs: *bont'ónd éna* (13) la personne qui voit, mais après le verbe avec les relatifs objectifs: *bont'óndén' émi* (13) la personne que je vois. Ainsi donc tout comme par exemple en français, le

substantif qui précède le relatif est respectivement sujet ou objet de la forme relative.

Cet ordre est propre aux formes simples. Toutefois ces dernières se présentent aussi, mais plus rarement, avec le sujet derrière le verbe, le substantif antérieur faisant alors fonction de complément. Enfin il existe des structures plus compliquées qui s'emploient dans les relatifs composés, cf. ci-après en D, mais aussi dans des structures où le sujet suit immédiatement l'objet, comme ci-dessous en b.

b. Entre l'objet et le verbe

On observe le sujet directement entre l'objet et le verbe, donc qui a une forme simple. Le verbe est conjugué ou non. Cette structure est nettement différente de celle qui est signalée ci-devant. Elle apparaît surtout chez les Ikóngó. Voici des exemples notés en 148, avec le verbe conjugué: *lyɔwɔ ngóó yakamí atsúngóáká éí* (*atsúngoaka*) la civette que mon aîné a prise hier (aujourd'hui) au collet; *bosakó omí osíméáká* la nouvelle que j'ai racontée: *bosakó M átosíméáká* la nouvelle que M nous a racontée: *bosakó isó ásiméáká* la nouvelle que nous leur avons racontée.

Pour le S, ma documentation a (sans tons) *dyɔɔ nale ambotungoa / atungoaki n'ilonga* (253, 254) ou *liɔɔ yaya ambotungwa* (255) la civette que mon aîné a prise dans le collet.

Dans les cas suivants, il n'apparaît pas clairement si le sujet est libre ou lié: *tófímélyá bók'osakó wátosíméáká éí la 'ikɔɔ* (148) nous ne croyons pas la nouvelle que tu nous a communiquée hier soir, *mpáangé lyóí wánsímeaka* (148) je n'aime pas la chose que tu m'as dite. Faut-il analyser *w'ǎ-* (substitutif *wě + á-*) ou *wǎ* (préfixe + *á-*)? Les exemples de 141 suggèrent la première interprétation: *nsango ingy'átambéláká* les nouvelles que vous nous avez communiquées, *íny'ányambélá* que vous m'avez communiquées.

c. Entre l'auxiliaire et le thème

Cet ordre me paraît à première vue le plus commun pour les relatifs objectifs. Dans le grand bloc du N-O, il est sûrement et de loin le plus généralement employé. Ex. *belemo bėy'isó okambaka* (10) à côté de *bėkambak'isó* (12) les travaux que nous exécutons habituellement. De nombreux exemples se trouvent dans l'exposé des formes, plus loin en D.

d. Préfixe personnel sujet

Ça et là on rencontre des relatifs objectifs où le sujet n'est exprimé que par le préfixe personnel du verbe conjugué. Ce phénomène se constate au C et au S: *yomba ěnki ěgótómbǎ* (226) la chose que je viens de porter (Mamet 2 p. 52),

wíná böngá ntíe (233) le jour où je naviguerai vers l'aval, *bonto enga opate* (251) la personne à laquelle tu as donné, *öma wénáké* (118) ou *öki wénáká* (93, 94) ou *wenak'aye* (123) ou *wénaki* (126) que tu as vu, *ngena iyá tokelaka* (137, 142) les travaux que nous faisons, *ng'éta bayaa* (123) s'ils étaient, *yomba épá ntítómbili* (226) une chose que je n'ai pas encore portée.

e. Double sujet

Le sujet peut être exprimé deux fois: par un substantif ou un équivalent (substitutif ou pronominal) et par le préfixe personnel, qui supprime le préfixe inerte: *bonkánda böki fáfá ntákota* (N-O) une lettre que mon père n'a pas écrite. Dans l'exposé détaillé qui vient plus loin sont donnés plusieurs exemples, dont la quantité varié grandement selon les dialectes. On les reconnaît à la formule qui contient le sigle P.

Une seconde sorte de double expression du sujet se trouve dans les rares exemples que voici: *aiko nyémá íb'ásily'áyé / ómí, bámoúto' áyé / bámoúto' lómí* (131) lorsque les chanteurs eurent fini aujourd'hui / hier, ils retournèrent aujourd'hui / hier (on remarque le ton montant de *ásily* après l'élision de *íbó*). Ensuite (sans tons): *baɔɔ bane bayaya íɔ bambotayeka* (257) ou *baɔɔ bana baya ataya* (258) civettes que mes aînés ont trouvées.

f. Après le thème

Ici il n'est pas question de l'ordre dans les formes simples, qui est général (cf. ci-devant a) mais des cas rares observés avec des formes composées. Les voici: *oyáka aiko éfá téékí nkókó* (143) viens lorsque le coq n'aura pas encore chanté = avant le chant du coq, *ng'éy'ímóák'ísó* (129) comme nous enlevons toujours. Et sans tons en 255: *baoi ban'otosimyaka we* les choses que tu nous a dites.

Un autre type rare se trouve avec une forme simple sans objet libre, à préfixe autonome exprimant une circonstance: *atswák' (amótswâka) mengi ntáomá (ntáoma) nyama* (135) lorsque le chasseur alla, il ne tua aucune bête. Et la chanson de pagayage: *ákótáká Ngɔmb'enkile* (9) là où les Ngɔmbe se font des tatouages. De même, avec un autre préfixe circonstanciel, en 233: *wémb'andé njémbo* quand elle chantera, *ńko wémwá bóna* lorsque l'enfant s'éveillera.

g. Avant l'auxiliaire

Avec le sujet précédent l'auxiliaire et non répété, je ne connais qu'un seul cas: (sans tons): *nyema nk'ema osiya* (245) les chanteurs, quand ils eurent fini. Il est possible que l'analyse soit plutôt *nk'em'aosiya*, ce qui donnerait ma P a, en D. 1.

B. RELATIF DE LA COPULE

Comme variantes dialectales, on observe le ton de *-le* et des préfixes. Le radical est soit bas comme dans l'absolutif, soit haut (6, 7, 10 entre autres cf. Gr.II p. 485). Toutefois aucune enquête exhaustive n'a été faite. Quant au préfixe, on peut se référer à ce qui en a été dit en général, ci-devant A.1.b.

Pour les autres formes, je ne connais pas de variantes. Le P. Goemaere p. 42 donne les paradigmes du relatif de la copule en 257: *m'omoye, nk'omboye, nd'omboye, is'omboye, iny'omboye, iy'omboye* pour le présent et *mo'ye, nk'oye, nd'oye, is'oye iny'oye, iy'oye* pour le passé. J'y vois le radical *-ya-* (être) précédé d'éléments qui sont manifestement des formes des substitutifs, sauf pour la 2^e pers. sing., qui demeure inexplicée. Dans cet ouvrage je ne trouve aucune forme relative en rapport formel direct avec l'absolutif *-le* (o.c. p.4).

C. FORMES SIMPLES

Comme ces formes relatives suivent le patron des formes absolutes parallèles, elles sont rangées ici dans le même ordre, basé sur les désignes, puis sur les marques et, dans chacune de ces structures, selon la tonalité, comme il est fait en VI. Dans les formules, le dernier élément désigne la désinence. Le trait qui la précède remplace la base. L'élément initial indique la marque éventuelle. Les formes simples désignent le relatif soit subjectif, qui est toujours simple, soit objectif, mais ce dernier est plus souvent exprimé par une forme composée (ci-après D). Il ne me semble pas nécessaire de répéter pour chaque forme le phénomène de l'insertion de *n* et l'hypothèse émise à son propos, ci-dessus en A. 2 et 3, ni donc de rappeler la double structure relative qui est décrite dans ce passage.

1. La désinence *-a*

a. *-á / a*

Cette structure sans marque est parallèle à l'absolutif analogue pour le présent affirmatif simple. Elle est répandue presque partout, tant comme relatif subjectif que comme relatif objectif.

Le ton de la désinence varie dialectalement d'après les préfixes. En l'absence d'une enquête approfondie et vu la possibilité de différence entre le subjectif et l'objectif, les variantes sont réparties sur cette base. Pour le relatif subjectif, la désinence haute avec n'importe quel préfixe a été notée en 1, 22, 26, 99, 105, 108, 108a, 111a, 118, 119, 119a, 127, 137, 145, 146, 149, 156, 157, 162, 165, 167, 168, 169, 171, 175, 179, 220, 224, 228, 235, 242.

Avec les préfixes *o-* et *e-*, la désinence est basse en 10, 98, 102, 105, 108, 117, 121, 123, 129, 131, 133, 135, 136, 141, 143, Ekonda (partie). En 105, de 111 à 113, en 132, on observe les deux tonalités. Il y existe d'ailleurs des subdivisions dialectales, surtout en 105 et 132.

Pour le relatif objectif, le ton haut est observé d'une façon générale au N-O, en 1, 7, 22, 91, 97, 108a, 111, 111a, 112, 114, 118, 119a, 122, 123, 126, 127, 129, 132, 135, 136, 137, 146, 161, 162, 165, 167, 169, 173, 193, 226, 229, 231.

Le ton bas avec le préfixe *o-* se trouve en 105, 107, 108. En 10, le ton est bas avec les préfixes *e-* et *o-*, excepté avec ce dernier quand il se trouve dans un groupe comparatif (Gr. II p. 510). Chez les Nsámhá 93 et les Ekota, la désinence est basse avec le préfixe *o-* mais haute avec les autres: *bonto ólanga / tsói lílangá wé ná* qui / quoi aimes tu? En 222, j'ai noté les deux tonalités: *bonto ólanga emí* la personne que j'aime, *ũko ówuná vè la nkéli wé* qu'est-ce que tu as toujours à faire ici?

Dans ma documentation, beaucoup d'exemples se rapportent à des radicaux CV, ou sont pourvus de préfixes autres que *e-* et *o-*. Ils ne sont donc pas significatifs pour la présente question. Il en est ainsi, pour le premier groupe, en: 91, 93, 97, 98, 99, 105, 119, 129, 143, 147, 150, 151, 156, 162, 164, 165, 168, 171, 175, 179, 225, 227. Pour le second groupe: 121, 126, 132, 143, 145, 226, 242, 252.

Enfin, de nombreux exemples sont dépourvus de tons: 118a, 138, 183, 185, 203, 204, 207, 213, 217, 218, 225, 238, 245, 251, 256, 257, 258.

Quelques-uns de mes textes présentent des exceptions en ayant le ton bas là où l'on attendrait le ton haut: *bolemo bonókya ísó* (105) le travail que nous faisons; *bosóngó wéna 'mí* (117) l'arbre que je vois, à comparer à: *nkwi éutá ntaa* (117) le léopard qui saisit la chèvre; *botámá bônén'émí* (132) l'arbre que je vois, face à *itúná ítóna fáfá* (132) la natte que mon père tresse; *likonja linóbát'éné* (156) ou *'konya'nóbát'éné* (126) la richesse qu'il possède.

Ces règles tonales ne sont pas influencées par l'intercalation de *-nd-* devant les thèmes vocaliques (cf. A. 2 d.). Avec l'infixe réfléchi la désinence est haute ou basse selon les dialectes. Ainsi, pour la phrase qui traduit comme tu t'aimes toi-même, le ton haut est signalé pour N-O, Ekota, Ekonda, 91, 93, 105, 119, 119a, 121 à 132, 143, 145 à 150, 157a, 158a, 161, 162, 164, 165, 167, 168, 169, 171 Bongandó S, Boyela.

La désinence est basse en 142, 144, 151, 157a, 159, 220, 222. Le ton n'est pas marqué en 137, 171, 183, 224, 225, 245, 253 à 258.

Un texte de 147 (village Engánda) donne le ton haut pour hier et le ton bas pour aujourd'hui: *ntsango inítosímély'émí wé* ou *inítosímelya la nkésá* nouvelles que tu nous a racontées hier ou ce matin.

A l'O, cette forme existe encore, avec dévocalisation, pour le futur avec la désinence basse: *óasa* celui qui cherchera, cf. Gr. II p. 496.

b.—ă

La désinence montante, avec l'absence de marque est connue en 229 pour le parfait éloigné (subjectif): *băhómbă* ceux qui ont acheté, hier ou avant.

c. —áá

Cette forme est connue en 226 (Mamet 2 p. 46) comme objectif pour un passé ni récent ni trop éloigné, comme à l'absolutif (V.B.4): *lobó lókelamáá* la chose qui a été faite. De 227 à 229, je l'ai notée pour le parfait éloigné: *motémbé mōhikáá mí* la bouture que j'ai plantée.

Mamet 3 p. 6 rattache ici: *mí m'óné òyáá na maíta sebésebé* me voici devenu tout couvert d'huile.

d. -á - á / a

Parallèle à l'absolutif de la même structure (V.B.5) ce relatif objectif s'emploie chez les Bongandó. Le ton de la désinence est variable: *bonto álang'ě* (174, 176, 213) la personne que tu aimes, *yóí yálangá ě* (176, 182, 203) ce que tu aimes, *boíná bátsw'óló emí* (175) le jour où j'irai, *bikamwa yăkambél'ísó* (175) les travaux que nous faisons toujours. Selon Walling p. 15: *mbwa enalang'emi* le chien que j'aime, *beyaka benasomb'emi* les perles que j'achète. Cette forme se trouve encore en 144: *on'ônto álanga wě* cette personne que tu aimes, *yóí yângá wě* ce que tu aimes. Il n'est pas exclu que certains exemples de l'insertion de *n + a* puissent être interprétés comme se rattachant ici (cf. A.2.d.3^o).

e. -fásókó - á

Avec cette triple marque, les Yɔngɔ (132a) désignent le relatif subjectif pour le parfait négatif d'hier ou avant: *báfásó kókeá* ceux qui n'ont pas fait.

f. -fátó - á / a

Cette double marque unit la négation et le mouvement d'éloignement. Le temps n'est pas certain: présent ou parfait récent. Cette forme ne m'est connue que des Bɔ́lɔ́lɔ́: *banáfátókela* (142) ceux qui ne vont pas faire, *botámbá bonófátóketeme* (143) l'arbre qui n'a pas été coupé.

On remarque le ton bas de la désinence, qui n'est pas en conformité avec -fá- et suggère donc plutôt le sens du parfait.

La désinence haute marque le parfait d'avant: *bonófátóketémé*.

g. -fó - á

Mamet 2 p. 56 donne ce relatif objectif pour le conditionnel passé en 226: *nyama ěpóliáká wě* la bête que tu aurais tuée. J'ai dans mes notes *ópwebá mí*

etókwá ele nkángi ntíkí típówá (228) si j'avais su que le puits rend malade, je ne mourrais pas.

h. *-fó — a / -fô - á*

D'après Mamet 2 p.55, cette forme est le relatif objectif pour le conditionnel présent en 226: *ěpókela mí* ce que je ferais.

Pour les Ntómbá, le même auteur (3 p. 8) donne la marque descendante et la désinence haute: *lotómo lõpòkelá wě* le travail commandé que tu aurais exécuté. Ainsi la marque correspond tonalement avec l'absolutif, VI. B. 49.

i. *-fó - a*

Comme forme objective du relatif pour le conditionnel, mes notes de 229 donnent: *opwěba mí* si je savais.

j. *-fókó - á*

De cette forme subjective pour le futur négatif, je n'ai qu'un seul exemple: *òfókókená* celui qui n'ira pas (Mbóle N: 108, 110 à 113). On peut la comparer à la forme absolutive parallèle (V.B. 54).

ja. *-índó - a*

Ce relatif correspond exactement à l'absolutif homonyme, tant comme subjectif que comme objectif selon Mamet 3 p. 13: *băíndóuta mpútí* ceux qui ne paient plus l'impôt, *ikáyá índómína wě* tabac que tu ne fumes plus.

k. *-ísó - á*

Le sens de cette forme subjective ne m'est pas clair: il s'agit soit d'un parfait, soit d'un passé. On notera que ce dialecte 117 connaît d'autres formes à sens similaires (*-i*, cf. 7 a, et *-áki*, cf. 4 d).

Remarquable est l'absence de préfixe, phénomène à confronter avec les faits signalés en A. 1.a. Exemple: *nkókó ísóótá bokelé in'úko* voilà la poule qui a pondu un oeuf, *bonto ísólyá lómí* la personne qui a mangé hier. Cf. l'absolutif, V. B. 78.

l. *-ka - a*

Cette forme a été notée dans *nkuli ekânsélya nyémi* (142) dès que les chanteurs eurent fini. Il est probable qu'il s'agit d'un relatif objectif pour le parfait récent.

m. -kǒ - a

Ce relatif sens duratif futur est signalé chez les Ekonda: *ɔnókótéfela* (235) celui qui parlera; relatif objectif: *lyóí iníkótéfela nsó* (232) la chose dont nous parlerons.

Mamet 3 le signale également p. 8, tant pour le subjectif que pour l'objectif, mais avec la désinence haute: *ókǔnjá moníngá* celui qui terrassera le partenaire, *ókǒhahá ínyó* quand vous dépêcherez.

n. -ko - á

Cette forme correspond à l'absolutif parallèle pour le présent (V. B. 87): *belemo békokam(b)áísó* (145, 146) les travaux que nous faisons, *ng'ókoyalangá* (146, 164) comme tu t'aimes, *ńk'ěkotéfélá ndé* (164) pendant qu'il parle, *ěkǒlé bóna* (164) quand l'enfant mange.

o.- m(b)o - a

Tout comme à l'absolutif (V.B.92), ces affixes se rapportent au parfait récent. Les tons de la marque suivent le modèle dialectal de l'absolutif.

Le patron *bámǎkendá* (ceux qui sont partis) se rencontre en 1,6,22,96,108a,111.

La désinence basse (*bámǎkenda*) s'entend en 108, 118, Boyela (*bǒmbǒleka* (197) qui a passé). Exemples de la marque et de la désinence basses: *bómoleka* (132) ou *bóměta* (141) qui a passé, *bámolyaka* (118) ceux qui ont tué.

Marque haute et désinence basse: *ómókoa* (106) qui a pris. Et avec insertion de *n*: *onómómpina* (143, 162) celui qui me hait.

La marque basse avec la désinence haute se trouve dans: *bǒmoko(y)íkyá* (107, 110, 121, 210) qui t'a sauvé, *ńkǒi ěmowutá* (108a, 112) le léopard qui a saisi, *ómonkayá* (119) ou *onómonká* (156) qui m'a donné.

Marques et désinences hautes: *bómóleká* (123) qui a passé, *ómókoá* (120) qui a pris. En 143, on m'a affirmé que cette tonalité se rapporte à un temps fort éloigné: *banámókendé* qui sont partis depuis fort longtemps.

Les radicaux CV ne permettent pas la distinction du ton de la désinence: *bámotswá* (122 à 129, 155) ceux qui sont allés, *ímowá* (120) celles qui sont mortes, *ómǎlá* (158) ou *ómǎlá* (119a) qui a mangé, *ómoyá* (156) celui qui est venu. Plusieurs exemples ont été notés sans tons: *em'ɔn'omotswa* (159) voici que je m'en vais, *lyɔbɔ limolyaka nana* (224) la civette que mon aîné a prise au piège, *wato bomboleka* (253, 254, 255) ou *wato bombeta* (256,257) la pirogue qui a passé, *bont'oniyi nde omima ma mpe* (257) cet homme, d'où arrive-t-il? *ombokoikya* (255) qui t'a sauvé.

Et avec *n* inséré: *nyama enémoutá lóí nkǒi* (143) la bête prise hier par le léopard, *onomoya nɔ* (117, 133) qui est venu? *ńkǒi enembouta* (255) le léopard qui a

saisi, *nomima ma nka* (258) qui est venu d'où? *onomonfudwa* (257) ou *onomonfulola* (258) celui qui me hait, *onombokikya* (254) qui t'a sauvé. Pour le relatif objectif, cette forme a été notée aussi comme désignant le parfait récent: *bonto omoutswá nkwi* (252) la personne attrapée par le léopard; *m'émotswá á áko* (145) lorsque tu te rends là, *ěmosílyá nkotsi* (157) quand les chantres eurent fini. La même désinence s'entend avec la marque haute pour le parfait éloigné: *ěmosílyá nkotsi* (157) quand les chantres eurent fini.

p. -ngó - á

Cette forme a plusieurs sens selon les dialectes. En 222, parfait récent: *bängókendá* ceux qui sont partis.

Futur général ou éloigné: *óngótéféla* (235) celui qui parlera, *búku ęgőyalá la mí* (226) le livre qui sera avec moi (Mamet 2 p.53).

Le même sens est attribué à la même structure (ou supposée telle, en l'absence d'indications tonales) par Walling p. 13 – 14: *mbwa enongokokuna* le chien qui te mordait, *litoko lin(al)ingomela* le palmier qui croîtra. Le sens d'action en cours lui est attribué en 150: *baná ngótóngá* ceux qui tressent.

Pour le relatif objectif parallèle: *itúnda inóngótóngá bóna* (150) la natte que tresse ta fille, *ékangóla* (161) quand il mange, *likonja likángóát'éndé* (161) la richesse qu'il possède. Pour l'insertion de *n* et de *ka*, cf. A.2. d et e.

q. -ngó - á

Selon Mamet 2 p. 52, cette forme désigne une action qui vient d'avoir lieu: *baána bängótikalá* (226) le vin qui reste, cf. l'absolutif V. B. 101.

Dans le même passage, l'auteur donne la même forme pour le relatif objectif également: *yomba ęgótómbá mí* la chose que je viens de porter.

r. -ngó - á

Les Bakutu emploient cette forme pour le futur de demain: *bängókená* ceux qui partiront.

Chez les Bolia 226, cette forme a le sens de futur proche selon Mamet 2 p. 52: *búku ęgőyalá la mí* le livre que j'aurai = qui sera avec moi (cf. l'absolutif: V. B. 107). La même forme, avec la désinence basse, y est encore citée pour le relatif objectif correspondant: *yomba ęgótómba mó* la chose que nous porterons. La différence de ton qui apparaît dans la désinence des deux variantes m'inspire un doute sur le ton de l'exemple donné pour le relatif subjectif.

s. -ngo - á

La marque basse s'emploie pour le parfait récent: *bängosómbá* (1) ceux qui ont acheté, *ng'ęgólá* (169) ou *ng'énangólá* (162) lorsqu'il mange.

t. -ó — á

Cette structure est connue pour le futur (général?) en 222: *lõngo lónóósómbá emí* la houe que j'achèterai. C'est la marque -ó- (ou, si l'on préfère, l'allongement du second *o*) qui distingue cette forme du présent (cf. ci-devant a). En 229, j'ai noté cette même forme avec le sens de parfait récent: *baóhómbá* qui ont acheté.

Mamet 3 p. 5 note la marque basse: *ndié ěoleká ilókó* l'endroit où elle est passée.

u. -ǒ - a

Pour le futur général, cette forme s'entend en 2, 3, 4, 5, et, dans une certaine mesure, dans la langue commune à côté de *yǒ - a*: *eyeng' ěóyá* la semaine prochaine. Cf. Gr. II p. 495. Pour la dévocalisation, cf. ci-devant en a et o.c. p. 496.

v. -okǒ - a

Cette forme, rencontrée chez les Boyela, désigne le futur général: *bǎkǒkǒkenda* (193) ceux qui partiront.

w. -so - a

Avec ces affixes qui se présentent sous plusieurs variantes tonales, le relatif subjectif correspond aux absolutifs parallèles.

Avec la marque haute, ils désignent le parfait éloigné: *básósómba* (99) qui ont acheté, *ǒsótána* (10) celui qui a trouvé, *bǎsótswá* (150) ceux qui sont allés.

Par contre: *wáto bosóéta* et *wáto bósóleka bǎné winá* (67) et *wáto bósóleka* (143) la pirogue qui a passé aujourd'hui se disent pour le parfait récent.

De même: *isúa isúlelya* (143) le bateau qui a remonté la rivière (où il faut remarquer le ton descendant sur *u*, dont le ton propre est haut). La marque basse se trouve pour le parfait récent *bǎsǒkǒta* (150, 169) ceux qui ont coupé, *etáfe ěsobúnyá* (1) la branche cassée.

La marque descendante exprime également le parfait récent: *ǒsóyá* (10) celui qui est venu, *ǒsótéfela* (99) qui a parlé.

En 10, *l* est intercalé entre la marque descendante et le morphème vocalique qui suit, tout comme à l'absolutif, contrairement à ce qui se passe avec la marque haute du parfait éloigné: *ǒsóluta / ǒsúta* celui qui est retourné (Gr. II p. 491). Toutes ces variantes ont la désinence basse.

La désinence haute s'observe pour le parfait éloigné: *bǎsǒkǒkenda* (222) et *bǎsǒkǒkéná* (108a) ceux qui sont partis, *etáfe ěsobúnyá* (1) la branche cassée (depuis hier ou avant).

Les cas notés sans tons ne permettent pas d'identifier le temps: *ɔsɔla na* (50) qui a mangé?

La marque à ton montant désigne le futur soit général, soit proche (Gr. II p. 495-496) au N-O: *em'ɔn'ɔsɔtswá* (93) je m'en vais, *ɔsɔkɛnda* (10) ou *ɔsɔkɛná* (108, 108a, 111, 113) celui qui partira.

Avec la désinence haute, cette même marque montante désigne le relatif objectif du parfait récent en 228 – 229: *motémbé möhöhiká mí* la bouture que j'ai plantée. En 226, Mamet 2 p. 50 donne *-hö-á* pour le relatif objectif du parfait, mais sans distinction de temps et sans donner d'exemple pour le relatif subjectif parallèle. Il connaît aussi une forme à auxiliaire *-sa*.

x. *-sókóó - a*

La désinence de ce futur est basse pour aujourd'hui, haute pour demain ou après: *bäsókóókená* (155) ceux qui partiront. La nuance sémantique ne m'est pas connue, mais je pense qu'il s'agit d'une sorte d'insistance.

y. *-tá - a*

Avec ces affixes munis de la tonalité propre au temps, on a le relatif du parfait négatif, récent ou éloigné, comme à l'absolutif (cf. V. B. 134).

L'inversion de la marque s'observe pareillement ici: *bötákɔtama* (155, 173) ou *ntɔkɔtama* (155) qui n'a pas été coupé; *bötákɔtámá* (108, 155, 173) qui n'a pas été coupé (hier).

Avec la marque montante: *bötákɔtama* (146, 165) et *bötákɔtámá* (165) qui n'a pas été coupé.

La même forme s'emploie pour les relatifs objectifs: *mpoké ítákengá* (ou *ítákenga*) S (173) les pots que S n'a pas façonnés, hier ou aujourd'hui.

z. *-táfö - a*

Avec ces affixes, le relatif subjectif correspond exactement à l'absolutif correspondant (V.B. 140), tant pour le sens que pour la distribution géographique: *bätáfökita* ceux qui ne sont pas encore arrivés, *lilako lítáfölakema* une leçon qui n'a pas encore été enseignée.

aa. *-tákö - a*

Ce relatif subjectif indiquant une action qui n'était pas intentionnée ne m'est connu qu'au N-O. Le radical vocalique intercale l, comme à l'absolutif parallèle (V.B. 146): *bätákölékola* ceux qui n'avaient pas l'intention d'étudier. Cf. Gr. II p.504.

bb. -tímǒ - á

Tout comme pour l'absolutif correspondant (V.B. 164), il s'agit ici d'une variante dialectale employée pour le relatif parfait récent, mais avec la marque montante et la désinence haute: *bótímǒkótámá* (118) qui n'a pas été coupé.

cc. -tó - a

Comme à l'absolutif (V.B.167 b), et comme à diverses formes d'un manière générale, cette marque remplace -ta- chez les Boyela pour le relatif tant subjectif qu'objectif: *bosóngó bǒtǒkótama* ou *bǒtǒkótámá* l'arbre qui n'a pas été coupé, *mpoké étókengá bǒmoto* (193) le pot que la femme n'a pas façonné.

dd. -tǒ - á

Les Nkengo 118 emploient cette forme comme futur général: *bǎtǒkená* ceux qui partiront (Cf. Hulstaert 2 p. 39). On pourrait songer ici à une alternance *t / s*, cf. -*sǒ - a* (ci-devant w) et 1^e Partie I.B.10.

ee. -tǒfǒ - a

Tout comme à l'absolutif (V.B.168), cette marque remplace -tǒfǒ- chez les Boyela: *ntaa étǒfǒóta* (193) une chèvre qui n'a pas encore engendré.

ff. -t(s)í - a

La marque -*tsí-* équivaut à -*tá-* (cf. l'absolutif V.B. 167): *botámá bǒtikótámá* un arbre qui n'a pas été coupé, *batsíkea* ou *batsíkeá* (122 à 129) qui n'ont pas fait.

gg. -tsíyó - á

En 150, j'ai noté cette forme pour le négatif parfait d'hier: *banátsíyókelá bobé* ceux qui n'ont pas mal agi.

hh. -y - a

Cette variante à marque dévocalisée s'entend pour le futur simple en 2, 3, 4, 5, 11, 22: *bǎyusa* ceux qui jetteront.

ii. -yó - a

Cette variante tonale s'entend en 12 et 13 et aux environs, où elle est quelque peu mélangée avec son synonyme -*yǒ - a*: *bǎyókenda* ceux qui partiront.

Je l'ai encore notée en 155 pour le futur d'aujourd'hui: *bǎyókena* ceux qui partiront.

En 224, je trouve *wǎto bǒyóleká* une pirogue en train de passer. Ce seul exemple ne permet pas de décider si la forme a sa place ici ou si elle est une variante phonétique de -*yó - e* (5.z).

jj. -yǒ - a

Avec cette marque (dévoquée en -y-) et la désinence basse, on désigne le futur simple ou général au N-O. Il y a donc ici une divergence formelle remarquable avec l'absolutif -*ifo-a* (V.B. 74): *bǎyǒkenda* ceux qui partiront.

kk. -yo - á

Cette forme est un synonyme de *yó - a* et de *yǒ - a*. Elle s'entend en 22: *bǎyokendá* ceux qui partiront.

ll. -yo - a

Avec tous les affixes bas, cette structure exprime le futur éloigné, comme l'absolutif analogue (V.B. 182. e. 1°).

2. La désinence -*aka*

a. - *áká*

Cette forme désigne l'habituel, soit en général, soit plutôt avec une nuance de parfait déjà ancien: *eléngé ǎyaáká* (N-O) façon coutumière, *lobó lökelámáká* (228) ce qui se fait toujours depuis autrefois, *em'ótépéáká* (252) moi qui parle toujours, *éétámáká ané* (117) qui ont toujours couché ici, *íténáká* (118) qui coupe toujours, *ǎkendáká* (121, 141) ou *onótswáká* (150, 220) qui va toujours, *báto bétáká* (220) la pirogue qui passe toujours; cf. Gr. II p. 498. Désignant une habitude stable, elle est donc plus forte que - *aka* (plus loin c).

En 224, elle se rapporte au passé éloigné: *nkɔi éwutáká ntaba* le léopard qui a pris la chèvre.

Cette forme s'emploie également comme relatif objectif. Les exemples viennent de nombreux dialectes situés un peu partout: *keláká ng'ókeláká wě* (N-O, 135, 136, 137) ou *ng'ókeáká wě* (117, 252) ou *ng'ókéká wě* (242) fais comme tu fais habituellement (cf. Gr. II p. 519), *běkelák'ísó* ce que nous faisons, *ng'ókeláká ísó* comme nous faisons d'habitude (93,157), *benásáláká ě* (220) ou *binákambáká* (210, 211, 213) que tu travailles, *ng'óyaáká ísó* (117, 135, 136, 137, 252) comme nous sommes / faisons d'habitude, *běyaáká E likelaka* (Boyela) que E fait d'habitude.

Cette forme a encore le sens de passé narratif, qui se dégage surtout du contexte: *ekeké ěkɔtáká wě bonkandá* (10) le moment où tu écrivais une lettre (Gr. II p. 519 n° 2.9.2).

D'autres sens (dans une phrase exclamative d'étonnement désapprouvateur, dans une proposition introduite par *ô/ńiko* avec le sens de 'dès que') n'ont pas fait l'objet de constatations sur le plan dialectal.

D'après le sens, je pense pouvoir ranger ici, malgré l'absence de tons, le relatif objectif signalé en 137b (*Embéngéyé*): *ekek'esebaka nyemba basutsa buna 'ne /basutsaka loi* lorsque les chantres eurent fini, ils retournèrent aujourd'hui/hier. Avec la double désinence, qui est rare: *békamákák'ísó* (179) que nous travaillons.

b. - *aká*

Cette désinence désigne le passé récent en 136: *nkókó eótaká* la poule qui a pondu, *banto bātaká* les gens qui sont allés. La même forme s'emploie pour le relatif objectif: *bonto óutaká nkóí* (136, 137) la personne que le léopard a prise. On lui comparera la structure parallèle à désinence -*ákí* qui s'emploie pour le passé éloigné (plus loin 4. a).

c. - *aka*

Je groupe ici deux séries de faits: d'abord les exemples à ton bas, ensuite ceux dont la tonalité est inconnue.

1. La désinence basse exprime une sorte d'habituel ou simplement le factuel, les deux sens étant d'ailleurs très proches l'un de l'autre dans de nombreux contextes: *isúwa ísémak'éndó* (N-O) le bateau qui fait escale ici (habitude), *ótáka* (1) ou *ótswáka* (28, 91, 135, 147, 148, 157, 165) ou *onótswáka* (132) celui qui va habituellement; cf. Gr. II p. 488 et V.F. 1.f.

La traduction française peut souvent employer un adjectif à suffixe -able (et pareils): *yómba íbójaka* (N-O) un objet fragile.

La même forme s'emploie comme relatif objectif: *belemo békambak'ísó* (74, 84, 93, 137, 146) les travaux que nous faisons habituellement. Elle est fort répandue, peut-être même générale, mais aucune enquête n'a été menée à ce sujet.

2. Beaucoup d'exemples sont notés sans tons, de sorte que le sens précis ne peut être connu, sinon éventuellement par le contexte et, souvent, grâce à la comparaison avec des phrases similaires: *fafa ononkaka* (192) ou *onompaka* (204, 213) c'est mon père qui me l'a donné; *ɔnɔlɛka* (203, 207, 217) ou *ɔnɔlaka* (213) celui qui a mangé ou qui mange habituellement; *ɔkendaka* (71, 74) ou *onatswaka* (217) ou *otaka* (225) aller, *ononfudwaka* (257) qui me hait, *eundaka* (207, 218) ou *eneundaka* (257, 258) ou *enundaka* (210, 211, 213, 217) ou *inayundaka* (210, 211, 213, 217) ou *ebutaka* (185, 193) ou *enutaka* (255) qui a saisi. Et pour le relatif objectif: *belemo bekambaka so* (225) les travaux que nous faisons habituellement.

d. -*fá* - *aka*

Ces affixes expriment le négatif du présent absolu ou duratif: *ófákenyaka* (146) qui ne danse nullement.

e. *-foó - aka*

Variante de l'habituel négatif *fó - áké* (ci-après 3 a), cette forme s'entend p. ex en 11 et en 15: *bǎfoótéfelaka* qui ne parlent point.

f. *-fóyáó - aka*

Notée seulement en 10, cette forme est une variante dialectale de *-foó - aka* (ci-devant e): *bǎfóyáómelaka* qui ne fument jamais, des non-fumeurs.

g. *-iyó - aka*

Variante du relatif habituel propre aux Ekonda: *bóna óiyótàka* le fils qui va habituellement.

h. *-kó — áká*

Cette forme me semble désigner un parfait ou un passé renforcé. La dernière interprétation est appuyée par l'existence d'une forme *-kó - a*, dont le sens conditionnel ne permet toutefois pas l'assimilation sémantique au relatif. Quant à la forme *-kó - e* du passé récent (V.C. 31), sa désinence *-e* correspond habituellement à la désinence intensive *-ake* et non *-aka*. Quoi qu'il en soit, la forme ne m'est connue qu'en 132: *enékútáká* ou *ekútáká* qui a attrapé.

Un exemple de 224 noté sans tons pourrait se rapporter ici: *ekokobikyaka* qui t'a sauvé la vie.

i. *-ko — áká*

Au C, on observe cette forme pour l'habituel de relatif subjectif: *ókoyáká* (146) celui qui vient souvent, *ókotoíkyáká* (164) celui qui nous a souvent sauvé la vie. Mais ma documentation contient aussi la désinence basse: *ěkotswâka* (164) qui va habituellement. De cette même forme, mais pour le relatif objectif, je ne connais qu'un seul exemple, où la dévocalisation de la marque rend l'interprétation incertaine: *akětámáká isó* (117) où nous avons couché (aujourd'hui). Je comprends cette forme comme un parfait récent.

j. *-kóyó - áká*

La double marque ne m'est connue qu'en 132a, où les informateurs me l'ont interprétée comme désignant un passé récent: *isúwa ikóyónanáká* le bateau qui a remonté le fleuve; on comparera: *yó - áká* (ci-après u).

k. *-m(b)o - áká*

Ce relatif subjectif a été noté avec le sens de parfait renforcé ou itératif: *émoutáká* (97, 102, 113, 158) ou *ěmbutáká* (197) ou *émobutáká* (Ekota) qui a

attrapé, *bămbăkendáká* (193) ceux qui sont partie, *bokutu ómbonkáká* (93) c'est le riche qui me l'a donné, *bondéngé bóbokobíkyáká* (93, 94, 97, 98) l'arbre *Annonidium* qui t'a souvent sauvé la vie.

l. -*m(b)o* - *aka* 1°

Avec tous les tons bas, je n'ai que peu d'exemples: *fafá ómonkáaka* (93,97) c'est mon père qui l'a donné, *nkɔi ěmoutaka ntaa* (135) le léopard qui a pris la chèvre. Le sens est ici manifestement parfait intensif.

m. -*m(b)o* - *aka* 2°

Sous ce titre sont groupés les exemples dépourvus de marques tonales dans ma documentation. Il est donc impossible d'en connaître le sens précis (cf. la même situation pour -*aka* 2, ci-dessus c). La comparaison des textes suggère la prépondérance de la désinence basse avec le sens de parfait intensif: *wato bombolekaka* (193,258) la pirogue qui a passé, *omotswaka* (151) ou *ɔmbəkendaka* (185) qui va habituellement, *fafa omonkaaka* (193) c'est mon père qui me l'a donné, *bosongo bomokikyaka* (184, 193, 194, 218) l'arbre qui t'a sauvé la vie, *nkɔi inimboutaka* (255) les léopards qui ont saisi, *emowutaka* (224) qui a saisi. Le relatif objectif *omotswaka nkɔi* (252) celui que le léopard a pris, semble avoir le sens de passé récent, vu l'opposition exprimée dans la documentation avec -*ngǒ* - *áká* (ci-après o).

n. -*ngó* — *áká*

Cet habituel objectif se trouve rarement: *benóngókambáká ísó* (150) et *békángókambáká* (161) que nous faisons habituellement. Cf. le suivant.

o. -*ngǒ* — *áká*

Ce relatif objectif a été signalé en 252, probablement pour le parfait éloigné: *ǔngǔotswáká nkɔi* que le léopard a saisi.

p. -*ngo* - *áká*

Cet habituel a été noté en 149: *ǔngotswáká* qui va habituellement. Il s'emploie aussi pour le relatif objectif correspondant: *belemo béngokamáká ísó* (149) les travaux que nous faisons.

q. -*ó* - *aka*

Forme relative objective de l'habituel: *béókambak'ísó* (151, 167, 169) que nous travaillons, *béókeak'ísó* (147) que nous faisons. En 167 et 169 on entend aussi la marque -*yó*- (ci-après w).

r. -*tá* — *áká*

Ces affixes désignent l'habituel absolu. Je ne les ai qu'au N-O: *lisé lítákɔkwáká* une querelle qui ne diminue jamais. Cf. Gr. II p. 503.

s. -*tâ* - *áká*

Cette forme a le même sens que *táfǒ* - *a* (ci-devant 1.z) et *tá* - *e* (plus loin 5. S). Elle a été notée en Mbóle S: *ntaa étâótáká* (122, 127, 129) une chèvre qui n'a pas encore mis bas.

t. -*tsí* - *aka*

Cette forme ne m'est connue qu'en 123, comme habituel négatif ou comme parfait renforcé: *ótsínyangaka* quelqu'un qui ne m'aime pas.

u. -*yó* - *áká*

Cette forme ne m'est connue que par deux exemples: *bɔfɔmi bóyókobikyáká* (127) l'arbre *Annonidium* qui t'a sauvé souvent la vie. Le sens n'est pas clair, mais il s'agit probablement d'un passé éloigné, comme dans *isúwa ÿónanáká* (132a) le bateau qui a remonté le fleuve hier. C'est ainsi que me l'ont interprété les informateurs; on y comparera *kóyó* - *áká* (ci-devant j).

v. -*yáó* - *aka*

Sémantiquement conforme à l'absolutif parallèle (cf. VI. F. 40), cette forme de l'habituel se rencontre en 10: *bǎyáyôyâka* ceux qui viennent souvent. Avec un radical vocalique: *bǎyáémbaka* qui chantent souvent.

w. -*yǒ* - *áká*

Ce relatif de l'habituel correspond à l'absolutif de V. F. 44 a: *wǎto bóyǒlekáká* (132) la pirogue qui passe habituellement. Comparez aussi le relatif *yó* - *aka* (ci-après x).

x. -*yó* — *aka*

Ce relatif habituel se rencontre fréquemment comme parallèle de *yǒ* - *aka* (y.1). Exemple *óyótswâka* (93, 97, 102, 105, 106, 119a, 122, 127, 129, 158a) ou *oyótswâka* (117) qui va habituellement, *óyónyinaka* (123) celui qui me hait, *óyóyaka* (169) qui vient souvent.

y. -*yǒ* - *aka*

Cette forme se trouve avec deux sens.

1. Comme habituel commun, au N-O: *băyöyaaka* ceux qui demeurent (cf. Gr. II p. 497). Il se retrouve encore en 167: *öyötswâka* qui va habituellement.
2. Comme intensif du futur général, également au N-O: *băyökambaka* ceux qui travailleront, *băyénaka* ceux qui verront. Il est probable que les deux formes se rejoignent dans la nuance d'intensité ou d'habitude et qu'ainsi elles ne sont qu'une forme unique dans l'optique m̄ngɔ. Cf. Gr. II p. 496.

3. Désinence-ake

Ici les formes relatives sont rarissimes, contrairement aux absolutives (VI, G).

a. —ake

Correspondant à l'absolutif (VI. G.2) ce relatif objectif est signalé dans Mamet 3 p. 4 n° 2: *mwanya mölekake mambo* la fente par où passent les graines.

b. -fó - áké

Tout analogue à l'absolutif (VI. G. 5) ce relatif est fort répandu pour l'habituel négatif: *öfóyáké ěndo* celui qui ne vient jamais ici. D'autres exemples en Gr. II p. 503.

Pour les variantes dialectales de la marque, cf. Gr. II p. 405 et 503, ainsi que les absolutifs *-foó - aka* et *-fóyáo - aka* (VI.F.9 et 11).

Mamet 2 p. 60 donne cette forme uniquement pour le relatif objectif: *itina ĩpólékéké beinto nyama* (226) la raison pour laquelle les femmes ne mangent jamais la viande. Pour 227 à 229 Mamet 3 p. 11 donne ce relatif tant pour le subjectif que pour l'objectif: *bato băpólékéké njô* des gens qui ne mangent point de serpent, *etúmu ěpólékéké băinto nyama* la raison pour laquelle les femmes ne mangent pas la viande.

c. -mbô - áké

Selon Mamet 3 p. 7 ce relatif tant subjectif qu'objectif correspond à l'absolutif homonyme (VI. G. II.a) pour le continuatif passé: *moto ömbôkeláké* celui qui faisait, *lotómo lömbôkeláké wě* le travail que tu faisais.

d. -mbö - áké

Signalée par Mamet 2 p. 51 qui la considère comme équivalant à peu près à l'imparfait français cette forme me semble le parallèle de l'absolutif VI. G. II.a et b. en 226: *băm (b)ökeláké* ceux qui faisaient. Il en est de même chez les Ekonda: *ömbötépéláké* (232) celui qui parlait habituellement.

La même forme s'emploie pour le relatif objectif: *nsi ĩmböbutáké* (226) les poissons que nous prenions (Mamet 2 p. 52).

e. *-mo - áké*

Pour exprimer le passé récent quelques dialectes centraux recourent à cette structure. Ainsi *bāmolyakáké* (151, 155, 156, 159) et *bāmoomáké* (22, 108, 108a, 110, 119a) ceux qui ont tué, *šmɔláké* (158) qui a mangé, *ōmonkaáké* (118) celui qui m'a donné. On la trouve également comme variante dialectale en 226; *bámōkeláké* qui faisaient (2 p. 51). Cf. *mbō - áké* (b) dont c'est une simple variante phonétique.

f. *-tímo - áké*

En 118 cette forme désigne le passé récent: *ōtímokeáké* celui qui n'a pas fait; cf. 1.bb.

4. Désinence *-akí*

Ici encore les relatifs suivent de près les absolutifs correspondants.

a. — *ákí*

Correspondant à l'absolutif formé par la même désinence (VI. I. 1.b.) ceci est le relatif du passé éloigné: *ōténákí* (2, 3, 10, 13, N-O) celui qui a tranché, *ōwákí* (10, 228) celui qui mourait, *bātšngókí* (1, 6, 7, 222) ceux qui me disaient, *onílákí* (87) qui plaçait.

Tout comme son parallèle absolutif il s'observe sur un vaste territoire: 67, N-O, Mbóle, Bakutu, Bosaka, Bɔ́ólí, Ikóngó, Boyela, Bongandó, même plus au S: 222, 227 à 229.

Il se trouve même avec cette tonalité dans des dialectes où l'absolutif à la finale basse: *ōwákí* (226) celui qui était mort, *šlékéki nɔ́ní* (228) qui a mangé? Il en est de même pour le parallèle objectif (ci-après).

Pour les Ekonda la finale est donnée basse: *ōtépélákí* (235) celui qui a parlé. Pour les dialectes méridionaux la tonalité est inconnue: 245, 253, 254. De même pour les exemples cités par Walling p. 13: *bato banafutaki* les personnes qui payaient, *totoko tonatoyaaki meho* les cuillers qui étaient là. Cette forme est connue aussi comme relatif objectif ça et là: *bonto wénákí ómí* (126) la personne que tu as vue hier, *baíta bāmákí mí* (137) l'huile que j'ai pressée, *bātšókókí mí* (137) que j'ai pilée, *ésilyákí baémbi bawútóákí* (157) quand les chanteurs avaient fini ils retournaient, *ntaa ɛútákí* (136, 137) la chèvre qu'a prise le léopard, *lyɔwá itúngólákí nâlé* (222) la civette que mon aîné a prise (hier), *étéfélákí wě nɔ* (225) qu'as-tu dit? *šénéki wě nɔ* (227) qui as-tu vu? (Sans tons): *oseyaki nyemba baitsaki lóí* (137 Embéngéyé) quand les chantres avaient fini ils retournèrent.

Et avec l'addition de *a*: *yóí yátéféákí ndé* (144) la chose qu'il a dite. Probablement se classe ici: *ako otakaki we w'ibongo* (225) quand tu allais à la

rive, *lobi aseyaki bo lokanyo* (225) hier quand ils avaient fini la danse. Les Ekonda ont cette même forme: *lyói inítépéláki mí* (235) ce que j'ai dit. A remarquer cependant le ton de la finale qui diffère de celui du subjectif.

b. — *akí*

Cette variante tonale de la désinence se trouve dialectalement pour le passé récent et est donc synonyme de — *aki* (c): *bätéfelakí* (10) ceux qui parlaient, *nkókó éótakí* (137) la poule qui a pondu. Une phrase de 137a contient ce relatif pour l'objectif. Le ton est absent, mais la proposition principale est au parfait: *oseyaki nyemba basutsa* lorsque les chantres eurent fini ils retournèrent.

c. - *aki 1°*

Pour le relatif cette forme correspond exactement à l'absolutif parallèle (VI. I. 1.a): *öyâki ané ná* (13) qui est venu ici? *nkói ékumbakí* (23) ou *ě(w)utakí* (90, 99, 122, 129, 131, 146, 150, 156, 157, 159, 161, 165, 167) ou *évundakí* (144) ou *éundakí* (171, 179) ou *yăundakí* (148, 168) ou *enéutakí* (149) ou *enáutakí* (162, 164) ou *éndutakí* (Boyela) le léopard qui a saisi, *bätswâki* (3, 10, 146) qui sont allés, *wăto bötsiyakí* (145, 173) la pirogue qui descendait, *bánílakí* (87,126) ceux qui faisaient, *índúlelakí* (165,193) ou *indíelakí* (165 jeunes) ou *indíleakí* (150) qui montaient, *(on)ónkáakí* (91, 145, 146) ou *nónkaakí* (122) ou *onánkáakí* (149, 168, 169) ou *onampáyakí* (171, 175) qui m'a donné, *nókobíyakí* (123, 131) qui t'a sauvé la vie, *ékátakí* (169) qui a tenu, *onâyakakí* (176) celui qui était venu, *óyakakí ná* (156) ou *óakakí ná* (148) qui est venu? *ólâki* (161) ou *onálêki* (173) qui a mangé.

Comme relatif objectif: *ésilyakí baémbi bawútoakí* (157) quand les chantres avaient fini ils sont retournés.

d. — *aki 2°*

Un certain nombre d'exemples sont notés sans marques tonales dans un texte qui ne permet pas de distinguer les temps. A signaler spécialement comme forme périphrastique: *an'eyaakí* (ou *eyakakí*) *nyema osidyaka tokaanyo* (117) lorsque les chantres eurent terminé les danses. On peut comparer ici d'autres relatifs objectifs à l'auxiliaire *ki* ou *liki*. Comme ceux-ci pourraient comprendre *eyaakí* et *eyakakí* comme formellement égaux ou passé de la copule.

e. -a - *aki*

Cette forme est à rapprocher de l'absolutif homonyme (VI. I. 5): *nkói yăvundákí* (144) les léopards qui ont saisi.

f. *-fásósó - áki*

Avec cette marque triple 132a exprime le passé éloigné: *báfósósókeáki boé* ceux qui n'ont pas mal agi. Aucun absolutif parallèle ne m'est connu.

g. *-fátá - áki*

Pour le passé d'avant cette forme est signalée en 143: *banáfátákeláki* ceux qui n'ont pas fait; cf. l'analogue *fátó - a* en 1. f.

h. *-fó - áki*

Conforme à l'absolutif du futur négatif (hormis le ton de la marque) dans un grand nombre de dialectes (cf. VI. I. 7) ce relatif s'observe encore dans beaucoup de dialectes qui ont une forme différente pour l'absolutif: *likambo lífósílaki* (N-O) un procès qui ne prendra pas fin; cf. Gr. II p. 502.

i. *-tá - áki*

Répondant aux absolutifs construits sur le même patron (VI. I. 12) on a deux relatifs subjectifs, l'un pour aujourd'hui, l'autre pour hier, différant par le ton de la désinence: (a) *ótákeláki* ou *ótákelaki* (N-O), *ótákeeki* (108) qui ne faisait pas; (b) *ótákeláki* (N-O), *ótákeáki* (108a), *ótákeéki* (108), *otákeláki* (99) qui ne faisait pas (hier).

Avec la marque montante: *batákelaki* et *batákeláki* (146). Comme relatif objectif cette forme a été notée chez les Bongandó S: *mpoké étákengáki é* (173) le pot que tu n'as pas façonné.

j. *tí - áki*

Cette formation est notée en 118 pour le passé éloigné: *ótikeáki* qui n'a pas fait. Elle est une simple variante phonétique de la suivante (k).

k. *tsí - áki*

Ce synonyme de *tá-aki* et de *tí-aki* (cf. i et j) se trouve chez les Mbóle S, tout comme l'analogue *tsi - a* (cf. 1. ff): *batsíkeaki* et *batsíkeáki* (122 à 129) qui n'ont pas fait.

l. *yó — áki*

Correspondant à l'absolutif à la marque - ó - (VI. I. 10) cette forme a le même sens: action continue au passé. Je ne la connais que du N-O: *báyémbáki* celles qui chantaient.

m. *yó - áki*

Tout comme le précédent ce relatif désigne l'action continuée au passé mais aujourd'hui: *báyémbáki* (10) celles qui chantaient.

n. *yó* – *aki*

Pour le passé continuatif récent cette variante tonale s'entend par exemple en 2,3: *bǎyěmbaki* celles qui chantaient. Cf. Gr. II p. 494.

5. La désinence -e

Cette désinence a le ton contrastant tout comme dans les formes absolutives parallèles. Il n'y a donc pas lieu de lui donner un signe tonal.

a. *a* - *e*

Avec ces affixes ce relatif est parallèle avec l'absolutif traité en V. C.5 pour le sens (continuatif) comme pour les éléments. Exemple: *bááleké* (165), *wáleké* (147), *wáleké* (91, 150, 161, 162), *wáleké* (123, 161), *bonáleké* (149, 162), tous pour: (pirogue) en train de passer. De même avec l'insertion de *n* comme dans l'exemple précédent: *onâtsú* (144, 149, 150) qui est en train d'aller.

En outre (sans tons): *onale* (218) qui est en train de manger. J'ai noté aussi des exemples pour l'objectif: *enâtsú ě* (162) ou *enâtsú wě* (149) ou *enâtsw'ê* (150) là où tu te rends.

b. *fá* - *e*

Ce relatif correspond à l'absolutif aux mêmes affixes et est employé par les mêmes dialectes (cf. V. C. 9): *ǒfákendé* (22, 132, 155, 165, Mbóle, Bakutu, Ikóngó, etc.) qui ne va pas, *ǒfákanyé* (Mbóle S) qui ne danse pas, *ǒfányangé* (126) qui ne m'aime pas, *báhákényá* (173) qui ne dansent pas.

Comme relatif objectif: *botámbá bǒfákoté S* (165) l'arbre que S ne coupe pas, *bǒhákoté emí* (179) que je ne coupe pas.

c. *fáó* - *e*

Pour le négatif continuatif cette forme correspond à l'absolutif décrit en V. C. 12: *ǒfáókené* (155) qui ne va jamais.

d. *fó* - *e*

Ces affixes caractérisent le subjectif pour le présent négatif, correspondant à l'absolutif aux mêmes éléments (V.C. 20.a) et employé dans les mêmes parlers: *botámbá bǒfósekwe* (11) un arbre qui ne croît pas, *ǒfókinyé* (143) ou *ǒfókenyá* (146) qui ne danse pas, *ǒfónangé* (Boyela) qui ne m'aime pas, *ǒfósané* (150) qui ne joue pas, *ǒfóóte* (N-O) qui ne pond pas. Ailleurs cette forme désigne le continuatif négatif: *ǒfókené* (108) qui ne va jamais.

Pour l'objectif cette forme est connue dans quelques dialectes: *bosóngó bǒfókot'áfá* (197) l'arbre que papa n'a pas coupé, *bǒnǒfóketé Lókwa* (143) que

Lɔkwa ne coupe pas, *moté mópókété mí* (228) l'arbre que je ne coupe pas, *yomba épótómbe mí* (226) une chose que je ne porte pas.

Ces dialectes connaissent aussi la forme composée à auxiliaire *fa* (D. 4. t).

Au N-O elle est employée ainsi uniquement dans l'art oral (cf. Proverbes 1).

Suivie de l'adverbe *lino* cette forme désigne l'action inaccomplie, en 1: *ilako iflakémé lino* une leçon qui n'a pas encore été enseignée.

e. *fô* - *e*

Mamet 2 p. 54 (226) donne ce relatif, écrit selon la prononciation locale *pô* - *e*, comme répondant à l'absolutif parallèle: *ihénda ipôime* les étoffes arrivées en dernier lieu, *bóna épôbú* le fils mort dernièrement (remarquez le préfixe relatif!).

f. *fóó* - *e*

Tout comme l'absolutif parallèle ce relatif exprime la négation absolue ou habituelle. Je n'ai d'exemples que du N-O: *belemo bэфóósíle* des travaux qui ne finissent jamais, *bэфóóine* (10) qui ne dansent jamais, *bэфóótsú* (Ekota) qui ne vont jamais. Cf. Gr. II p. 503, et l'absolutif en VI. C. 21.a (où se trouve aussi le détail des dialectes qui connaissent cette forme).

g. *foó* — *e*

Cette variante de la forme précédente pour le négatif continuatif est largement employée au N-O: *bэфóóbíne* (10) qui ne dansent pas du tout, *ófoíméjé* (8) qui ne consent nullement. Pour d'autres détails cf. l'absolutif parallèle en VI. C. 21.d.

h. *fóyó* - *e*

Ce relatif suit le modèle de l'absolutif correspondant pour le négatif continuatif. Il est connu comme variante locale de *fóó* - *e* (ci-devant f): *mmuma ifýóólémé* (12) des fruits qui ne sont pas mangés, qu'on ne mange pas, *banto bэфýóóbíne* (2, 3, 4, 11, 15) des personnes qui ne dansent jamais. Pour les autres dialectes qui connaissent ce relatif, cf. l'absolutif parallèle en VI. C. 27, et Gr. II p. 503.

i. *ká* - *e*

Ce relatif au sens continuatif et duratif ne m'est connu que de 161: *okáleké* en train de passer. Aucune forme absolutive correspondante ne m'est connue.

j. *kó* — *é*

Pour le passé récent cette forme est employée par quelques dialectes plus méridionaux: *onókólé* (117, 143) celui qui a mangé, *ekóuté* (117) qui a saisi, *inikóuté* (142) qui ont saisi, *banákókené* (117, 143) ou *bákókené* (132) ceux qui

sont partis, *dibá dinékótswé* (117) un palmier qui a fructifié, *banákótúngólé* (142) ceux qui ont libéré, *onókóyé* (133, 143) celui qui est venu, *onókómpáté* (142) ou *nókónká* (132) qui m'a donné, *isúwa inikulélyá* (142) le bateau qui a monté, *nkɔi ikûté* (132) les léopards qui ont pris, *onókóyí ná* (132) qui est venu? Et sans tons: *ene / ini / kolyake* (245) qui a / ont / tué. Cf. l'absolutif correspondant en VI. C. 31.

La même forme sert aussi de relatif objectif: *ntaa enékouté nkɔi* (143) ou *enékûté* (132) la chèvre que le léopard a prise, *nsango ikótsweélé M la lotswó* (142) les nouvelles que M nous a racontées cette nuit, *liɔbɔ inikolyake nae* (245) la civette que mon aîné a tuée.

k. *ko - e*

Cette forme relative notée sans tons est connue pour le continuatif en 180: *okoyete* qui est en train de passer, et en 239: *bakowaye iyokela lina* que viennent-ils faire?

De cette forme je ne connais aucun parallèle absolutif.

1. *mbô - e*

Cette forme propre aux Ntombá 227 à 229 se réfère au passé récent: *ômbômomé* (228) qui m'a tué. Elle est le parallèle de l'absolutif décrit en VI. C. 36.b.

Mamet 3 p. 7 la signale aussi comme relatif objectif: *ëmbôónde mí nóisia* lorsque je voulais retourner.

m. *m(b)ö — e*

Pour exprimer le passé récent cette forme est employée ça et là au S-O: *nkɔi ëmbókumbé ntaa* (1) ou *ëmbövuté ntava* (Ekonda) le léopard qui a pris la chèvre, *šmbólé* (222) qui a mangé, *boté bömböketémé* l'arbre coupé (226, cf. Mamet 2 p. 51), *bonto ömbötépélé* ou *ɔnómbötépélé* (235) la personne qui a parlé (aujourd'hui). On entend la même forme pour le relatif objectif à côté d'une forme à auxiliaire: *nyama ëmbölyaké mí* (226) la bête que j'ai tuée (o.c.p. 51), *lyɔwá imbötúngólé nâlé* (222) la civette que mon aîné a prise au piège. La variante phonétique existe dialectalement en 226: *bámötómbe* qui ont porté, *yomba ëmötómbe hó* la chose que nous portions (Mamet 2 p. 51).

n. *mó - e*

Ceci est la variante tonale du passé récent correspondant aux structures *l* et *m* pour les Mbóle S: *basúá bāmībyé lolo* (122, 127, 129) les bateaux qui ont remonté la rivière.

o. *mo - e*

Je crois pouvoir interpréter ainsi l'exemple *ɔné ɔé ʒmɛ̃ne* (144) celui que tu as vu, comme un relatif objectif du parfait.

p. *ngó - e*

Le futur simple est exprimé ainsi chez les Ntómbá 227 à 229: *ɔngónómbe* celui qui achètera, *ɔngólembwé* (228) celui qui se désistera (Mamet 1 p. 47). De même en 226: *búku ɛngóyalé la mí* le livre que j'aurai (Mamet 2 p. 53, où se trouve aussi la variante dialectale en *-a*). Comparez l'absolutif qui emploie la même marque mais avec la désinence *-a*.

q. *ó - e*

Pour le continuatif cette forme a été observée en 1, 7, 25, 28, 90, 99, 110, 112, 113, 115, 117, 134, 151, 183, 228. Exemple *wáto bǒóleké* (1) la pirogue qui passe, *em'ón'óóyé* (12) me voici qui viens.

Le bloc N-O en général connaît peu ce relatif, tout en employant ces affixes pour l'absolutif, cf. Gr. II p. 489.

En 137 cette forme existe à côté des parallèles à *to-* et *yo-*.

Pour le relatif objectif il y a: *liótépélé ihó* (229) ce dont nous parlons, *ako eotsw'e* (203) là où tu te rends (sans tons).

Mamet 3 p. 5 donne le préfixe montant tant pour le subjectif que pour l'objectif: *bato báókotwélé nkóni* les gens qui vont pour toi au bois, *mpíko óbétámé mokulaka* là-bas où dort le patriarche.

r. *só - e*

Avec cette marque le continuatif ne m'est connu que des Mbóle N-O: *wáto bósótsu la ntsé* (112, 113) une pirogue allant avec du poisson.

s. *tá - e*

1°. Ce relatif est en tout conforme à l'absolutif correspondant (VI. C. 53.b) et, pour le sens d'action non encore accomplie, aux variantes dialectales *táfǒ - a*, *tófǒ - a*, *tâ - e*, etc.: *ntaa ɛ́táóte* (10,22,146,165) une chèvre qui n'a pas encore mis bas.

La même forme s'entend aussi comme relatif objectif: *esiké ɛ́táéké nkókó* (146) ou *ká nkókó etáwéke* (169) lorsque le coq n'a pas encore chanté, *ɛ́táóte nkókó* (165) pendant que la poule n'a pas encore pondu, *ɛ́táyé isúwa* (165) ou *etáyí basúwa* (1730) maintenant que le bateau n'est pas encore venu.

2°. Ce relatif correspond encore à l'absolutif muni de ces mêmes affixes (VI. C. 53.a) pour exprimer le continuatif motionnel. Il a été noté chez les Mbóle

méridionaux 122 à 129: *bótákeémwá* qui est en train de couler, *onátátsú* qui est en train d'aller; et en 119: *bótáleké* en train de passer.

La même forme se trouve aussi comme relatif objectif: *aik'átátsú wě* (122, 123, 127) et *ánk'ětátsú wě* (147) là où tu te rends.

t. *tâ - e*

Synonyme dialectal de *tá - e* (s): *ntaa étâôte* (155) ou *étâwôte* (118) une chèvre qui n'a pas encore mis bas.

Comme relatif objectif: *etâbéke nkókó* (122 à 129) quand le coq n'aura pas encore chanté.

u. *tó - e*

Correspondant à l'absolutif muni des mêmes affixes (VI. C. 60.a) cette forme se trouve en général dans les mêmes dialectes pour le relatif du continuatif. Ainsi notée en 115, 116, 117, 118, 119, 119a, 121, 132, 137, 142, 143, 156, 158, 159, 225, 226, 238, 239, 255. Exemple: *em'ón'ótókené* (115,132) ou *em'ón'ótótsú* (121) voici que je m'en vais, *otólyáké* (143, 252) celui qui est en train de tuer, *bótákelémwá* (143) en train de couler, *bótóleké* (137, 238, 239) en train de passer, *lobó lótókelé mí* (226) ce que je suis en train d'aller faire.

Dans les cas observés avec l'insertion de n cette nasale est suivie de la voyelle présente dans le préfixe: *bonótóyé* (143) qui est en train de venir, *onótókené* (132, 238) celui qui est en train de partir, *em'ón'ótótsú* (121) voici que je m'en vais, *banátótsú* (143) ceux qui s'en vont, cf. aussi A. 2.d.

Pour l'objectif: *aik'ětótsú* ou *aik'ětókene* (151, 156, 159) lorsque tu vas.

Cette même forme est aussi une variante dialectale de *tá - e* (cf.s) pour l'action non encore accomplie: *ntaa etóôte* (169, 173, 179) ou *enátóôte* (150) une chèvre qui n'a pas encore mis bas.

Pour le relatif objectif: *etóôte nkókó* (193) pendant que la poule n'a pas encore pondu. Un cas a été noté avec la marque basse: *ntaa étóôte* (108a) chèvre qui n'a pas encore mis bas.

v. *tô - e*

Ceci est un synonyme de *tó - e* pour l'inaccompli: *ntaa étôôte* chèvre qui n'a pas encore mis bas.

w. *yá - e*

Avec ces affixes se forme un relatif pour le continuatif parallèle avec l'absolutif pourvu de ces mêmes éléments (VI. C. 63.a)

Pour le relatif subjectif je ne l'ai noté que dans les dialectes suivants: 131, 132, 143, 147, 148, 149, 157, 164, 165, 173, 197, 217. Et avec *n* inséré: *onáyáleké* (149) qui est en train de passer.

Voici des exemples pour le relatif objectif: *belemo bëyákamb'ísó* (122 à 129) ou *bikamwá biyákel'ísó* (173) les travaux que nous faisons (continuellement), *éyátsú wé* (144, 166, 169) ou *m'ák'éyátswé áko* (175) là où tu te rends. D'autres dialectes se servent d'un auxiliaire (cf. D. 20. o et p).

Les exemples notés chez les Bongandó méridionaux, comme 173, 179, etc. invitent à attribuer la même tonalité aux cas cités par Walling p. 14: *onoyacu* celui qui va, *mpate eneyakunge* la brebis égarée.

x. *yâ - e*

Ces éléments s'emploient au relatif tant subjectif qu'objectif avec les sens continuatif tout comme l'absolutif correspondant (VI. C. 63 b): *ôyátsú* (146) celui qui va.

y. *ya - e*

Ces affixes ont été notés dans un relatif objectif: *éyatsú wé* (148, 162) là où tu vas. Cf. *yá - e* et *yâ - e*. Et pour l'absolutif correspondant: VI. C. 63.e.

Quelques exemples se trouvent dans ma documentation sans marques tonales: *beyakamb'iso* (204) ou *banayakamb'iso* (210) travaux que nous faisons, *aik'eyatsu* (184) là où tu vas.

z. *yó - e*

Le relatif du continuatif correspondant à l'absolutif homonyme (VI. C. 67.a) se trouve dans beaucoup de dialectes: le bloc N-O (Gr. II p. 489), 74, 84, 91, 93 Ekota, 105, Mbóle, 108a, 111a, 117, 132, 133, 135, 137, 141, 142, 144, 145, 146, 147, 148, 161, 166, 167, 168, 169, Bakutu, Boyela, Bongandó, 222, 225, 226, 228, 238, 239, 253: *ônko mbúla éyófelémélé* (13) c'est la pluie qui bruit, *úko óyélyé ná* (156) qui est celui qui est en train de chanter là?

Ici encore nous trouvons *n* inséré; ainsi *onóyótsú* (117) celui qui va continuellement, *onóyéte* (217, 218, 220) en train de passer, *nóyósinge* (132) en train de danser, *bondókitéla* (193) en train de descendre.

Avec l'harmonie vocalique: *banáyókené* (143) qui sont en train de marcher. Comme relatif objectif nous avons: *yomba éyótómbe hó* (226) la chose que nous sommes occupés à apporter (Mamet 2 p. 49), *benóyókamb'ísó* (222) (travaux) que nous faisons habituellement.

aa. yótó - e

De cette double marque je n'ai qu'un cas du relatif objectif avec le sens continuatif: *aik'éyótótsú wě* (158a) là où tu te rends.

6. La désinence -εέ

Elle ne m'est connue que comme parallèle de l'absolutif homonyme (VI. D), chez les Ekonda et leurs voisins 10. Comme il est dit là, on pourrait aussi écrire ε̣.

a. — εέ

Cette forme désigne le futur simple, tout comme l'absolutif correspondant et cela tant pour le relatif subjectif que pour l'objectif: *bǎyeé* ceux qui viendront, *bonto ótépeleé* (235) celui qui parlera, *elia énéleé íó* (10) ou *bó* (231) l'étang qu'elles écoperont, cf. Gr. II. p. 517; *lyói inítépeleé mí* (235) ce que je dirai.

b. — akεέ

Cette désinence répond comme intensif continuatif à la forme précédente et est donc synonyme de *yǒ - aka* (C. 2. y.2): *ókambakeé* (10) celui qui travaillera (longtemps, toujours), *bont'ólendakeé bananga bané n'óné* (235) voici la personne qui surveillera ces villages.

7. La désinence -i

Tout comme pour les formes absolutes cette désinence s'observe pour les parfaits et les statifs.

a. - í 1°

Pour le relatif du parfait d'hier cette désinence est largement répandue: N-O (mais il manque une enquête géographique complète), C,S, cf. Gr. II p. 490. Exemple *lokolo lǒbúnyí* (3, 6, 11, 13, etc.) une jambe cassée, *nkɔi éwutsí ómí* (112 à 129) ou *énúti* (132) ou *enéutsí* (117) le léopard qui a attrapé hier, *básómbí* (1) ceux qui ont acheté, *bǎken(d)i* (22, 108, 112, 118, 132) ou *banákení* (143) ou *banákenyí* (117) ceux qui sont partis, *ónúmi ómí* (106) celui qui a abattu hier, *nkɔi íwundí* (141) ou *iniúni* (147) les léopards qui ont saisi, *nkókó enóótsí* (117) la poule qui a pondue, *ókeli* (67) ou *onókedí* (117) celui qui a fait, *bókoíki* (137) qui t'a sauvé.

Avec les radicaux CV: *ǎléi* (12, 111) ou *náléi* (120) ou *ǎjéi* (126) ou *onáléi* (147) ou *onóléi lóí* (143) celui qui a mangé hier, *ótswí* (132) celui qui est allé, *enétóí* (117, 120) qui a fructifié, *óyéi* (3, 12, 111, 111a, 119a) ou *onóyéi* (123) ou *onóyí* (117, 143) ou *lói ómí nó* (184) ou (sans tons) *oyai nai* (146) qui est venu hier? *nónkái* (132) ou *nánkái* (131, 147) qui m'a donné, *ókái wě ná* (157) à qui

as-tu donné? *ótómí 'tóo 'námí ná* (120) qui a emporté mes habits? *ənókóí* (117) qui est tombé.

La désinence s'observe aussi allongée: *enûtíí* (132) qui a saisi, *onóyíí lómí* (132) qui est venu hier.

Cette forme a encore été observée pour le relatif objectif parallèle: *losango lótobély'ómí wě* (126) la nouvelle que tu nous as racontée hier, *línstíméli B*(147) ce que B m'a dit, *linítúngólí S* (147) que S a prises, *nyama ětsúngójí nâlé* (132) la bête que mon aîné a prise, *nsango inítambéli M* (141) les nouvelles que M nous a communiquées, *bióm̄ba bítómbí wě* (227) les choses que tu as portées (Mamet 3 p. 7).

Sans tons: *an'esili nyema basək̄ena* (245) quand les chanteurs eurent fini ils partirent, *liɔbɔ inilyaki nae* (245) la civette que mon aîné a tuée.

b.— *i* 2°

La même structure que la précédente exprime encore le statif. La différence sémantique se déduit simplement du sens du radical et, accessoirement, du contexte. Pour certains verbes l'homonymie peut conduire à l'équivoque: *bāsangí* (2) ceux qui ont dit hier ou ceux qui sont parents: *őkisí* (9) celui qui s'est assis et celui qui est assis. Le statif se trouve dans les dialectes qui ont cette même désinence à l'absolutif. En dehors du bloc N-O (Gr. II p. 500) ma documentation n'a que peu d'exemples: *ősémbí* (197) celui qui est en marche, *em'ón'óolí* (222) voici que je m'en vais, cf. l'absolutif en VI. E.3.

Le relatif objectif emploie la même forme. Pour le bloc N-O cf. Gr. II p. 521. En dehors j'ai moins d'exemples: *ánk'énôlí wě* (7) ou *aik' iolí wě* (233) ou *aik'ăsémbí wě* (Boyela, 184) ou *ěsémýé* (91) ou *eseme we* (238, 239) là où tu vas, *víná bonôlí mí* (222) le jour où je vais, *elaká ěkíhí mí* (228) tant que suis en vie (Mamet 3 p. 10).

Notez que de nombreux dialectes, surtout au C, remplacent *i* par *e* ou *ye*, cf. VI. C. 1 et E. 3.

c. - *ĩ*

La désinence montante s'observe rarement (cf. l'absolutif correspondant (VI. E. 2. e): *nkɔi ĩwundĩ* (141) ou *inũtĩ* (142) les léopards qui ont saisi.

d. - *i*

La désinence basse remplace son parallèle à ton haut (a) pour le parfait d'aujourd'hui: N-O (Gr. II p. 490), *nkɔi éwutsi ntaa* (122, 123, 127, 129) ou *enéuni* (147) le léopard qui a pris la chèvre, *băkenji* (13) ceux qui sont partis, *onóyéi* (123) qui est venu, *nnáléi ná* (127) ou *onáléi ná* (147) ou *ójéi ná* (126) qui a mangé? *fafá nánkâi* (129) ou *nánkai* (147) ou *nónkátsi* (133) c'est mon

père qui m'a donné. La même forme s'observe encore pour le relatif objectif: *losango lótobély'áyé* (126) la nouvelle que tu nous as racontée (cet avant-midi), *líntsimeli S* (147) ce que S m'a dit, *enétúngoli* (147) qu'il a pris au piège. Et sans tons: *aseyi bo lokanyo batoyitie* (225) lorsqu'ils eurent fini la danse ils retournèrent.

e. *fó - i*

Ceci désigne le négatif du statif présent, pour lequel je n'ai d'exemples que du N-O, cf. Gr. II p. 505. Comme l'absolutif parallèle est connu aussi ailleurs, on peut y supposer aussi l'existence du relatif correspondant; cf. VI. E. 8. et 9. On peut en dire de même pour *-fa - i*, ib. 5, 6, et 7.

f. *fóyo - i*

Les observations faites au n° précédent valent également pour le négatif continuatif du statif exprimé par ces affixes. Cf. VI. E. 10 et Gr. II p. 505.

g. *ko - i*

Le ton de la marque varie avec le temps, tout comme à l'absolutif avec un sens identique: le statif passé affirmatif: l'extension géographique de ces relatifs se couvre avec celle des absolutifs correspondants. Cf. VI. E. 12 et 13 et Gr. II p. 500.

h. *táko - i*

Ici encore il faut appliquer les remarques faites ci-devant en e.f. et g. Le ton de *-ko-* haut ou bas indique le passé éloigné ou récent (cf. VI. E. 21 et Gr. II p. 505). Pour l'extension géographique cf. ci-devant g.

i. *yo - i*

Le statif continuatif se distingue du relatif uniquement par le préfixe. Son extension géographique est la même que pour l'absolutif correspondant, cf. VI. E. 22 et Gr. II p. 500.

8. Les allongements de *-i*

Ici sont rangées les désinences *-ili*, *-isa* et *-isi*, qui semblent bien être des variantes longues de *-i* (7).

a. *-ili*

De cette désinence pour le parfait je n'ai que quelques exemples, contrairement à l'absolutif (VI. J): *onókotíli* celui qui a coupé, *onókíli* qui a entendu, *(on)óyíli* celui qui est venu, tous des Bakutu (cf. Hulstaert 4 p. 35). Autres exemples *oníli*

ómi ná (122, 123, 127) ou *oníli éi ná* (144, 147) qui est venu hier? Mamet 2 p. 47 cite *lobengo lölekíli* (226) dimanche passé.

Les radicaux CV avec consonne *w* (V.A.1.d) ont *uli* au lieu de *ili*: *onótsúli* (155) qui est allé, *ókúli* (144) ou *ənókúli* (155) qui est tombé.

La désinence basse signifie l'action d'aujourd'hui.

b. - *isa*

Comme le dit Gr. II p. 492 le relatif muni de cette désinence ne se trouve que pour exprimer le parfait de certaines bases, surtout à extensions *y* et *w* (Gr. II p. 364). Les tons haut ou bas se réfèrent au temps, respectivement hier ou aujourd'hui.

A part l'emploi au N-O noté o.c.p. 492 je n'ai que peu d'exemples d'ailleurs: *onókíkisa* (133) et *lökobíkísá* (140) qui t'a sauvé, cf. le n° suivant.

c. - *isi*

Cette désinence est une sorte de pléonasme unissant *-isa* (b) et *-i* (a). Le seul exemple noté vient des 132 (voisins des 133 qui ont *-isa*): *'bei 'nókíkísi* l'arbre Annonidium qui t'a sauvé la vie.

D. LES RELATIFS COMPOSES

Sous ce titre sont rangées les formes constituées d'un auxiliaire relatif (A.3) et de la forme qui contient le thème verbal précédé soit du préfixe personnel soit du préfixe inerte (A.2.b. et c). La désinence et, éventuellement, la marque complètent l'expression de l'aspect de l'action déjà amorcée par l'auxiliaire.

Sur les divers éléments se fonde la division de la présente matière. La base primordiale est l'ordre alphabétique des auxiliaires. Ensuite vient la nature des thèmes, d'abord ceux qui sont dépourvus d'une marque, puis ceux qui en sont munis. La subdivision suivante se fait selon l'ordre alphabétique de la désinence. A l'intérieur de chaque section la priorité est donnée au ton: haut, descendant, montant, bas. Une subdivision ultérieure tient compte de la variante du thème selon qu'il est impersonnel ou conjugué. Dans la formule le premier élément est l'auxiliaire, le dernier la désinence, S indique la position du sujet, P caractérise un thème conjugué. Le trait occupe la place du thème.

Le morphème qui le précède est la marque. Le sigle mis entre parenthèse signifie que cet élément peut être présent ou absent. Ces formes composées se présentent presque exclusivement comme relatifs objectifs. Il n'existe que de rares exceptions au S-O, avec l'auxiliaire *fa* (cf. plus avant en 4).

1. Les formes à auxiliaire *a*

Cet auxiliaire se présente avec diverses tonalités, tandis que le thème a les désinences *a*, *aka*, *e* ou *i*. Il se trouve comme *i* ou *e* localement (cf. A.3). Il faut éviter de confondre la variante *e* et l'auxiliaire *e*, examinée plus loin en 3.

a. *ǎ* S — *á*

Cet ensemble a été noté au C pour le parfait. Le ton de l'auxiliaire varie d'après la classe, de sorte qu'on a l'impression de se trouver devant un connectif: *nyama ya N nátsúngóá lómí* (122, 123, 127, 129) la bête que N a prise au collet hier, *jɔ́ɔ́ já mamí nátsúngóá lómí lhátsúngól'áyé* (141) la civette que mon aîné a prise hier/aujourd'hui. Observez l'initiale *na* du thème (cf. ci-après *j* et ci-devant A. 2.b).

b. *ǎ* S — *a*

Cette forme relative désigne le futur au N-O, où elle est concurrencée par *yǎ* S — *a* (cf. 20. b): *njǐfokela nk'eléngé ǎǎ w'ǎndaka* (12) je ferai de la façon que tu m'indiqueras; cf. Gr. II p. 515. Le préfixe peut être bas et alors attire à lui l'élément bas de l'auxiliaire: *bɔ́kɔ́lɔ bo'ém'ótswá* (24c) le jour où j'irai. Avec la variante vocalique *i* (cf. ci-devant A,3,b): *ǎi'nd'ótswá* (N) quand il ira, *mpée winá boi'm'ókenda* (99) j'ignore le jour où je partirai.

c. *a* S — *a*

Cette variante tonale de *ǎ* S — *a* se rencontre ça et là à l'O, *ǎa m'ókenda* quand je partirai; cf. Gr. II p. 516 et 518.

Avec la variante *i* (cf. A.3,b): *jéfa líi'm'ókenda* (23,26) le jour où je partirai, *ǎi'm'ótswá* (102) quand j'irai.

d. *á* S — *aka*

Pour le relatif objectif de l'habituel cette forme se trouve plus ou moins *mélée* à *yá* S — *aka* (ci-après 20 f): *belemo bé'ís' ókambaka* (N-O: 3, 8, 25, 26 Ekota, Mbóle, Boyela, 184) ou *béá's'ókamaka* (132, 133) les travaux que nous faisons, *etóko ǎ'ib'ókaka* (118) le puits où ils se baignent. Cf. Gr. II p. 518.

L'auxiliaire peut être élide ne laissant subsister que le préfixe, comme dans le premier exemple.

Le préfixe inerte *e* au lieu de *o* est signalé en 164, 165: *á'ís'ékambaka*.

e. *á* S — *e*

L'auxiliaire *-a* joint à la désinence *e* à ton contrastant s'emploie parallèlement avec la forme à marque *-o-* (g) pour le continuatif habituel. Il s'élide facilement devant une voyelle, tout comme le connectif synonyme, de sorte que seul

demeure le préfixe: *belemo bĕ'is'ókambé* (N-O, Ekota, 116, Mbóle-N, Bosaka) les travaux que nous sommes occupés à faire, *ǎ w'òtsú* (94) quand tu vas, *ng'ó'is'óímóé* (121) comme nous enlevons.

L'élision devant une voyelle masque la nature réelle de l'auxiliaire, qui peut être facilement confondu avec *-ya* surtout devant *i*: *bĕ'is'ókambé* ou *bĕy'is'ókambé*. Ce n'est que dans les exemples où l'auxiliaire est suivi d'une consonne que sa nature est claire: *óá w'ótéfélé ná* (N-O) de quoi parles-tu?

Dans plusieurs dialectes le préfixe est bas: *be'is'ókambé* (N-O, 96,99) ce que nous travaillons, *ba'is'ótéfélé* (93, 132, 135, 164, 165) ce dont nous parlons. Cf. Gr. II p. 512. Ainsi encore au N-O: *boá, íá, loá* en 2, 3, 4, 5, 8, 11, 12, 13 etc., contre *bǎá, íá, lǎá* en 10.

Avec la variante *-i*: *ng'ói w'óyâlangé* (25,26,102) comme tu t'aimes. La variabilité tonale s'y applique aussi. La voyelle *e* (cf. A.3.b) se trouve dans ces mêmes parages: *ǎe w'óyéne* (102) ce que tu vois.

f. a S P - e

Avec le verbe conjugué au lieu du thème à préfixe inerte on entend cette forme pour le relatif objectif du continuatif: *belemo bé'ísó tokamé* (156) ou (sans tons) *bileka so tokele nsio binkuma* (224) les travaux que nous faisons tous les jours.

g. á S ó — e

Cette forme se sépare de *á S — e* (e) par la présence de la marque *ó* entre le thème et le préfixe inerte (Gr. II p. 512): *bongándá bǎá'm'ótómbe* (5, 10, 102, 105) le fardeau que je porte. Il ne paraît pas y avoir une grande différence de sens, sinon une nuance de parfait, cf. 1.c.

h. á S P ó — e

Ce relatif objectif du continuatif à verbe conjugué s'observe en 137a: *ma'ísó tooyoké* ce que nous disons. A comparer les Mpóngó très apparentés: *má ísó oyoké* (même sens).

i. á S yó — e

Cette combinaison a été observée rarement: *ǎa w'óyòtsú* (110) où tu vas, *belemo bĕ'is'óyókamé* (105) les travaux que nous exécutons. Notez que *yo* et *o* (g) sont des parallèles dialectaux (par exemple Gr. II p. 349; 3.4.2.1 et 490).

j. a S — i

La désinence *-i* se dit pour l'objectif du parfait éloigné. Le préfixe inerte du thème est *a*: *nyama ya m'átsúngóli/w'átsúngóli/átsúngóli/ís'átsúngóli* (126) la bête que j'ai/tu as/il a/ nous avons prise au collet.

On entend aussi sans auxiliaire: *losango w'átobély'ómí* (126) la nouvelle que tu nous a racontée hier. Le thème peut être introduit par *na: nyama ya naná nátsúngólí* (126,128) la bête que mon aîné a prise.

2. L'auxiliaire *aka*

a. *áka* S — *áká*

Avec cet auxiliaire qui est l'homonyme du connectif local le relatif objectif se rapporte à l'action passée d'hier: *besakó byáka N. otosíméáká lómí l'otsó* (147) les nouvelles que N nous a racontées hier nuit.

Au lieu du préfixe inerte *o-* on entend *wǎ-* en 147 et 148: *besakó yǎka ínó/íwǒ wǎtosíméáká* (147) les nouvelles que vous/eux nous ont racontées.

b. *áka* S P — *áká*

Cette forme est parallèle à la même structure sans P. Exemple: *bosakó wǎka N atosímóláká lóí* (167) la nouvelle que N nous a racontée hier.

3. L'auxiliaire *e*

Il s'agit d'un auxiliaire à part entière, à distinguer de la variante phonétique homonyme de l'auxiliaire *a* (ci-devant 1.e).

a. *é* S — *áká*

Cette structure a été notée pour le passé d'hier en 132: *jói yê M oteéláká* la chose que M nous a racontée, *losango lê M...* la nouvelle que M... En 117 cette forme (sans indication de tons) est accompagnée d'une détermination temporelle: *e nyema osidyaka tokaanyo bun'one* lorsque les chantres eurent fini les danses aujourd'hui.

b. *e* S — *aki*

De cette forme je n'ai comme exemple que: *e ny'okitsaki n'ibongo* (117) lorsque vous descendre à la rive.

c. *é* S — *e*

Malgré la présence de la voyelle *a* dans la désinence, dans la plupart des exemples, le ton indique qu'il s'agit là de l'adaptation aux bases polysyllabiques (V. F. 2). Cette forme rare désigne le passé d'hier en 117: *nyama é nâlé otúngóá lómí* la bête que mon aîné a prise hier, *é nkwi outé* que le léopard a prise, *dyóí jé M otoéla* la chose que M nous a dite, *ák é'ny'ófetswá n'ibóngo* lorsque vous vous

rendiez à la rive. Je pense pouvoir ranger ici encore: *bont'uko e'n'ome nke* cet homme d'où vient-il?

D'autres exemples viennent des voisins: *jói jĩko yê* (ou *lê*) *w'ôteéla lóm* (132) cette chose que tu nous a dite hier. Sans tons: *ye'n'otefya* (132) qu'il a dite, *losango le w'oteela* (133) la nouvelle que tu nous a racontée, *nyama lie'm'otsungoa* (133) les bêtes que j'ai prises.

L'auxiliaire peut être réduit au seul préfixe: *dyói 'né j'ótoéla* cette chose que tu nous a dite. Le temps n'est pas clair pour *e w'oate nko* (245) où a-tu obtenu?

4. L'auxiliaire *fa*

La voyelle peut-être remplacée par *i* (cf. A. 3.b et ci-après en *u*).

a. *fá* S P — *á*

1° Le thème conjugué a le préfixe bas et est précédé de l'adverbe *lina* (cf. VI. B. 1.b) pour désigner l'acte non encore posé en 222: *ěfá nkókó lina awótá* quand la poule n'a pas encore pondu.

2° Pour Mamet 2 p. 56 cette forme (sans l'adverbe) est le potentiel passé; *yomba épá mí ntómbá* (226) la chose que j'aurais portée.

b. *fǎ* S P — *a*

Selon Mamet 2 p 55 ce relatif objectif s'emploie en 226 pour le conditionnel, qu'il nomme potentiel présent: *ópǎ wě okela nɔ* que ferais-tu? Cf. l'absolutif correspondant en VI. B. 53.

c. *fa* (S) P — *a*

En 137 cette forme se réfère au relatif objectif pour le conditionnel à employer dans la protase. Exemple (sans tons) *ofa 'nd'ayala* s'il était, *ofa iɔ bayala* s'ils étaient. Le sujet libre peut manquer. Comme le sens correspond à la forme précédente il n'est pas exclu que la tonalité aussi soit identique.

d. *fá* S P *fó* — *á*

L'addition de la marque ne comporte aucun changement de sens avec la forme citée en a. 2°: *yomba ěhá mí mpótómbá* (226) la chose que j'aurais portée (Mamet 2 p. 56).

e. *fá* S P *ó* — *a*

Pour le relatif objectif du conditionnel cette forme se trouve chez les Ekonda: *epâ 'mí njótá Wengá* (231) si j'allais à Wenga.

f. *fá* S *só* — *á*

Cet ensemble pour le relatif objectif du parfait d'hier a été noté en 132: *bǒfá's'ǒsǒkǒtá* que nous n'avons pas coupé.

g. *fa* (S) P *tá* — *á/a*.

Cette structure se trouve au S-O tant pour le relatif subjectif, donc avec le sujet antécédent, que pour le relatif objectif, donc avec le sujet entre l'auxiliaire et l'élément thématique.

Le ton de la désinence varie avec le temps: bas pour aujourd'hui, haut pour avant.

Le relatif subjectif a été noté en 227 – 229: *bato bǎpá tabákela* les gens qui n'ont pas fait (aujourd'hui) ou *tabákelá* (avant), exemple pris dans Mamet 3 p. 11 – 12.

Voici les exemples notés pour les Ekonda par Ilonga Mpóngó: *bonto ópá tátépela* la personne qui n'a pas parlé, *banto bǎpá tátépela* les personnes qui n'ont pas parlé, *wango bǒpá tǒsila* le travail qui n'est pas fini, *ihano inípá tísila* le jeu qui n'est pas fini, *ekalási enépá tésila* la classe qui n'a pas été terminée, *twǎnana tǒné tǒpá tǎlé* ces enfants qui n'ont pas mangé, *lokásá lǒpá talólongola* une feuille qui n'a pas brûlé.

Tout cela pour aujourd'hui. Le parfait éloigné se distingue par le ton haut, comme en 228: *tátépélá, tǒsilá, tísilá, tésilá, talólongólá*.

Une variante se trouve chez les Wéló qui se distinguent ainsi des Besongó voisins (tous deux 231): la marque *to* pour les personnes: *bonto ópá tótépela* la personne qui n'a pas parlé, *twǎnana tǒpá tǒlé* les enfants qui n'ont pas mangé.

Le relatif objectif se trouve parallèlement, avec le sujet intercalaire, le temps proche ou éloigné étant distingué pareillement par le ton bas ou haut de la désinence du thème. Ainsi pour les Ekonda: *bána bǎpá baisé taákúla* des enfants que leurs pères n'ont pas battus; *lyói inípá nhó tatótépélá* une chose que nous n'avons pas dite (hier), *inípá mí ntítépela* que je n'ai pas dite (aujourd'hui), *inípá bankaa ntaákelá* que nos ancêtres n'ont pas faite.

La même forme double se trouve chez les Ntombá voisins:

lobó lǒpá bato tabákela/tabákelá une chose que les gens n'ont pas faite (Mamet 3 p. 11 – 12), *metémbé mǐpá mí tihika* (227) les boutures que je n'ai pas plantées, *ópá mendélé tabáyá* (228) lorsque les blancs n'étaient pas venus.

Exemple notés sans tons: *itina ipa we toya be* (227) pourquoi n'es-tu pas venu? *epa we ntókenda* (239) parce que tu n'es pas parti.

Le sujet peut être exprimé par le seul préfixe personnel: *épá (mí) ntítómba* (226) que je n'ai pas porté (Mamet 2 p. 60).

Il en va de même chez les Ekonda: *bána bãpá tatókúla* (231) des enfants que nous n'avons pas battus.

h. *fá* S P *tákõ* — *a*

Mamet 3 p. 13 donne le relatif objectif correspondant à l'absolutif de VI. B. 145: *ikáyá ipá mí tikõmína* le tabac que je ne fumerai pas.

i. *fá* (S) P *tángó* — *á*

Dans Mamet 2 p. 62 se trouve cette forme relative pour le futur négatif éloigné: *yomba épá mí ntíngótómbá* (226) une chose que je ne porterai pas. Mamet 3 (p. 13) n'en donne aucun exemple, mais il explique que le relatif suit le même procédé que pour le futur récent, qui suit.

La même structure est connue des Ekonda 231 pour le subjectif: *bonto ópá tángótépélá* une personne qui ne parlera pas.

j. *fá* S P *tángo* — *á*

Le second élément bas de la marque indique le futur proche négatif selon Mamet 2 p. 62: *yomba épá mí ntíngótómbá* (226) une chose que je ne porterai pas. Et pour 227 à 229; *lobó lõpá bato tabángokelá* une chose qu'on ne fera pas.

Pour le relatif subjectif: *bato bãpá tabángokelá* les gens qui ne feront pas. Les deux derniers exemples empruntés à Mamet 3 p. 13.

La même forme subjective s'entend en 231: *bonto ópá tángótépélá* une personne qui ne parlera pas.

Ces relatifs correspondent aux absolutifs décrits en VI.B. 149.

k. *fá* S (P) — *áká*

Pour l'action non encore accomplie au passé ce relatif objectif s'entend en 132: *enéfá isó tosómáká* quand nous n'avions pas encore acheté. Notez le ton bas du préfixe personnel. Le thème se présente aussi avec le préfixe inerte: *enéfá's' óyáká* (132) lorsque nous n'étions pas encore venus.

l. *fá* S — *aka*

En l cette structure se rapporte à l'acte non encore posé: *ěfá'mí wěyaka* comme je ne savais pas encore.

m. *fá* S P *só* — *áká*

Le relatif objectif pour l'acte non encore accompli emploie cette structure en 132a: *enéfá bendélé basóyáká* quand les Blancs n'étaient pas encore venus. Notez le préfixe personnel bas.

n. *fá* S P *tá* — *áká*

Pour l'action non encore posée ce relatif objectif passé est connu des Bóólí: *enéfá bendélé taáyáká* (143) lorsque les Européens n'étaient pas encore venus.

o. *fa* S P *ta* — *aka*

Sans marques tonales cette forme est signalée pour le passé négatif éloigné au S: *epa we ntoyaka lomi bɔlɔnɔ nɔ* (251) pourquoi n'es-tu pas venu hier?

p. *fá* S — *áké*

Correspondant au relatif subjectif *fó* - *áké* (C.3) ce relatif objectif se trouve au N-O pour l'action habituelle: *njóléna óf' ís wénáké* j'ai vu ce qu'on ne voit d'ordinaire pas (chose extraordinaire). Mamet 3 p. 11 cite cette forme comme synonyme de la forme simple de C. 3.b: *etúmu épá bǎinto nɔlékéké nyama* la raison pour laquelle les femmes ne mangent pas de bêtes.

q. *fá* S *fó* — *áké*

La marque *fó* ajoutée à la forme précédente se trouve ça et au N-O comme simple variante: *éfá nd' ófóyáké éndo* (10) comme il ne vient généralement pas ici.

r. *fá* S — *aki*

De cette forme pour le futur négatif je n'ai connaissance qu'au N-O: *éfá ís wutaki* puisqu'ils ne retourneront pas. Cf. Gr. II p. 526.

s. *fá* S *fó* — *aki*

Cette forme s'entend au N-O comme variante de la précédente: *nyama éfá m'ófóléki* une viande que je ne mangerai pas.

t. *fá* (P) — *e*

Cette forme correspond à l'absolutif du présent négatif (à marque *fa* ou *fo*). Son emploi est presque général si l'on inclut les variantes à thème conjugué. Exemple *bǎfá'm'ótéfélé* (N-O) que je ne dis pas, *botámbá bǎfá'm'ókóté* (1, 11, 12, 22, 99, 132, N-O) ou *bófá'mí ɔketé* (143) ou *bóf'émí ɔkóté* (146) ou *mǎpá mí ɔketé* (229) un arbre que je ne coupe pas, *baói bǎfá ísó ɔséya* (108) ou (avec omission du préfixe inerte) *bǎfá ísó ébe* (118) choses que nous ne connaissons pas, *epa w'ompate* (255 sans tons) puisque tu ne me donnes pas. Cf. aussi Gr. II p. 522.

Le préfixe inerte peut être absent devant un morphème vocalique encore en 2,3,4,30, cf. Gr. II p. 523.

La nasale devant l'auxiliaire a été entendue en 143: *bómpá'm'ókété* que je ne coupe pas.

Avec la variante vocalique *fi* au N: *ěfi nyɔngó ɔkéndé* puisque ta mère ne va pas. Le thème conjugué s'entend chez les Ekonda: *lyói inípá nhó totépélé* (231) une chose dont nous ne parlons pas.

En l j'ai noté ce relatif objectif suivi de l'adverbe *lino* pour l'action qui n'a pas encore été posée: *ěfá nkókó oóte lino* puisque la poule n'a pas encore pondu.

Pour 227 à 229, Mamet 3 p. 11 donne deux exemples: *ndié ěpá bato noleké* un endroit où l'on ne passe pas, *lokolé lõpá bato nokáte* un gong qu'on ne peut toucher. Il les met en synonymie avec la structure simple décrite en C. 5. d. A la p. 15 il donne ces mêmes exemples en considérant l'élément thématique comme un "infinitif de relatif", ce qui à mon avis est une erreur manifeste et une terminologie abusive.

u. *fá S fó — e*

La forme à marque dans le thème du relatif objectif pour le présent négatif se trouve ça et là mêlée à la structure parallèle sans marque: *botámbá bǒfá'm'ófókóté* (N-O, 1,12,22, etc.): un arbre que je ne coupe pas.

Avec la variante *fi*: *ěfi nyɔngó ofókende* (N) puisque ta mère ne va pas.

v. *fá S P fó — e*

Avec la marque et le thème conjugué le négatif présent se rencontre, parfois de concert avec la forme à préfixe inerte: *bófá mí mǐpókóté* (222) ou *bǒfá'mí mǐpákóté* (108a) que je ne coupe pas, *baói báfá ísó tóféle* (Bakutu) ou *bǎpá hó tópóébe* (226) les choses que nous ne savons pas. Le sujet libre peut être absent: *yomba ěpá mǐpótómbe* (226) une chose que je ne porte pas, cf. Mamet 2 p. 60.

w. *fá S fóó — e*

Au N-O cette forme désigne le négatif habituel et renforcé: *ikeli ěf'ís'ófótókólé básí* (10) un ruisseau où nous ne puisons jamais l'eau. Cf. Gr. II p. 503.

x. *fá S ó — e*

Tout comme la précédente cette forme désigne le relatif objectif de l'habituel négatif, correspondant au subjectif *foo — e* (C. 5. e) et son homonyme absolutif (VI. C. 21.a). Je n'ai d'exemple que du N-O: *mumá ěf'ís'óólé* des fruits que nous ne mangeons point.

y. *fá S tá — e*

C'est ainsi que je crois pouvoir interpréter: *ák'ěfá mbúla ntélš* (242) maintenant qu'il ne pleut pas encore.

z. *fá* S P *tâ-e*

Le relatif objectif pour le non accompli utilise cette forme en 132: *enéfá nkókó atâéke* lorsque le coq n'aura pas encore chanté (= avant le chant du coq).

aa. *fá* S P *támó — e*

Cette structure à marque double est connue au S pour l'action non encore accomplie jadis: *ěfá bendélé ntaámóyé* (242) lorsque les Européens n'étaient pas encore venues.

bb. *fá* S — *i*

Ce relatif objectif se rapporte au statif présent négatif. Je n'ai d'exemple que du N-O: *ntsína ěfá B okisi* la raison pour laquelle B n'est plus en vie. Cf. Gr. II p. 530. Et de Mamet 3 p. 14: *bato bǎpá tabátéli* les personnes qui ne sont pas debout.

cc. *fá* S *fó — i*

Le thème à marque s'entend au N-O mélangé à la structure précédente pour le statif présent négatif: *mpifo ěfá L ofólongi* le pouvoir auquel L n'a pas droit. Cf. Gr. II p. 530.

dd. *fá* S *fóyo — i*

Cette variante du statif continuatif négatif s'observe à côté de la forme plus simple *fá S yo — i* (cf. ff) au N-O: *loulú lõfá L afóyoétsi* la chambre où L n'est pas couché. Cf. Gr. II p. 531.

ee. *fá* S *tá — ĩ*

Cet ensemble d'éléments désigne l'action "inaccomplie" pour le relatif objectif dans quelques dialectes du groupe méridional: *itín'ípá wě ntókendĩ nɔ* (241) pour quelle raison n'es-tu pas encore parti? *ěfá téékĩ nkókó* (143) quand le coq n'a pas encore chanté. Il me paraît que la même structure se trouve en: *ák'efá mbúla ntélɔi* (117) maintenant qu'il ne pleut pas encore (*ntélɔi - ntélɔĩ*).

ff. *fá* S *yo — i*

Pour le statif continuatif négatif cette forme est connue du N-O: *ěfá ndé oyókisi* où il ne se tient pas assis. Cf. Gr. II p. 531.

gg. *fá* (S) P *tá — ilí / elí*

Pour le relatif objectif de la forme "ne pas encore" on trouve aussi cette structure qui pourrait être considérée comme une variante de celle à désinence ĩ: *ěfa / őfa*

mbúla ntétangili (136,137) tant qu'il ne pleut pas encore, *ópá nkókó tábóteli* (228) comme la poule n'a pas encore pondu, *ópá mí títwili* (229) (maintenant) que je ne vais pas encore, *yomba épá mí ntítómbili* (226) une chose que je n'ai pas encore portée (Mamet 2 p. 61, où se trouvent aussi des exemples dépourvus de sujet libre). Mamet 3 p. 12 en donne plusieurs exemples pour l'objectif: *itúmbá ípá bato tabálipolí* la maison qu'on n'a pas encore ouverte. Et pour le subjectif: *moto ópá tákelelí* l'homme qui n'a pas encore fait.

5. L'auxiliaire *ka*

a. *ka S — a*

De cette forme je n'ai qu'un exemple sans tons de 218: *yoi linek'ende otenda loi lika nai* qu'est-ce qu'il a dit hier?

b. *ka S P má - á*

Cet ensemble d'éléments pour le relatif objectif passé ou parfait d'hier se trouve en 144: *bék'esakó'éko béka M ámátosíméá lói* ces nouvelles que M nous a racontées hier, *bosak'óné bóka é ómánsíméá lói* cette nouvelle que tu m'as racontée hier.

c. *ká S — áká*

Pour le passé d'aujourd'hui cette forme est connue au C: *losango lóká'ny'óteéláká la nkésá* (132) la nouvelle que vous nous avez racontée ce matin, *eká'n'óétámáká* (117) où il a couché, *eká étámáká* (117, S élidé) où ils ont couché.

d. *ká P — áká*

Avec le sens de parfait ou de passé récent cette forme s'entend en 142: *losango lonóká otswééláká la nkésé* la nouvelle que tu nous as racontée ce matin.

e. *ka S — aka*

L'auxiliaire élidé me semble pourtant pouvoir être interprété avec cette voyelle, en vue d'autres formes et de la variante homonyme du connectif jointe à la présence d'autres auxiliaires homonymes d'autres variantes du connectif: *bék'ís'ókambaka* (71) que nous travaillons.

f. *ka S P o — aka*

Cette forme rappelle la précédente *ka S — aka* (les remarques qui y sont faites valent également ici): *bék'ísó tóókamaka* (146) que nous travaillons.

g. *ká S — áké*

Cette forme se rapporte probablement au passé récent absolutif parallèle (VI. G. 10): *yöi iníká n'ótéféláké* (143) ce qu'il a dit. N.B. Cette analyse n'est pas certains en regard des formes parallèles du même dialecte: c et h.

Sans sujet libre: *nyama eká otsúngóláké n'ilónɡa* (143) la bête que tu as prise au piège, *eká lókitéféláké banto bakólenáké* (142) quand vous descendiez, les gens vous regardaient.

h. *ká S P tá — ákí*

Pour le passé négatif éloigné cette forme a été notée en 108a: *mpoké iká 'ndé ntákengákí* des pots qu'elle n'a pas façonnés.

i. *ká S — e*

Ce relatif objectif me semble correspondre à l'absolutif *ko – e* (VI. C. 31) avec le sens de passé récent: *nyama eká mamí otúngóá n'ilónɡa* (117) ou *enéká nâlé otúngóá áyé* (132) la bête que mon aîné a prise au piège, *jöi'ká'n'ótéféá nké* (132) ou (sans tons) *lika'n'otefya nɔ* (133) de quoi a-t-il parlé? *báká's'ókúme* (132) que nous avons arrachés, *eká w'óáte* (142) où as-tu obtenu?

Le sujet peut être représenté uniquement par le préfixe personnel: *nyama enéká ótsúngóá* (132a) la bête que tu as prise, *onóká wéné áyé nɔ* (143) qui as-tu vu?

j. *ka S P o - e*

Cet ensemble désigne l'habituel en 116 (exemple notés sans tons): *belemo bek'iso tookame* les travaux que nous faisons habituellement.

k. *ka S to - e*

Pour l'objectif continuatif cette forme s'observe en 116, tout comme la forme au même auxiliaire mais conjuguée et avec la marque *o*: *eka w'ɔtɔkene* pendant que tu vas.

6. L'auxiliaire *ki*

Cet auxiliaire qui rappelle le radical passé de la copule, se trouve abondamment avec divers affixes. Les formes *liki* et *nki* semblent en être des variantes dialectales qui se rattachent à la même racine.

a. *ki S P — á*

Cette forme est signalés en 224 comme parfait éloigné: *montika mókí wú olobókyá löbí* la nouvelle que tu nous a racontée hier, *ngengo ékí bayémbi baséyá ibɔkɔ* lorsque les chanteurs eurent fini la danse. Des exemples de 182

pourraient se ranger ici, mais l'indication des tons empêche la certitude: *yoi lik'en'atehela li* (182) la chose qu'il a dite (l'adverbe *li* exprime le temps passé longtemps), *ntsango iki M atosimola lo / loili* (182) les nouvelles que M nous a dites aujourd'hui / avant.

b. *ki S kô — a*

Le ton de l'auxiliaire distingue les temps d'aujourd'hui et d'hier: respectivement bas ou haut, comme dans les autres formes analogues. Cette forme ne m'est connue que de 10 et 13 (en partie): *áóbénjola likulá liki Wenga okôlika* il écarta la flèche que Wenga était sur le point de tirer. Cf. Gr. p. 521 et 591.

c. *ki S P tá — a*

Ces éléments caractérisent le relatif objectif pour le parfait. Le ton de l'auxiliaire et de la désinence distinguent le temps récent (bas) ou éloigné (haut). La forme est très répandue, s'étendant du N-O jusqu'aux Bosaka (Gr. II p. 523).

Comme à l'absolutif la marque peut être intervertie: *boleo böki wě ntókambá* (N-O) un travail que tu n'as pas fait, *iki isó ntatóbóká* (10, 22 108a) que nous n'avons pas jeté, *mpoké iki N ntákengá* (165) les pots que N n'a pas formée, *iki isó totákengá* (99) que nous n'avons pas formé.

Pour le parfait récent: *löki wě ntóbóka* (N-O) que tu n'as pas jeté. Avec l'élément thématique non conjugué se trouve de plus en plus un néologisme dans les parages de Bokuma – Bokatola – Ingende - Boteka et jusqu'en 19: *ěki'm'ótéá* comme je n'ai pas su (hier) ou *ěki' m'ótéá* (aujourd'hui).

d. *ki S P táfö - a*

Cette structure désigne l'action qui n'était pas encore accompli au moment qu'une autre survient (Gr. II p. 528): *ěki bendélé batáföyá* (N-O) quand les blancs n'étaient pas encore venus.

e. *ki S P táto – a*

Pour le conditionnel négatif passé ce relatif objectif est employé au N-O: *bolemo böki bakúné batátokusa* un travail que les jeunes n'auraient pas été capables de faire. Cf. Gr. II p. 529-530.

f. *ki S tó — á*

Conformément à la règle les Boyela remplacent *tá* par *tó* également pour le relatif objectif du parfait: *mpoké iki E otókengá* (193) les pots que E n'a pas façonnés.

g. *kí S — áká*

Cette forme est généralement employée au N-O (Gr. II p. 514) et ailleurs pour le passé éloigné: *băki'mí wěnáká* (12) ce que j'ai vu, *losango löki N otosímóáká* (169) ou *bosímó bonôki N otosúmóláká lóí* (220) la nouvelle que N nous a racontée (hier), *nyama eki nkɔi oundáká* (179) ou *ěki nkɔi okátáká* (197) la bête que le léopard a prise, *ěki'ómi iny'ókitéáká'ómi* (164,165) ou *ěki'ny'ókitáká lómi banto bákolenáki lómi* (149) lorsque vous descendiez hier les gens vous regardaient hier, *ěki baémbi osilyáká'ómi básûta* (149) ou *ăki baémbi osilyáká bábûta* (197) quand les chanteurs eurent fini ils retournèrent.

La même forme est signalée encore en 164, 165, ainsi que chez les Boyela et les Bongandó. Sans tons deux exemples de 182: *mak'aki aemi aiyaka ikenya* lorsque les chanteurs eurent fini de danser, *mak'eki inoasuhuaka bato bakena li* lorsque vous descendiez les gens vous regardaient (hier ou avant). Puis de 207, 210, 217: *eneki bifili baembi osilyaka ikenya butaki* lorsque les danseurs avaient fini la danse ils retournaient. Je crois pouvoir rattacher ici encore: *ăk'akili B otéhéláká* (179) lorsque B parlait y a longtemps. Remarquez (1) le préfixe bas de l'auxiliaire, (2) l'addition à l'auxiliaire de l'adverbe *li* qui exprime le passé éloigné, *yoi linik'in'ototumolaka* (204) ce que vous nous avez dit.

La similitude des cas invite à ranger ici les exemples de Walling p. 16: *litoko linalik'is'oenaka* le palmier que nous avons vu.

h. *kí S P — áká*

Pour le passé éloigné cette forme, qui diffère de la forme parallèle (g) uniquement par l'état conjugué du verbe, s'observe ça et là: *bosakó bókí ă otosúmóláká* (145,146) ou *tófímélyá bosakó bókí wě otosíméáká lómi l'ikɔɔ* (147) la nouvelle que tu nous a racontée (hier soir) *baói bákí lóí M atosangéáká* (163) ce que M nous a dit hier, *bosímó bókí B atosímóláká* (171) la nouvelle que B nous a racontée, *eki'nó okitéláká bákénáki* (145) ou *ěki 'nyó lokitéláká* (71,135,165) quand vous descendiez ils vous ont vu, *óki ă wěnáká* (145) celui que tu as vu, *ěki baémbi basilyáká* (145,146,149,164 à 168) lorsque les chantres eurent fini, *líki N atosangéáká'ómi* (150,161) ce que N nous a dit hier.

A cause de la similitude phonologique des formes et du contexte je crois pouvoir ajouter ici malgré l'absence de tons: *bosako boky'ei M atosimeaka ei* (148) la nouvelle que M nous a racontée hier, *lyɔɔ liki ei win'ami atungoaka ei k'isana* (148) la civette que mon compagnon a prise hier dans le collet, *ngengo ěki nyó botúdwáká löko ló ibóngo* (224) lorsque vous descendiez dans la direction du port. Et sans tons: *ak'oki bayembi baseyaka lokanyo* (224) quand les chanteurs avaient fini la danse, *losango loki N atepelaka lobi* (224 Mpɛngɛ) la nouvelle que N a racontée hier, *liki ne asimeaka* (184) ce qu'il a dit.

Comparez les formes suivantes de (i) à (o).

i. *ki S — aka*

Le sens de cette forme est indécis: parfait ou, probablement, passé; cependant le ton de l'auxiliaire indique l'éloignement dans le temps: *ókí ǎ akáaka ióké náí* (145) à qui as-tu donné le paquet? (remarquez au thème *a* initial).

Pour les Bongandó le sens est clairement passé récent: *nyama íki nkɔi oundaka on'in'ɔné* (173,179) les bêtes que le léopard a prises aujourd'hui.

j. *ki S P — aka*

La désinence basse pour le passé éloigné se trouve aussi: *báki'só tokúmaka* (169) (herbes) que nous avons arrachées, *ěki nkɔi autáká* (150, 165) que le léopard a saisi.

k. *ki S — áká*

Pour désigner le passé récent ce relatif objectif s'emploie abondamment, surtout au N-O (Gr. II p. 514): *yɔkɔ íki'nd'ótsímáká* (11) le manioc qu'elle a déterré, *ěki'ny'ókítáká* (149) quand vous descendiez, *nyama íki nkɔi outáká* (22, 90, 97, 99, 102, 108) ou *íki nkɔi okátáká wín'ɔné* (197) (ou avec d'autres verbes) les bêtes que le léopard a prises. D'autres exemples sont notés pour 23, 24, 93, 94, 96, 135.

l. *ki S P — áká*

Pour le passé récent cette variante au verbe conjugué se trouve: *báki omí nkúmáká* (169) que j'ai arraché, *ěki'nyó lokítáká* (135, 146, 165) quand vous arriviez, *nyama ěki nkɔi autáká* (150, 165) la bête que le léopard a prise.

Je pense pouvoir ranger ici: *mak'aki baemi asilyaka bamolutswa* (182) lorsque les chanteurs eurent fini ils retournèrent. La même forme a été notée encore en 161, 162, 164 et 166.

m. *ki S — aka*

Pour le passé récent ce relatif se trouve peu répandu: *ěki baémbi osilyaka básutá* (149) quand les chanteurs eurent fini ils retournèrent, *ěki banéwémbaki osilyaka bāmowútswa ka íwɔ* (168) quand ceux qui avaient chanté eurent fini ils retournèrent chez eux, *ngengo ěki nyó botúdwaka* (224) lorsque vous descendiez.

La même forme est notée encore en 169, 207.

Je crois pouvoir rattacher ici: *ák'áki B otéhelaka* (179) lorsque B parlait.

n. *ki S P — aka*

Cette variante tonale de (k) s'observe dialectalement pour le passé récent: *yói líki ndé ansímeaka* (144) la chose qu'il m'a dite, *bosakó bóki ǎ otosúmolaka* (145) la nouvelle que tu nous as dite, *líki M atosúmolaka* (146) ce que M nous a dit, *éki'n'ókítelaka básǎkěná* (145) quand vous descendiez ils vous ont vu, *bonto óki ǎ wěnaka* (145) la personne que tu as vue, *éki baémbi basílyaka* (90, 145, 146) ou *éki banémaki basélyaka tǎkenya* (167) lorsque les chanteurs avaient fini. En 148 j'ai la même forme mais sans tons, en opposition avec l'action pour hier. Il en est de même pour 184.

o. *ki P — aka*

Sans sujet libre cette forme a été notée en 173 pour le passé récent: *botúmbá böki nǎjotómbaka endé* la maison à laquelle je l'ai envoyé.

p. *ki S ta — aka*

Un seul exemple de cette forme m'est connu dans Prov. 778 (cf. Gr. II p. 521) pour le conditionnel passé: *éki emí ntséaka* si j'avais su.

q. *ki S P — áki*

De cette forme je n'ai noté qu'un seul exemple: *liǎwǎ líki bontómóló átúngóáki* (163) la civette que le frère aîné a prise au piège.

r. *ki S (P) tá — áki*

Pour le passé éloigné négatif ce relatif est largement répandu par exemple au N et au N-O: *mpoké éki isó ntatókengáki* (11, 12, 22) les pots que nous n'avons pas façonnés, *éki'né ntákengáki* (118, 165) qu'elle n'a pas façonnés. Cf. Gr. II p. 525.

La variante à thème non conjugué est renseignée comme bien plus rare que celle à thème conjugué (*ki S P tá — áki*). Elle est connue au N-O: *jói líki's'ótéáki* une chose que nous ignorions. Cf. Gr. II p. 525.

s. *ki S (P) tá — aki*

Avec cette tonalité on désigne le négatif du passé récent au N-O, etc. (cf. ci-devant le parallèle pour hier): *éki wě ntókengaki* (22) que tu n'as pas façonné. Cf. Gr. II p. 525.

Ici aussi le verbe peut être muni du préfixe inerte: *yǎkǎ íky'em'ótsónaki* (N-O) le manioc que je n'ai pas planté.

t. *ki S táó — áki*

Au N-O cette forme est connue pour le passé continuatif éloigné: *bailo bǎki baníngá otáósáláki* les ivraies que les autres n'ont pas enlevées. Gr. II p. 525.

u. *ki S táó — aki*

Ceci est le passé continuatif récent, parallèle à la variante tonale précédente: *yǒmba iki'nd'ótáóléki* une chose qu'il n'a pas mangée.

v. *ki S tó — áki*

Selon leur règle phonétique les Boyela remplace la marque *tá* par *tó*: *ěki wě otókengáki* que tu n'as pas façonné.

w. *ki S — e*

Le ton haut de l'auxiliaire pour hier distingue cette forme de son analogue à ton bas désignant le parfait récent. Cette structure se trouve généralement au N-O (Gr. II p. 512): *bailo bǎki bómoto oluólé* (22) les herbes que la femme a arrachées, *nyama ěki w'óáte* (96) la viande que tu as obtenue.

Pour hier l'auxiliaire haut, se trouve aussi en 108a: *betémbé běki isó ofusé* les boutures que nous avons plantées.

x. *ki S P fó — e*

Cette structure suivie de l'adverbe *lino* s'emploie en I pour le relatif objectif de l'action inaccomplie au passé: *ěki bendélé báfóyé lino* lorsque les Blancs n'étaient pas encore venus, *ěki nkókó éfóóte lino* quand la poule n'avait pas encore pondu.

y. *ki S P tá — e*

Le relatif objectif pour l'action inaccomplie au passé se trouve là où l'on entend les parallèles absolutif et relatif subjectif: *nd'ékek'ěki isó batáyé* (10) à l'époque où ils n'étaient pas encore arrivés, *ěki bendélé batáyé* (22, 99, 108a, 135, 165, 169) ou *batáyí* (146, 173) lorsque les Blancs n'étaient pas encore venus. Cf. Gr. II p. 528.

z. *ki S P tâ — e*

Les Mbóle S utilisent cette variante de la marque pour le relatif objectif de l'acte non encore posé au passé: *éké áki bendélé batáyé* (122 à 129) lorsque les Blancs n'étaient pas encore venus.

aa. *ki S tó — e*

Comme dans les autres formes les Boyela connaissent cette variante de la marque pour le relatif objectif de l'action non posée au passé: *ěki bendélé otóye* (193) quand les Blancs n'étaient pas encore venus.

bb. *ki S kó — i*

Cette structure exprime le relatif objectif du statif passé. La différence entre aujourd'hui et hier se trouve dans le ton de l'auxiliaire, respectivement bas ou haut. L'aire d'extension est la même que pour les absolutifs correspondants: *ntangé ěki / ěki B okóétsi* le lit où B a couché.

cc. *ki S P tákó — i*

Ce relatif s'étend au N-O pour le passé éloigné du statif négatif: *ěki bakulaka batákwèngi* là où les patriarches n'étaient pas assemblés. Cf. Gr. II p. 531. Les tentatives de découvrir cette forme en dehors de ce bloc ont échoué.

dd. *ki S P táko — i*

Avec les tons bas cette forme est parallèle à la précédente pour le passé récent. Cf. Gr. II p. 531.

ee. *ki S P ta — ili*

Pour le relatif objectif de l'action non encore accomplie au passé cette forme a été notée en 137: *ěki bendélé ntáyilí* lorsque les Européens n'étaient pas encore venus.

7. L'auxiliaire *ko*

Cette sorte d'assonance plutôt étrange n'est connue que des Bakutu (et des Pygmoïdes).

Elle peut être remplacée par *ke*.

a. *ko S P — áká*

Pour le passé récent ce relatif est employé par les Bakutu (cf. Hulstaert 4 p. 37): *óko wé wěnáká* (151, 156, 158, 159) celui que tu as vu, *ěk'iny'ókitéáká* (158) lorsque vous descendiez, *íko nkɔi autáká* (155) que le léopard a prises, *íko 'mí mutáká* (155) que j'ai prises.

La variante *ke* n'a été notée que dans un seul exemple: *ěke nkotsi basílyáká* (158a) lorsque les chantres avaient terminé.

b. *ko S P — e*

Les Bakutu emploient ce relatif pour le parfait éloigné: *bailo băko lĩmoto aluwé* (155) les ivraies que la femme a arrachées.

8. L'auxiliaire *le*

De cet auxiliaire je ne connais qu'un seul emploi.

le S — e

Cette forme avec l'auxiliaire homonyme de la copule pour le présent affirmatif se trouve au N.: *óle w'ăemé ná* qu'es-tu en train de fabriquer? *bălé nd'ókelé ná* (99) qu'est-il occupé à faire?

9. L'auxiliaire *liki*

Cet auxiliaire rare ne m'est connu des 137, apparentés aux dialectes riverains du Fleuve et aux Ntómhá de Bikólo. C'est d'ailleurs chez ces derniers ainsi que chez les Bobangi, les Eleku et les Balói, que se trouve le thème *liki* pour le passé de la copule.

a. *liki S — áké*

Cette forme se trouve pour le passé éloigné: *óliki nkwi outáké* (137a) lorsque le léopard avait saisi.

Je n'ai aucun exemple du dialecte 136, voisin et très apparenté. Pourtant il est plus que probable que cette formation s'y trouve aussi, comme le suggère non seulement la parenté mais encore la forme d.

b. *liki S P — áké*

Ceci est le parallèle de (a) pour le passé récent: *éliki nkwi autáké* (137) (la chèvre) que le léopard a prise. Et (sans tons) *oliki nyemba baseyake* lorsque les chanteurs eurent fini. Le verbe de la proposition principale a une forme variable selon les informateurs: *bautsaka* ou *basutsa* ou *basutsaka*, de sorte que la nuance exacte du relatif demeure incertaine.

c. *liki S P — e*

De 137 j'ai un seul cas dans le même contexte que *liki S P — á - ké* (b) et avec *basutsa buna'ne* dans la principale. La nuance exacte de ce relatif objectif demeure donc également incertaine.

d. *liki S P tá - ilí*

Cette forme a été notée en 136 pour le relatif objectif de l'acte non encore posé au passé: *óliki bendélé ntáyilí* lorsque les Blancs n'étaient pas encore venus. Cf. *ki S P tá - ilí* (6.ee).

10. L'auxiliaire *m(b)a*

Comme pour la marque parallèle (VI. B. 92) aucune distinction n'est faite entre les deux variantes phonétiques dialectales *ma* et *mba*.

a. *ma S — a*

Cet auxiliaire analogue à la marque *mo* s'emploie abondamment pour le relatif objectif du parfait récent: *baílo bǎma bǎna oluoa* (108a) ou *bǎma bǎna olusɔ* (108) les ivraies que la fille a arrachées, *'ma S lonkea* (106) ou *onkea* (120) ce que S m'a fait, *losé ém'ũlu otéfea* (120) tout comme la tortue l'a dit, *éma baémbi osílya* (115) lorsque les chanteurs eurent fini, *ém'iny'ókitea* (119) quand vous descendiez, *áluka éma'n'òtsika* (118) il cherche où il l'a laissé.

Avec l'auxiliaire haut: *emá'n'òtswá / emá ótswá / emá s' ótswá* (242) lorsqu'il alla / tu / nous.

Sans tons: *linko lio ma'n'osanga nɔ* (251) qu'est-ce qu'il a dit (hier ou maintenant); *ema'm'otepe* (238) quand j'ai parlé, et de même: *ema'n'o (il) / ema nso atepe* (nous) / *ema nyo a – (vous) / ema w'a – (ils); emba wata* (255) quand tu as.

Et de 224: *ǎk'ómá bǔ baséyá* quand ils eurent fini, *ǎku ómá w'ósá* quand tu allais; *émá nyó botúdwá míté léné* lorsque vous descendiez des arbres aujourd'hui.

Pour l'action d'hier; *enem'ino okitel'oi* (210) quand vous descendiez hier, *bɔɔkɔ bonom'in'otosumol'oi* (210) la communication que vous nous avez faite hier, *baɔɔ banama male otungolaka ena tolonga loi* (210) les civettes que mon aîné a prises aux pièges hier.

Walling p. 15 donne à cette forme le sens de continuatif (sans marques tonales): *bokanda bonoma banatome oanda* le livre que les jeunes sont occupés à lire, *nkole inim'is'osenga* les tam-tams que nous sommes en train de sculpter.

b. *ma S P tá — a*

Ce relatif objectif pour le parfait récent a été observé chez certains Mbóle: *mpoké éma wě ntókenga* (118) un pot que tu n'as pas façonné. De même en 108a: *íma'mí ntibóka* que je n'ai pas jeté.

c. *ma S P támo — a*

Ce relatif objectif du parfait récent n'a été noté qu'en 118 à côté d'un autre à marque simple *tá* (b): *mpoké éma wě ntómokenga* un pot que tu n'as pas façonné.

d. *má S — aka*

Cette forme est donnée comme se rapportant au parfait récent; *enem'ino okitelaka banto bamokolenda* (210) quand vous descendiez les gens vous regardaient, *jɔɔ lina male otungolaka ena ilonga win'ɔne* (210) la civette que mon aîné a prise au collet aujourd'hui.

A cette forme, donnée sans indication de tons, Walling p. 15 attribue le sens de continuatif passé: *bokanda bonoma banatome oandaka* le livre que les jeunes lisaient, *mbwa enem'end'osombaka* le chien qu'il achetait. J'opine que ce sens se couvre parfaitement avec celui des exemples cités en premier lieu.

e. *mǎ S P — aka*

Mamet 2 p. 52 mentionne cette forme comme variante dialectale pour "l'imparfait" (j'entends: passé éloigné avec une nuance de duratif): *bóna òmǎ mí mbóngolaka* (226) l'enfant que j'élevais. Cf. *mbǎ S P — aka* (f).

f. *mbǎ S P — aka*

Mamet 2 p. 51-52 donne cette forme comme relatif objectif de "l'imparfait" (cf. *mǎ S P — aka* en e): *nsí ǐmbǎ hó tobutaka* (226) les poissons que prenions (régulièrement).

g. *ma S — áké*

Pour exprimer le passé éloigné ce relatif s'emploie chez les Mbóle N: *ěma nkɔi owutáké* (106, 107, 108, 108a, 110, 111a, 118) que le léopard a prises, *ém'iny'ókitéáké* (105, 120) quand vous descendiez, *ǒma isó wěnáké* (110 à 114) que nous avons vu. Cf. l'absolutif parallèle en VI. G. 11.c.

En 235 cette forme a la marque montante comme au passé récent (ci-après j): *lyóí inímbǎ'mí ntéféláké* une chose que j'ai dite (autrefois).

h. *ma S P támo — ake*

Notée en 118 cette forme désigne le relatif objectif pour le passé récent: *mpoké ěma wě ntómokengake* un pot que tu n'as pas façonné.

La marque simple *tá* s'observe côte à côte avec la double *támo*, tout comme pour les absolutifs correspondants en VI, G. 11. d et 16.

i. *mbá S — e*

Cette forme remplace la forme suivante: *liɔɔ límbá mǎlé otúngólé n'ílónɡa* (6,7) la civette que mon aîné a prise dans le collet.

N.B. Le ton de l'auxiliaire s'écarte de celui de la marque du parallèle absolutif comme du synonyme mentionné. La question peut se poser si l'exemple donné n'est pas un cas de contamination.

Mamet 3 p. 7 cite cette même forme pour l'objectif du passé rapproché en 228: *makɔndɔ mǎmbǎ wě nɔmpǎé* les bananes que tu m'as données. Il ajoute que ceci est une forme plus ancienne que C. 5.1. et qu'elle est en régression en 227.

j. *mbǎ S P — e*

Pour le passé récent ce relatif correspond à l'absolutif parallèle (VI. C. 36.c). Exemple *nyama ěmbǎ mǎlé atúngólé* (233) la bête que mon aîné a prise au piège, *lyóí inímbǎ mí ntépélé* quelque chose que j'ai dite (231), *lobó lõmbǎ mí kelé* (226) ce que j'ai fait (Mamet 2 p. 51). Sans tons: *lomba N alyake* (241) que N a tué, *aik'emba banto baseya* (241) lorsque les gens avaient fini.

Les Ekonda restés en arrière sur les rives du Ruki et leurs voisins ont la même forme: *ěmbǎ baémbi osíle l'óémba* (6,7) quand les chanteurs eurent fini de chanter, *ěmb'íny'ókítélé* (6,7) quand vous descendiez.

k. *ma S — e*

Pour le parfait récent mes documents ont encore, mais sans tons: *lek'ema w'otu* (238) ou *lek'ema otu* (239) là où tu te rends, *ako oma w'otu w'ibongo* (225) lorsque tu vas à la rive.

11. L'auxiliaire *na*

Cet homonyme d'une des variantes du connectif (IV. B) est employé dans quelques formes. La dernière application (*ndá* en h) n'est qu'une variante phonétique locale.

a. *ná S — á*

Le sens de cette forme relative me semble être un parfait éloigné: *éná's'ólongólyá* (120) pendant que nous reconnaissons.

Sans tons: *ena banto osilya lomi* (115) quand les gens eurent fini hier, *losango lona M otoweela* (116) la nouvelle que M nous a racontée, *bayɔɔ bana baya iɔ otaya* (258) les civettes que mes aînés ont prises.

b. *ná S P tá — á*

Cette structure se trouve chez les Bakutu pour le relatif objectif négatif du parfait d'hier: *lokónyi loná wě ntótumá* (155) la bûche que tu n'as pas brûlée. La même forme existe en 222: *itɔkɔ iná emí ntsítóngá* la natte que je n'ai pas tressée.

c. *ná S P tá — a*

Le ton bas de la désinence distingue cette forme de la précédente (b) pour le parfait récent: *lisála liná wě ntótuma* (155) le champ auquel tu n'as pas mis le feu. De même *itǎkó iná'mí ntsítóngá* (222) la natte que je n'ai pas tressée.

d. *ná S P — áká*

Pour le passé éloigné cet auxiliaire est renseigné à côté de *né*. Les deux semblent être des variantes synonymes: *bont'oná wé wěnáká' ómí* (156,158) la personne que tu as vue hier, *nyama ená emí ntsúngóáká* (151) la bête que j'ai prise, *ená isó totswáká* (157) lorsque nous allions, *ená bolaki okitáká* (120) lorsque le moniteur descendit.

Sans tons: *loposo lona ya atayaka / atungolaka l'ilonga* (258) la peau que mon aîné a trouvée / prise au piège.

e. *ná S P tá — áké*

Les Bakutu emploient cette structure pour le relatif objectif du passé négatif éloigné: *mpoké ená wě ntókengáké* (155) un pot que tu n'as pas fabriqué.

f. *ná S P tá — ake*

Cette forme correspond à la précédente pour le passé d'aujourd'hui: *ená wě ntókengake* (155) que tu n'as pas façonné.

g. *ná S P — e*

Pour le parfait récent les Bakutu emploient cette forme: *bekéé bená'mí mpusé* (155) les boutures que j'ai plantées.

h. *ndá S — e*

Cette variante de l'auxiliaire pour le continuatif s'entend chez les Boyela: *belemo bénd'is'ókambé* (189) les travaux que nous faisons. A remarquer que l'auxiliaire est synonyme du connectif local, comme le parallèle *-a* au N-O (ci-devant 1.e). Tout cela milite en faveur de la conception qui assimile cet auxiliaire au connectif homonyme.

12. L'auxiliaire *ne*

Il n'est pas toujours clair si la voyelle est longue, de sorte qu'il conviendrait d'écrire *nee*. Je crois que cette dernière graphie sortirait victorieuse d'une enquête approfondie. De toute façon dans certaines de ces formes la longueur est caractéristique, comme en (i). Cette question reviendra dans la section suivante.

a. *ne S P mbo — a*

Cette forme ne m'est connue que de 256: *lyɔɔ 'ne bayaya bambotsungoa na ilonga* la civette que mes aînés ont prise au piège.

b. *né S P — áká*

Ce relatif objectif désigne le passé éloigné: *en'in'ókitééáká éí* (144) lorsque vous descendiez hier (ceci semble être une élision du thème conjugué); *ekótó ené ngó atsúngóáká éí* (144) la fourrure que mon aîné a prise au collet hier, *ené banto basilyáká* (156, 158, 159) lorsque les gens avaient fini, *en'inyó lokitéáká* (151) lorsque vous descendiez.

Les exemples du S sont dépourvus de tons. Toutefois je crois pouvoir les grouper ici: *baoi bane M atosimyaka* (255, 257) ou *atosimelaka* (258) ou *ateyaka* (256) les paroles que M nous a dites.

Dans ces parlars on peut entendre une particule devant le thème: (1) *bane M nd'atosimyaka* (255), *bone we nd' osime* (253, 254), *'ne yaya nd' otaye* (257) que mon aîné a eu; (2) *nga otosimyaka* (255), *ene inyo nga yokilimwaka* (253) lorsque vous descendiez; (3) *ane ngo nyotokendaka* (255) quand vous partiez.

Malgré l'absence de marques tonales je pense pouvoir ranger ici: *ene nkɔi olyakaka* (238) que le léopard a tué.

c. *né S P — aka*

En 144 on observe ce relatif objectif: *en'in'ókiteaka* lorsque vous descendiez. Je l'interprète comme passé récent en me basant sur la forme parallèle pour le temps éloigné (b) et sur celle à marque *ma* (ci-après e).

Quant à *belemo ben'is'ókambaka* (144) les travaux que nous faisons, la voyelle de l'auxiliaire est incertaine (*a* ou *e*), mais je pense pouvoir opter pour cette dernière à cause de la variante à marque *yo* (g) et des exemples notés en 257 et 258 pour une forme différente mais synonyme:

belemo bene opidwɔ/opidwɔ/so nkamba/bonkeji, où pourtant le thème relatif ne m'est pas clair.

d. *né S P fɔ - aka*

En 222 cette forme s'emploie pour l'action non encore accomplie: *ené emí mpwéwaka* puisque je ne sais pas encore. Le préfixe a le ton bas. Cf. le synonyme en 13.b.

e. *né S má - aka*

La désinence est haute pour hier, basse pour aujourd'hui. Je pense pouvoir interpréter comme le parfait, mais la différence avec *ka S P má — á* (ci-devant

5.a) m'est inconnue. Exemple *en'in'ómákiteaka/-éáká éí* (144) lorsque vous descendiez/hier.

f. *ne S P mbo — aka*

Notée sans tons en 257 cette forme désigne le passé éloigné: *jɔɔ 'ne yaya ambotayeka la ilonga* la civette que mon aîné a eue au piège.

g. *né S yó — aka*

Il me semble permis d'interpréter ainsi: *belemo bené is'óyókambaka* (157a) les travaux que nous exécutons, plutôt que de voir dans *bené* le démonstratif homonyme.

h. *né S — áké*

Cette forme est connue ça et là: *bīlo bané wāmoto oluwáké* (118) les ivraies que la femme a arrachées.

i. *né S P — áké*

Pour le relatif objectif du passé récent cette forme est employée par les Ekonda: *losango loné inyó lotohangéláké* (233) la nouvelle que vous nous avez racontée, *ane banto baseyake lokinyo* (241) lorsque les gens avaient terminé la danse.

Elle se retrouve encore avec les retardataires du Ruki: *nsango iné w'ótosangéláké lóí* (7) les nouvelles que tu nous a racontées hier. Et ailleurs au S: *ené'ny'òkitéláké* (222) quand vous descendiez.

Ici la finale de l'auxiliaire est clairement longue et elle ne s'élide pas; ce sont là deux arguments solides pour la graphie *néé*.

j. *né S - e*

Pour le relatif objectif du parfait on entend cette forme. Mais le temps exact n'est pas toujours clair, quoique d'autres désinences militent pour le parfait éloigné. Exemple *bekéé bené isó ofusé* (108, 111, 112, 118) les boutures que nous avons plantées, *nsango ene w'otosangee* (245) la nouvelle que tu nous as dite.

Je crois pouvoir ranger ici *nyama ené w'ótsúngóá* (132a) la bête que tu as prise, *jɔɔ 'ne yaya ndotaye* (257) la civette que mon aîné a eue.

Pour l'exemple de 245: *ene w'otosangee lomi* il est douteux s'il appartient ici ou bien avec *né S P — e* (ci-après k).

k. *né S P — e*

Avec le thème conjugué ce relatif du passé ou du parfait éloignés se trouve au S: *nkek'ene inyo lombokilimwo* (254) lorsque vous descendiez, *bosimo bone M*

atwele lomi (253) la parole que M nous a adressée hier. De même en 254 mais avec le thème *aotwela*.

Je crois pouvoir rattacher ici: *ene yaya nayi an'ilonga* (256) que mon aîné a eu dans le piège, *jɔɔ'ne yaya ndotaye l'ilonga* (257) la civette que mon aîné a eue dans le piège.

l. *né S P tá — e*

Pour le relatif objectif de l'acte non posé au passé cette forme s'entend au C: *ené bendélé batâyé* (108, 118, 155) lorsque les Blancs n'étaient pas encore venus.

m. *né s P tá — ĩ*

Cette forme du relatif objectif pour l'acte non encore posé au passé a été notée en 117: *ané bendélé ntáyĩ* lorsque les Blancs n'étaient pas encore venus.

13. L'auxiliaire *nélé*

C'est du moins ainsi que j'interprète l'auxiliaire de trois formes relatives notées en 222. On pourrait y voir une variante longue de *né* (ou *néé*) examiné dans la section précédente, qui pourtant existe également dans ce même dialecte et jusque dans le même exemple noté une fois avec *nélé* et une autre fois avec *né*, sans différence sémantique connue (cf. 12.d et i). Comme autre interprétation on peut penser à l'auxiliaire *le* (ci-devant en 8), en expliquant le début à la lumière du phénomène exposé en A.2.d., bien que cela me semble assez aléatoire, puisque les exemples notés 1.c. se limitent à des formes simples, l'insertion se plaçant non dans l'auxiliaire mais dans le thème.

a. *nélé S P — á*

Avec le thème conjugué à préfixe bas et précédé de l'adverbe *lína* cette forme du relatif objectif s'entend pour l'acte non encore posé maintenant: *enélé nkókó lína awótá* pendant que la poule n'a pas encore pondu.

b. *nélé S P fó — aka*

Cette forme (avec le préfixe pronominal bas) comporte plus ou moins le même sens que la précédente: *enélé emí mpéwaka* (222) maintenant (puisque) je ne sais pas encore. Cf. le synonyme en 12.d. Le parallélisme milite en faveur de l'interprétation *nélé* - *néé* - *né*. De même que le fait que tous les exemples viennent du Même dialecte 222.

c. *nélé SP — áké*

Cette forme usitée en 222 a le sens du passé éloigné: *enélé bawini basiyáké bowína* lorsque les danseurs eurent fini la danse, *losango lonélé vë otosangéláké lói* la nouvelle que tu nous as racontée hier.

14. L'auxiliaire *né*

Cet auxiliaire est traité à part, malgré le fait qu'il ressemble très fort à *né* (12) pour le sens et pour l'emploi (limité).

a. *né SP tá — á*

Cet ensemble désigne le relatif objectif pour le parfait éloigné: *lokásá loné N ntáténgw'ómi* (118) la feuille que N n'a pas jetée hier.

b. *né SP támo — a*

Ce complexe d'affixes caractérise le relatif objectif pour le parfait récent noté en 118: *loné N ntámoténgo* que N n'a pas jeté. Cf. la forme semblable mais à auxiliaire *ma* (ci-devant 10).

c. *né S — e*

Cette forme ne m'est connue que du seul exemple suivant noté en 108: *lokásá loné n'óyaé áfáténg* la feuille qu'il n'a pas jetée (aujourd'hui).

Le verbe conjugué est l'élément principal pour le sens. Ce relatif objectif du parfait récent est donc périphrastique.

d. *né Sa — e*

Ici viennent deux formes parallèles notées en 144, dont l'interprétation me dépasse. Voici les exemples *ené baémbi íwasée némbá tákéna bâtóútoa ka íwó* lorsque les chanteurs eurent fini de chanter les danses ils retournèrent chez eux (aujourd'hui), *ené baémbi íwasée lói...bâtóútoá* (ou *báitóútoá*) *éi* (idem mais hier).

15. L'auxiliaire *nga*

Parallèle à la marque *ngo* cet auxiliaire comporte souvent le même sens.

a. *ngá SP — á*

Pour les Bakutu ce relatif désigne le futur en général: *likulá língá afá asómá* (155) la flèche que mon père achètera. Cf. Hulstaert 4 p. 37. Il en est de même, mais sans sujet libre connu, en 224: *losío lóngá nadúká nkondá* le jour où je naviguerai en amont.

b. *ngá S P — ǎ*

Pour le passé immédiat Mamet 2 p. 52 cite cette forme en 226: *nyama ǎngá mí ndiaká* la bête que je viens de tirer. Il la met comme synonyme de *ngó — ǎ* (C.9) et de *nkí S ngó — ǎ* (16.b).

c. *ngá S P — a*

Pour le futur éloigné Mamet 2 p. 53 donne cette forme comme dialectale en 226: *bokandá böngá mí mbáata* le livre que j'aurai. Tous les autres exemples pour ce relatif ont la désinence *e* (cf. ci-après g).

d. *ngǎ S P — a*

Selon Mamet 2 p. 52 ce relatif objectif se réfère au futur rapproché: *yomba ǎngǎ hó totómba* (226) la chose que nous porterons.

e. *nga S (P) — a*

Plusieurs exemples se trouvent dans ma documentation sans indication de tons. D'abord ceux qui ont le préfixe inerte du thème: *bonga'm'ókenda* (132) (le jour) où je partirai, *bonong'em'okita* (207, 210, 211, 213, 217, 218) où j'arriverai. Un seul exemple a les tons: *bonông'ém'ótswá* (220) où j'irai. Ceci montre l'auxiliaire haut, mais laisse la désinence dans l'imprécision. Ensuite un cas avec le thème conjugué: *enga nd' ayemba* (224) lorsqu'il chantera.

f. *ngá S tá — a*

Avec la marque *-tá-* un seul cas se trouve dans mes documents: *wíná böngá'm'ótákéna* (119) le jour où je partirai.

g. *ngá (S) P — e*

Avec le ton contrastant cette forme s'entend pour le futur éloigné: *yomba ǎngá mí ntómbe* (226) la chose que je porterai (Mamet 2 p. 53). Elle s'observe de même ailleurs. Ainsi chez les Ekonda, répondant à l'absolutif (VI. B. 104) et au relatif sujet (ci-devant C. 1. p): *lyói iníngá mí ntépélé* une chose que je dirai (235), *wíná böngá nhó totié ngélé* (233) le jour où nous naviguerons vers l'aval. Et sans tons: *byango benenga* (ou *benga*) *ihe ansokole* (233) les travaux auxquels le père m'enverra, *enga'nd'aembe* (241) lorsqu'il chantera, *bont'one enga opate 'boke nɔ* (251) à qui as-tu donné le paquet? En 233 j'ai encore noté sans sujet libre: *böngá ntíe*: que je naviguerai.

h. *ngí S — a*

Je range ici cet auxiliaire que je comprends comme une variante phonétique de *nga* (comparez le phénomène analogue pour d'autres auxiliaires en A.3.a). Des

exemples ne me sont connus que de Walling p. 16, que je transcris tels quels: *bokanda bonongi'm'okofa* le livre que je te donnerai, *lokula lonalongi botuli otula* le couteau que le forgeron forgera, *toma tonatonga bayato ofumba* les aliments que les femmes prépareront.

Le sens est donc clairement futur, de sorte que cette forme peut être considérée comme synonyme de (e), notée précisément dans ces mêmes parages.

Remarquez, ici comme encore ailleurs, le double préfixe relatif dans les deux derniers exemples: *lo* et *to*. On pourrait donc mieux écrire *lona longi*, *tona tongi* et penser à deux auxiliaires: *na* (ci-devant 11 et *ngi* (*nga*?)).

16. L'auxiliaire *nkí*

Cet auxiliaire semble être une simple variante phonétique de *ki* (ci-devant 6) et donc pareillement apparenté à la copule du passé. Son emploi est limité au S-O.

a. *nkí S P fó — a*

Pour le relatif objectif de l'acte non encore posé au passé cette forme avec le préfixe personnel bas et la désinence *a* se trouve en 222: *enkí mí mpéwa* je ne savais pas encore.

b. *nkí S P ngó — ä*

Mamet 2 p. 52 joint cette forme à *ngá S P — ä* (15.b) avec le même sens de passé immédiat: *yomba ěnkí mí ngótómbä* (226) l'objet que je viens de porter.

c. *nkí (S) P tá — á*

Mamet 2 p. 61 renseigne cette forme pour le parfait éloigné, à côté d'une autre: *yomba ěnkí (mí) ntítómbá* (226) une chose que je n'ai pas portée. Je l'ai notée aussi en 222: *betémbé běnkí mí ntsóná* les boutures que je n'ai pas plantées.

d. *nkí P tá — a*

Mamet 2 p. 60 donne cette forme en 226, à côté d'autres, pour le parfait récent: *yomba ěnkí ntítómba* une chose que je n'ai pas portée. Je la connais aussi de 222: *betémbé běnkí'mí ntsóna* les boutures que je n'ai pas plantées.

e. *nkí S P fó — aka*

Ce relatif est donné à côté de la forme (a) avec le même sens (avec une nuance non précisée): *enkí mí mpéwaka* (222) que je ne savais pas encore.

f. *nkí S P — áké*

Avec le préfixe pronominal bas cette forme est connue comme relatif objectif pour le passé récent.

Le préfixe de l'auxiliaire est bas dans les exemples *enki baémbi basiyáké* (222) lorsque les chanteurs eurent terminé, *onki vě ofaáké* (222) celui à qui tu as donné.

g. *nki S P — e*

Notée en 222 cette forme exprime le parfait récent: *botémbé bónki mi njóne* la bouture que j'ai plantée.

h. *nki P tá - ilí*

Mamet 2 p. 61 donne cette forme, à côté de *fá (S) P tá - ilí* (4.gg) pour le relatif objectif de l'action inaccomplie: *yomba ěnki ntítómbili* (226) une chose que je n'ai pas encore portée.

17. L'auxiliaire *sa*

Correspondant à la marque *so* cet auxiliaire exprime les mêmes sens.

a. *sá S — a*

Cette forme désigne le conditionnel dans la protase: *esá 'n'óya (l)a* (117, 132) s'il était.

Le préfixe est bas en 117, haut en 132.

Chez les Mbóle septentrionaux (108 à 113) on entend cette forme aussi comme synonyme de la suivante à auxiliaire montant.

b. *sǎ S — a*

Pour le parfait récent cette forme est usitée à côté de la forme simple *sǎ - á* (C.w) en 226: *mbóka ěhá nd'óleka* le chemin par où il est passé (Mamet 2, p. 50). L'auteur donne aussi le thème conjugué: *ěhá ndé aleka*.

Ailleurs elle comporte le sens du futur: *ěsǎ 'm' ókenda* (N-O) quand je partirai, *ěsǎ'm'óétama* (10) où je me coucherai, *ěsǎ 'n'émba* (108, 110, 111, 112, 113) ou *ěs'áné lémba* (108a) lorsqu'il chantera. Dans ces dialectes mbóle on entend aussi *sá* (ci-devant a). Cf. aussi Gr. II p. 516.

La variante vocalique de l'auxiliaire s'entend au N: *ěsǎ'nd'ótéfela* (99) lorsqu'il parlera. Elle est observée aussi avec le ton haut dans les mêmes parages, e.a. en 24,99, chez les Ekota et avec les immigrants du N en 3: *jéfa lǎsǎ'm'ótswá* (84) le jour où j'irai. Cf. Gr. II p. 516-517.

c. *sa S — a*

L'auxiliaire bas pour le relatif objectif futur a été noté en 113 à côté de *sǎ* (ci-devant b): *ǎk'ěsa w'ótswá* là où tu iras, *wǎná bósa 'm' ótswá* le jour que j'irai.

Les mêmes affixes mais avec le préfixe bas sont notés chez les Bóólí pour le conditionnel affirmatif: *esa'n' óyala* (142, 143) s'il était. Et sans sujet exprimé: *esa'óyala* (142) s'ils étaient.

d. *sǎ S — aka*

La désinence *-aka* ajoute la nuance durative ou itérative au futur relatif objectif: *basano bǎs'iy'óémbaka* (N) les danses qu'elles exécuteront souvent, cf. Gr. II p. 517.

e. *sa S sô — e*

Dans les dialectes qui ont cette marque pour le continuatif absolutif nous la trouvons aussi pour le relatif joint à l'auxiliaire analogue: *ósa w'ósémé ná* (107,113) que fabriques-tu? *ésa w'ósótsú* (112) ou *ósótsú* (113) quand tu vas.

18. L'auxiliaire *ta*

L'auxiliaire *ta* se réfère à deux marques: la négative *ta (to)* et l'affirmative *to*. Ces différences ont leur répercussion dans les désinences.

a. *tá S — á*

Pour le futur ce relatif objectif s'observe au C: *ítá afá osómá* (115, 118, 119, 120, 121) que papa achètera.

b. *ta s (P) — a*

Chez les Mbóle ce relatif objectif se rapporte au conditionnel dans la protase: *éta'n'óyaa* (108, 110, 113, 118, 119, 123) s'il était. Avec le thème conjugué il est signalé (sans tons) en 254: *eta'nd'ayala* s'il était.

c. *tá S tá - á*

Cette forme pour le parfait éloigné s'entend en 10: *ntsína étá'm'ótákendá* la raison pour laquelle je ne suis pas parti.

d. *tá S tá — a*

La désinence basse distingue ce parfait pour aujourd'hui: *litóo lít'ís'ótásamba* (10) les tissus que nous n'avons pas cousus.

e. *tá (S) P tá — a*

En 226 cette forme est connue pour le parfait récent motionnel, selon Mamet 2 p. 60: *yomba étá (mi) ntítómba* la chose que je n'ai pas portée.

f. *ta S ta – a*

Avec le ton bas de l'auxiliaire et de la marque identiques ce conditionnel relatif sert dans la protase (Gr. II p. 520): *ěta w'ótatswá* (N-O) si tu étais allé, *ěta'n'ótayaa* (108, 118) s'il était.

g. *tá S táfö – a*

Cette forme pour "ne pas encore" a été observée aux environs de Boteka; *ětá bóna otáföétswa* (12) pendant que l'enfant n'est pas encore éveillé. Cf. Gr. II p. 528.

h. *tá S tákô – a*

Ce relatif objectif négatif avec le sens d'une action qu'on ne voulait pas faire ou qui a échoué au moment de presque réussir (cf. le subjectif C. aa) ne m'est connu que de l'O: *nyama étá w'ótákôoma* une bête que tu n'avais pas l'intention de tuer ou que tu as failli tuer.

i. *ta S táto – a*

Ce relatif objectif d'un emploi assez rare se trouve au N-O pour le conditionnel négatif: *ěta w'ótátokimana* tu n'aurais pas dû poursuivre.

j. *ta S – aka*

Cette forme est le relatif objectif renforcé pour le conditionnel, généralement avec une nuance de passé (cf. ci-devant b): *ěta 'n'óyaaka* (108) s'il était; cf. Gr. II p. 520.

k. *ta S P – aka*

Un seul exemple de cette forme m'est connu dans le Losako n° 216: *ět'emí ntséaka* si j'avais su.

l. *tá S tá – áká*

Avec ces affixes ce relatif est le parallèle objectif de la forme *tá - áká* (C.r). Je ne l'ai noté qu'au N-O: *lína lítá bakiló otókáká* un nom qu'il est interdit aux alliés d'entendre. Cf. Gr. II p. 527.

m. *ta S ta – aka*

Ceci est la variante renforcée, souvent avec une nuance de passé, du conditionnel objectif (cf. ci-devant f): *ěta 'm' otěaka* (12) si j'avais su, *ět'iny'ótakotaka lóbi* (N-O) si vous aviez coupé hier, *eta'n'otayaaka* (116) s'il avait été.

o. *tá S P támbö - áké*

Selon Mamet 2 p. 62 ce relatif désigne l'action passée habituelle, à côté du synonyme *tá S P támbö* — aka: *yomba ětá mí ntímbötómbáké* (226) une chose que je ne portais pas.

p. *tá S — e 1°*

Cette forme correspond à l'absolutif - *tó - e* (VI. C. 60a) avec le sens continuatif. Exemple *ětá mí ɔlé* (119a) pendant que je mange, *etá w'ónjéte* (230) pendant que tu m'appelais, *an'ota w'ote* (137) lorsque tu vas, *eta w' eme nɔ* (251) / *ota w' eme ná* (123) qu'es-tu à fabriquer?

N.B. Ces deux derniers exemples pourraient être interprétés aussi: *weme*, ce qui les rangerait dans *tá P e (s)*.

q. *tá S — e 2°*

Pour l'action non encore posée cette forme est fort répandue: *ětá nkókó oóte* (10,22,24,99,108a, Ekota, Mbóle) ou *owóte* (118) quand la poule n'a pas encore pondu.

Elle répond au relatif subjectif et à l'absolutif *tá - e* (C.5. i et VI C. 53.b).

r. *tá (S) P — e*

L'auxiliaire *tá* joint au continuatif absolutif s'observe dans une quantité de dialectes: (*ák'*) *ětá'otsú* (132) ou *w'otsú* (120,121) ou *ótú* (252) ou *ókené* (142) pendant que tu es en train d'aller.

s. *tá P — e*

Pour ce relatif à sens duratif les cas sont rarissimes: *ítá tokelé* (143) ce que nous faisons. Il est possible que certains exemples de *tá S - e* (p) appartiennent ici.

t. *tá S á - e*

La marque a dans cet entourage relatif n'a été notée que dans: *ětá w'átsú* (122 à 129,157) quand tu vas, *ětá iny'ákitéá* (157) lorsque vous descendez, *ota w'akote mba* (239) quand tu coupes des fruits de palme.

u. *tá S P tâ — e*

Cet ensemble pour le relatif objectif de la forme "ne pas encore" s'entend chez les Bakutu: *ětá nkókó atáóte* (155) pendant que la poule n'a pas encore pondu.

v. *tá (S) P táyó — e*

D'après Mamet 2 p. 60 cet ensemble désigne le parfait récent duratif négatif: *yomba ětá (mí) ntíyótómbe* la chose que je n'ai pas portée continuellement.

w. *tá S to – e*

L'union de la marque et de l'auxiliaire parallèle a été observée au C: *eta w'ɔtɔkɛɛ* (137 *Embéngééé*, comparez aussi en 137: *tá S — e I'*) lorsque tu vas, *ota w'otsweme liné* (137a) qu'es-tu en train de fabriquer?

x. *tá S P to – e*

L'union de l'auxiliaire et de la marque analogue avec le thème conjugué se trouve pour le continuatif en 115 (sans tons): *eta ototsu* et en 119a et 120a: *ětá w'ótótsú*, là où tu vas; *myango met'iso totokambe* (137) les travaux que nous faisons, *măta isó tótéfélé* (136) ce dont nous parlons, *nyama ětá ndé atótómbe* (226) la bête qu'il est en train d'emporter (cf. Mamet 2 p. 49).

19. L'auxiliaire *táfă*

Un seul cas est connu mais fort répandu pour cet auxiliaire qui correspond à la double marque *táfō* (VI. B. 140):

táfă S — a

Pour l'objectif de la forme 'ne pas encore' cette structure est propre au N-O, tout comme l'absolutif et le relatif subjectif parallèles: *nsango itáfă isé wěa* les nouvelles que ton père ne sait pas encore. Cf. Gr. II p. 527.

20. L'auxiliaire *ya*

Cet auxiliaire abondamment employé présente une accointance manifeste avec la marque *yo* dans les sens duratif ou futur ou motionnel (V. D. 5).

Il existe une certaine synonymie locale avec *a* (cf. ci-devant section 1).

a. *yá S — a*

Ceci est une des variantes tonales pour le futur. Elle s'entend surtout au C et chez les Ekota: *jéfa lŷá'm'ótswá* (28) ou *wŷná böyá m'ótswá* (146) le jour où je partirai, *mpóme boiná boyá isúwa oyá* (122 à 129) j'ignore le jour où le bateau viendra, *ăyá w'ótŷá* (98) quand tu iras. On entend cette variante encore à l'O et dans la langue commune. Le préfixe inerte, au lieu d'être bas, peut y être montant: *lŷă W ōnsangel'ɔlɔ* ce que W me dira aujourd'hui.

b. *yă S — a*

Cette variante tonale pour le futur s'entend au N-O: *bonkandá böyă m'ókɔta* la lettre que j'écrirai. Elle est beaucoup employée côte à côte avec *ă S — a* (cf. 1. b). Cf. Gr. II p. 515.

Selon les dialectes le préfixe inerte se dévocalise en *w* ou se conserve tel quel devant un morphème vocalique, cf. Gr. II p. 517.

En 224 j'ai noté la désinence haute du verbe conjugué: *bisáli bǐyǎ só lokyá* les travaux que nous faisons habituellement.

c. *ya S — a*

1°. Ce relatif objectif désigne le futur éloigné: *ekeké ěya'm'ókenda* (N-O) le temps où je partirai, *ĭya N osómba* (22) que N achètera; cf. Gr. II p. 518.

Il s'entend encore en 157.

2°. La même forme est citée par Mamet 2 p. 48 pour l'exécutif en 226: *nyama ěya'nd'ólé* la viande qu'elle mange. Le verbe se trouve aussi conjugué: *nyama ěya ndé alé*. Il y a un rapport évident avec l'absolutif - *yo - a* (C 182. e 3°).

d. *ya S yo — a*

La présence de la marque réitère le sens du futur éloigné exprimé par l'auxiliaire sans différence de sens: *ěya m'óyoáta língá likonja* (N-O) lorsque j'aurai l'argent un jour; cf. Gr. II p. 518.

e. *yá S — áká*

Cette forme rappelle le relatif objectif décrit en C.2.a. Je crois pouvoir en déduire le même sens: *ngá éyá'nd'óyaáká* (242) comme il a été toujours.

Avec le sujet postposé: *ng'éy'imóák'ísó* (129 comme nous enlevons toujours).

f. *yá S — aka*

Ce relatif objectif pour l'habituel se trouve abondamment: *běy'is'ókambaka* (N-O, 1,24, Mbóle, Ekota, 134,165) que nous travaillons, *ng'ân'éyá 's' ótsíkaka* (132) tout comme nous l'avons laissé, Cf. le relatif subjectif parallèle en C. 2. 3. et Gr. II p. 518).

g. *yá S P — aka*

Avec le verbe conjugué on a comme une variante du précédent. Le préfixe personnel est bas: *beemo běyá ísó tokamaka* (108,110 à 113, Bakutu) les travaux que nous faisons. Cf. Hulstaert 4 p. 37.

Le sujet libre peut être absent comme en 137 et 142: *-yá to-kambaka*.

h. *yǎ S — aka*

Cette forme désigne le futur renforcé ou duratif: *basano bǎy'ĭy'óémbaka* (N-O) les danses qu'elles exécuteront (longuement). Cf. Gr. II p. 517.

i. *ya S — aka*

Le ton bas pour tous les éléments au relatif objectif se trouve en Mbóle S: *ng'óya ís'ǒfǒfelyaka* (122 à 129) comme nous pardonnons.

j. *yá S i(y)ó — aka*

Avec *iyó* ou *ió* comme préfixe inerte ou peut-être comme marque le relatif objectif pour l'habituel a été noté dans des dialectes du groupe méridional: *beya'is'io kambaka* (137) et *běyá nsó iyókambaka* (233) que nous travaillons.

k. *yá S ó — aka*

La marque *ó* est présente dans l'habituel relatif objectif en 10: *ěyá nyama oólekaka là* où les animaux passent habituellement, *ng'ěyá isó ɔɔfɔfelyaka* (157) comme nous pardonnons. Cf. Gr. II p. 519. Pour la variante parallèle à préfixe personnel cf. le suivant.

l. *yá S P ó — aka*

La marque *ó* jointe au préfixe personnel caractérise la variante des Bakutu, à côté de celle qui n'a pas la marque (ci-devant k): *beemo bé(y)'isó toókamaka* les travaux que nous faisons. Cf. aussi ci-devant l.d.

m. *yá S / P - áké*

Chez les Bɔɔlí ces éléments désignent le parfait éloigné correspondant à *ká S — áké* (5. f): *yõi iniyá'n'ótéféláké lói* ce dont il a parlé hier. On y entend également avec le verbe conjugué au lieu du sujet libre: *nsango íyá lotsweéláké* les nouvelles que vous nous avez racontées, *losango lóné lóyá otsweéláké lói* la nouvelle que tu nous a racontée hier, *botámbá bóyá lɔketáké* l'arbre que vous avez coupé.

n. *yá P — é*

Ce relatif objectif à désinence toujours haute répond à *ká P-e* (ci-devant 5.h) pour le parfait éloigné: *onóyá wéné lói nó* (143) qui as-tu vu hier?

o. *yá S (P) — e*

L'auxiliaire *yá* remplace *á* (1.e) dans plusieurs dialectes (Gr. II p. 511): *līyá bokulaka otéfélé* (N-O), 22, 93, 108, 118) ce dont parle le patriarche, *eněyá wemé ná* (118,126) qu'es-tu en train de fabriquer? *ng'ěyá is'ɔfɔfěyá* (120a, 157, 143) ou *ngôsé éy'is'ɔfɔfyé* (119a) comme nous pardonnons, *băyá's'ótéféá* (252) les choses dont nous parlons. Sans tons: *oya w'ojake nɔ* (183) que tues-tu? *aya w'otswe* (192) là où tu te rends, *eya'n'oime* (256) d'où il vient, *ng'oya's'inodya* (117) comme nous pardonnons, *os'eya'mi oyinolya* (196) comme je pardonne. Cette forme s'entend surtout en 10 et dans l'entre 'Busira' — Ikelemba.

Le verbe conjugué se trouve plus rarement: *bǎyá só tótéfé* (242) et *bǎy'isó tótéfélé* (222) ce dont nous parlons, *ng'òs'éy'isó tǒfǒfélyé* (159) tout comme nous pardonnons.

p. *yá S (P) ó — e*

L'union de la marque *ó* et de l'auxiliaire *yá* se trouve ça et là (gr. II p. 512): *ěyá w'òótsú* (108,120) pendant que tu vas, *ěyá botómóló ǒkéndé* (10) maintenant que ton aîné part.

En 137 cette forme a été notée avec le thème conjugué: *myango meyá toókambé* les travaux que nous faisons.

q. *yá S P to - e*

De cette forme je n'ai que ce seul exemple: *óko óyá wé ótémé ná* (158) qu'est-ce que tu es en train de fabriquer?

r. *yá S P ya - e*

Un seul exemple m'est connu de cette formation (sans tons): *bey'iso toyakame* (184) (les travaux) que nous faisons.

s. *yá S yó — e*

Avec l'auxiliaire et la marque parallèles cette forme pour le continuatif se trouve dans plusieurs dialectes: *óyá w'òyéne* (93) ce que tu vois, *óyá w'òyéme* (105,135,183) ce que tu es en train de chanter, *óyá w'òyéme* (137) ce que tu es occupé à fabriquer, *ěyá w'òyòtsu* (111a) ou *ěyá wé oyótsú* (107) où tu te rends, *ng'òy'áfumba oyólé* (108a) comme les fourmis sont en train de manger. Comparez les synonymes en 1.i.

t. *ya S — i*

Ce relatif objectif du statif continuatif d'un emploi rare n'a été noté qu'au N-O: *ěya'nd'óétsi* pendant qu'il est couché. Cf. Gr. II p. 521.

u. *ya S P tá - ĩ*

Pour le relatif objectif de l'action non encore accomplie au passé cette forme a été signalée en 252: *eya bendélé ntáyakĩ* lorsque les Blancs n'étaient pas encore venus. Je considère *-akĩ* non comme la véritable désinence, celle-ci étant plutôt *ĩ* tout comme dans d'autres formes similaires.

Dans cette interprétation *ak* serait un allongement du radical.

E. FORMES COMPLEXES

Je groupe ici quelques structures que je nomme complexes, parce qu'elles sont constituées d'une forme négative précédée d'un relatif de la copule ou de l'auxiliaire relatif *-ma*. Voici les cas notés de cette structure périphrastique.

(a) copule au passé avec le parfait négatif: pour: qui n'a pas été coupé: *bōki ntōkōtámá* (22,108a) parfait d'avant, *bōki ntōkōtama* (22) parfait d'aujourd'hui;

(b) passé de la copule avec le passé négatif: *ōki ntākelaki* (22) qui n'a pas fait aujourd'hui;

(c) parfait de la copule avec le verbe au négatif présent: *bōmoyaa bōfākōtámá* (108) qui n'a pas été coupé aujourd'hui;

(d) l'auxiliaire avec le verbe au négatif parfait ou passé: *bōma ntōkōtama* (108a) qui n'a pas été coupé, *ōma ntākeaki* (108a) qui ne l'a pas fait, aujourd'hui.

(e) le présent négatif de la copule avec le parfait négatif: *ilako ipá taīlakemí* (228) une leçon qui n'a pas encore été enseignée, *nkōkō enéfá taóte* (132) ou *ntóótsi* (143) une poule qui n'a pas encore pondu, *mbambo ipá ntūélilí* (226) des fruits qui ne sont pas encore mûrs (Mamet 2 p. 61);

(f) le présent négatif de la copule avec la forme postérieure thématique: *ilako ifá lína olakémá* (222) une leçon qui n'a pas encore été enseignée.

Comme on le voit tous ces exemples expriment un relatif subjectif.

Cependant j'ai noté aussi les rares cas du relatif objectif que voici: *mpoké ěma wě óyaa ófākengé* et *ené w'óyaé ófākeng* le pot que tu n'as pas façonné respectivement récemment ou hier, tous deux notés en 108.

F. CONSTRUCTIONS ABSOLUTIVES A SENS RELATIF

1. Description

Quelques rares cas ont été observés de structures formellement absolutes mais au sens nettement relatif. Le verbe est conjugué, sans aucun morphème de nature relative. Il n'y a ni préfixe relatif de caractère pronominal (cf. ci-devant A.1) ni auxiliaire relatif (A.3).

Le sens relatif se déduit de l'ensemble des formes en présence, particulièrement de leur position respective et du fait que le verbe est précédé de deux substantifs ou équivalents (spécialement substitutif) dont le premier fait fonction de complément d'objet et le second de sujet.

Cette construction n'a été observée qu'en 141. Elle ressemble clairement à celle utilisée abondamment en anglais. De ce qui précède il appert que cette structure désigne des relatifs objectifs.

2. Formes observées

a. *á* — *á*

Cette formation a été notée pour le passé: *nsango iny'átambéla lómi* les nouvelles que vous nous avez communiquées hier, *nyányambéla* que vous m'avez communiquées (dans ce dernier exemple remarquez l'absence de la voyelle initiale, ce qui arrive encore dans d'autres entourages). Cf. aussi A.4.

b. *á* — *áká*

Cette forme m'a été expliquée comme plus ou moins synonyme de S *á* — *á* (1), simplement avec une nuance d'intensité: *nsango iny'átambéláká* les nouvelles que vous nous avez communiquées.

c. *áó* — *aka*

Cette forme exprime l'habituel: *bolemo bóné mb'áókambaka / is'áókambaka* ce travail que je fais / nous faisons habituellement. Cf. ci-devant A. 1.d.

VIII LES PARTICULES

A. INTERROGATIFS

1. L'identité
2. Manière
3. Lieu

B. PREPOSITIONS

1. Le moyen
2. Le lieu en général.
3. Près de personnes
4. Résidence
5. Point de départ
6. Outre
7. La préposition privative

C. CONJONCTIONS

1. Union entre les termes équivalents
2. Union entre les propositions
3. Conjonctions adversatives
4. Conjonctions disjonctives
5. Conjonction explicative
6. Conjonction de subséquence
7. Conjonction déclarative
8. Conjonctions finales
9. Conjonctions conditionnelles
10. Conjonctions concessives

D. ADVERBES DE LIEU

1 à 9

E. ADVERBES DE TEMPS

- 1.
2. *yooko*
3. *ɔlɔ*
4. *lobi*

F. PARTICULES DE CONJUGAISON

1. *aye*
2. *li*
3. *ino*
4. *ai* et *faa*

G. PARTICULES DIVERSES

1. Identité et intensité
2. Degré
3. Addition
4. Réitération
5. Unicité
6. Distributive
7. Exclusivité
8. Comparative
9. Négation
10. Bona

Ici sont groupées les quelques particularités plutôt rares qui ont été notés concernant les particules. L'ordre suivi est le même que dans Gr. II P. 532 s. Mais seules sont examinées ici celles qui se trouvent dans la documentation disponible.

A. INTERROGATIFS

Les interrogatifs de nature pronominale ont fait l'objet d'un exposé ci-devant en IV.F.

1. L'identité

Les différences dialectales se situent sur deux plans: les formes et les emplois.

a. Formes

Il existe plusieurs mots pour questionner au sujet de l'identité, le premier très généralisé, les autres limités à quelques dialectes.

a.1. *na* et variantes

L'interrogatif le plus commun consiste en *n* suivi des voyelles *a* ou *o*. Il se trouve aussi prolongé par la voyelle *i* précédée ou non d'un second *ne*.

Le ton haut est le plus répandu. Il est localement remplacé par le ton bas. Mes notes présentent un certain flottement dans le ton de la prolongation.

a.1.1. *ná* occupe toute la partie septentrionale: N-O, E de la Lűwó avec l'inclusion de 60, 67, 71. On l'entend encore chez les Bosaka, les Mbóle et, partiellement, Bakutu et Ikóngó. Les notes de 252 le signalent également.

La tonalité basse n'est représentée dans mes notes que pour 147.

a. 1. 2. *nɔ*

La variante à voyelle *ɔ* est typique des dialectes méridionaux et des Riverains plus septentrionaux qui s'y rattachent, par apparemment ou par un ancien voisinage. Ainsi elle se trouve en 6 et 7. Cependant la tendance actuelle s'y porte au remplacement par *ná* usité par leurs voisins Terriens, de sorte qu'on y entend maintenant les deux formes. L'évincement de *nó* par *ná* est particulièrement avancé en 22, où *nó* n'est rapporté que rarement.

Le ton est généralement haut, attesté spécialement en 1, 6, 7, 22, 117, 135, 136, 137, 141, 142, 143, 194, 222, 224. Le mot est entièrement haut chez les Bɔ́ɔ́lí et, sans doute, encore ailleurs, de sorte qu'on y entend *lắ nń́ pourquoi?* La tonalité basse s'entend chez les Ekonda, en 225 et, avec *n* haut, donc *nó* chez les Ekonda et en 226 (Mamet 2 p. 195).

Pour les autres dialectes mes notes sont dépourvues de marques tonales. Ainsi en 133 et dans le bassin de la Lɔ́kɛnyé: 238, 239, 241, 242, 245, 246, 251, 253, 255, 256, 257, 258.

Quant aux Boyela, je crois qu'on peut raisonnablement les ranger tous avec les 194, mentionnés ci-dessus, et leur attribuer la même tonalité haute. La variante

ná qui se trouve à plusieurs endroits de mes notes sur les Boyela me semble devoir être considérée comme une contamination par le *lómóngɔ* commun. En 144 et 147 les deux variantes ont été signalées pêle-mêle mais toujours à ton bas.

a.1. 3. *nání* s'emploie en 113, 114, 127, 129, Bakutu (où cependant on entend aussi *ná*, ce que j'attribue à des emprunts. La palatalisation *nányî* se trouve en 87 et 111, mais surtout chez les Bongandó où les variantes phonétiques sont fort mélangées; *nání*, *nányí*, *nái*. Rappelons que la présence ou l'absence de la nasale ainsi que sa palatalisation s'observe abondamment dans les dialectes *móngɔ* (cf. I Partie, II. D. 6). Les phrases de la section septentrionale de ce groupe de dialectes donnent cet interrogatif précédé d'une forme pronominale, *-ká*, déjà signalée en IV.F.1.

a.1. 4. *nání nání* se trouve en 168 (avec *ná*) 173 et 175. Il n'est pas exclu que la notation des tons soit erronée. Les marques tonales manquent pour beaucoup de notes sur les Bongandó.

a-l. 5. *nái* est présent dans mes notes de 111, 145, 146 et 176, et, sans marques tonales, pour les Bongandó-Nord.

a.1. 6. *nóní* est propre aux Ntómá 227 à 229. Cette variante se trouve avec la tonalité complètement haute (*nónî*) en 117 à côté de *nó*. Pour 133 et 256 j'ai *nonyi* sans marques tonales.

a.1.7. Le pluriel à préfixe *baa* (cl. 1a) est général dans les dialectes étudiés dans ma Grammaire. Pour les autres dialectes mes notes l'attestent rarement. On y trouve cependant les cas suivants *baanányî* (87), *baanáí* (396). 225 et 258 donnent aussi *baanɔ*, mais sans indication des tons. Cependant les voisins 257 disent toujours *nó*, même pour le pluriel. Très remarquable est la tonalité des Ekonda (230 à 235) *bááníɔ*.

Tandis que Mamet 2 p. 34 donne *báńíɔ*. Sur les autres dialectes je n'ai pas de renseignements. Notons encore que ce pluriel ne s'applique qu'aux personnes, à l'exception donc des choses.

a. 2. *nke*

Le vocable *ńké* se trouve dans divers groupes Mbóle: 115, 116, 118, 127, 131, 132; ainsi qu'en 144 et 147 (la tonalité pourrait être *ńke*), 145, 146, 149, 157, 163, 164, 167, 171 et (mêlé à *ná*) 150; puis dans les divers groupes Lalyá - Bongandó et Boyela pour autant que portent mes notes; pourtant 181 ne renseigne que *nání*, signalé également par certains informateurs de 178, 179 et 180, tout comme pour leurs frères d'au-delà de la Lüwó.

La tonalité *nke* se trouve plusieurs fois chez les Bakutu 155, 156, 159, 158 (ici mêlé à ná dans les villages occidentaux).

La tonalité *nké* est donnée pour 226 par Mamet 2 p. 194. Pour 257 mes notes ont *wéji nké* (quelle direction?) à côté de *wéj'ɔsɔ*.

L'indication des tons manque pour 67, et pour 183 et autres Boyéla, ainsi que pour 253 à 258.

Je considère comme une variante la forme *ěké* (ou *ěké*) des 111 à 114.

Il est probable que d'autres dialectes encore ont l'une ou l'autre variante de *nke*, par exemple ceux qui expriment 'pourquoi' au moyen de la préposition + *nké* mais il n'existe pour cela aucun témoignage direct.

La variante *ngé* correspond à la règle phonétique générale de 116 (cf. Hulstaert 2 P. 10).

Remarquons que *nké* peut servir aussi, dans certains dialectes à demander le lieu, et donc signifier: *où?* cf. plus loin 3.b.

a. 3. *line* et variantes

Dans certains dialectes centraux apparaît un mot à voyelle finale variable *line-* (ton?) en 116 (à côté de *ńké*), *ine* (ton?) en 135, *líné* en 137, *díná* et en 117 (à côté de *nó* et *nónú*), *jíná* en 132 (à coté de *nké*), *lina* (ton?) en 138, 142 (à côté de *ńó*) et 238.

a. 4. *bé*

Ce mot s'emploie en 227 à 229 (tout comme chez les *elɛku*).

Il est noté sans tons en 224 et 225. Il est connu en 222 comme *wé*.

a. 5. *mó*

Cet invariable qui sert très généralement comme interrogatif de la manière (ci-après 2. a) est donné par les informateurs de 194 pour l'identité et, pour 193, 195 et 198, aussi à côté de *nke*.

Ce même mot *mó* se retrouve encore en 118, 119, 122 à 129, qui cependant emploient également *ná*, mais ce dernier pourrait être une contamination moderne, par les groupes voisins ou par le *lómóngɔ* commun.

a.6. *é*

Ce mot peut remplacer *ná* ou *nó* mais uniquement pour les abstraits. Cet emploi s'entend couramment dans les dialectes à l'Ouest de Loílaka; ainsi 1, 21, 3, 4, 6, 7, 10, 11, 17. Il est encore signaler en 21, 22, 24, 28, 99 142, 143, 222. Il est très probable qu'il se rencontre dans de nombreux autres dialectes, cf. Gr. II P. 533.

b. Emplois

La majorité des dialectes ne connaît qu'une seule forme, tandis que quelques-uns en emploient deux d'après le contexte. Pour ces derniers la situation est passablement compliquée, en ce sens qu'il est difficile de ranger les faits dans des classes nettement circonscrites. Des oppositions comme abstrait - concret, visible - invisible, palpable - impalpable ne donnent pas satisfaction. Le tableau le plus clair ne s'obtient qu'en examinant les phrases dans lesquelles les divers vocables sont employés. P. ex. en comparant les locutions qui équivalent à 'pourquoi et les phrases qui correspondent à: 'quel est ton nom? Que vient-il faire ici? Qu'est-ce? Que veux-tu?' etc.

On peut se demander si dans chacune de ces locutions l'élément interrogatif se rapporte précisément à l'identité ou plutôt à la spécification. En effet, vu la forme, les deux interprétations sont possibles. La solution ne peut venir que d'une enquête approfondie de cette particularité.

b.1. *Pourquoi ?*

L'interrogation concernant la raison, le motif, fait usage d'un groupe de mots qui consiste en la préposition de moyen *la* (ci-après B. 1) souvent omise + un substantif signifiant cause, raison, motif (*ntsína, litsína, bokóo, ewéla, eloko* etc.) + interrogatif d'identité. Ce qui nous intéresse ici est la nature de ce dernier élément.

Presque tous les dialectes se servent de *ná* ou d'une de ses variantes. Voici les exceptions notées:

nke en 115, 116, 131, 132, 176, 190, Ikóngó, Bakutu; 226 (aussi *no*), 253, 254, 257, 258; *éké* en 111, 112, 113, 183; *ké* en 171.

Toutefois je dois ajouter que *éké* pourrait être compris comme le pronominal interrogatif de spécification, signalé en IV.F.2. c. de sorte que l'expression équivaldrait à: quelle raison?

line etc. 116 (avec *ńké*) 117, 134, 135, 137, 138.

we 222, 224, 225, 227, 228, 229.

Parallèle avec ce groupe existe une seconde formation préposition de moyen (B.1) plus interrogatif.

Les deux formations s'emploient dans les mêmes parlers sans différence marquée pour l'emploi et le sens.

Voici les interrogatifs employés:

ná (ou variante locale) s'observe en 117, 133, Bóólí, Ekonda, Bongandó (voir aussi ci-après sous *nké*);

é (*laé*) remplace *ná* couramment (pas toujours nécessairement) au N-O, en 71, 74, 84, 102. Pour 132b on renseigne la variante *laa* (tons inconnus);

nké (*lǎnké*) occupe une aire étendue: Ekota., Mbóle, Bakutu, Ikóngó, Boyela; ainsi que 105, 132, 157, 253, 254, 255, 257, 258; noté aussi chez certains Bosaka (90, 145, 146, 165) et Bongandó (171, 176 182);
line connu en 116, 132 (*la jina*, aussi *nke*), 134, 135;
éké, probablement une variante de *nké* est signalée en 111 (donc *l'éké*) et, sans la préposition, donc *éké*, en 113. 118 a *éngé*;
mó noté en 108 et dans la séquence *é mó* en 121.

b.2. *Quand ?*

La locution pour l'interrogation du temps se compose d'un substantif exprimant cette réalité suivi de l'interrogatif soit de spécification soit d'identité, d'après les dialectes. J'ai l'impression que ce dernier emploi est minoritaire et que là où il se trouve côte à côte avec l'autre expression, il est considéré comme fautif (par exemple juvénile). Dans ces cas mes notes ont tant *ná* (surtout O, S: 247, 252, 257) que *ńké* ou *éké* (C) ou *líná* (143, 238, 239, 242) ou *bé* (224, 225 *wé* (227 à 229)).

b.3. *Le nom ?*

Pour demander le nom d'une personne ou d'une chose, le substantif *lína* (nom) ou *nkómbó* (surnom, sobriquet) est suivi de l'interrogatif d'identité propre au dialecte, selon l'exposé donné ci-dessus en a. Seuls *mó* (a.5) et *é* (a.6) n'ont pas été observés dans ce contexte. D'autre part il faut ajouter le pronominal *-kái* noté en 87 (cf. IV.F.1).

b.4. *Que faire ?*

Pour rendre une question comme: *que vient-il faire ici?* on termine par l'un des interrogatifs mentionnés ci-devant.

ná ou variante locale, dans l'immense majorité voici les exceptions:

nké employé par les Bakutu, Ikóngó, Boyela, Bongandó S., Bosaka (145, 146, 149, 150, 161, 164), et en 115, 116, 118, 132, 157, 254, 256;

éké noté en 111 à 114;

line (et variantes) en 116, 135, 137, 142, 239, 242;

bé (*wé*) en 222, 224, 225, 227 à 230.

mó signalé pour les Boyela à côté de *nké*.

2. Manière

a. *mó* est la forme la plus répandue. A l'état simple elle s'observe plutôt rarement (108, 121, 127, 129, 132, 142, 144, 169). A l'O. elle est réservée à l'art oral. Dans le langage journalier on y emploie la variante composée au moyen de la particule comparative *ngá* (cf. plus loin G.8).

b. *ngámó* employée très généralement au N, N-O, Ekota, 99,, 122, 132, 137, 142, 143, 225, 227 à 229. Les Ekonda ont la variante tonale *ngámo* signalée également pour 226 par Mamet 2 p. 190 et 224.

c. *móní* ou *mónyí* se trouve en 111, 116, 118, 145, 146, 147;

d. *selémó* noté chez les Boyela (193, 197) semble aussi un composé à partir de *mó*.

e. *wé* est signalé seulement en 127.

f. *wyé*, noté en 151, me semble être de statut très douteux.

g. *ónkí* est employé en 169 à côté de *mó*.

h. *těmó* s'observe en 257 (cf. aussi ci-après j).

i. Il existe encore quelques formes qui semblent dérivées du pronominal *-ya* (IV.F.2.a): *boyá* (87, 172, 179), *moyá* (146), *móyá* (149), *maéyá* (145, 146, 150), *máyá* (150), *měyá* (145, 146, 149), *nkoya* (sans tons, *níko oyá?*) en 176.

j. Pour demander ce qui est dit, *mó* s'emploie ordinairement précédé de *te* (que) au N-O (Gr. II P. 533). Au C. on entend aussi *mó* seul, p.ex. en 142, 143, 144.

Dans ce contexte et pour ce sens *mó* peut être remplacé par *é* (ci-devant b.1) donnant *te é* par exemple 1 à 13.

D'autres formes sont connues pour rendre "*que dis-tu?*" comme *átéhel'ôta nke* (176), ou *mó nke* (177).

Certains dialectes ne font pas de vraie distinction pour ceci entre faire et dire: *maéyá* (145, 146).

3. Lieu

Pour connaître le lieu on emploie d'après les groupes soit une particule consistant en la séquence de consonnes *nk* suivie d'une voyelle (*a, e, o*) et quelquefois allongée de *ni*, soit un mot qui me semble en rapport étymologique avec l'un des pronominaux *-yá* (IV.F.2.a) ou *-nyí* (IV.F.2.b), soit quelque autre forme rare. Dans les détails qui suivent on constatera que plusieurs dialectes présentent un mélange de formes très différentes. On pourrait en déduire que ces groupes sont sujets à des influences variées ou à la contamination par des dialectes voisins ou par le contact avec des étrangers par l'intermédiaire des missions et des écoles. Cela s'applique spécialement à la région des Mbóle septentrionaux et des Ekota. Pourtant ces influences ne me paraissent pas une explication suffisante pour tous les mélanges constatés, tels que *nkanyi* et *bunyi* en 110 et 114; *nkanyi* et *buye* en 115; *nke, nae* et *buye* en 116; *nkénye* et *meya* en 163. Aussi est-il possible qu'il existe des différences dans l'emploi comme cela se présente dans les cas signalés ci-dessous en a.

a. *nká* se trouve côte à côte avec d'autres variantes dans un nombre de dialectes mais noté seul (mais sans tons) en 253, 254, 255.

Conjointement avec *nkó* en 91, 93, 111a, 158; avec *nké* en 108, 111, 118, 127, 141, 157; avec d'autres formes en 95, 105, 112e 115, Bakutu.

Chez les Elángá (29, 30 et 31) *nká* et *nkó* sont employés dans des contextes différents. La première forme se limite à demander le lieu où se trouve un animal ou un objet, donc avec la copule. La seconde se dit pour le lieu où se trouve un humain, ainsi qu'avec les verbes qui expriment un mouvement de venir ou d'aller.

Pour 24 la situation m'est moins claire. Toutefois il semble bien que *nkó* comporte un sens motionnel et que *nká* se dit pour être dans un lieu, même pour les humains.

Il est probable que ces diversifications dans l'emploi, dans un sens ou dans un autre, se retrouveront dans les dialectes intermédiaires et dans les apparentés au-delà de l'Ikelemba.

La probabilité de cette présentation des faits est d'autant plus grande qu'elle concorde avec la situation de 227 à 229, cf.ci-après a. et k.).

Ces faits peuvent suggérer qu'une explication semblable existe pour d'autres dialectes où se trouve un mélange de formes. Mais à l'époque où mes notes ont été prises je n'ai pas songé à ces détails. De ce fait mes documents ne permettent pas de trancher cette question.

La variante phonétique *ngá* se trouve en 118 et 123. La variante tonale *nka* en 156,

b. *nké* se rencontre plus fréquemment que *nká*. Mais il n'existe pas mal de doutes sur le ton de la nasale. Je donne ici ce qui me paraît le plus probable.

Avec la nasale basse: 118, 119, 120 (avec *nká*), 121, 132a, b et d, 144, 161, 167, 169. La nasale haute a été observée en 118, 122 à 129, 131, 144 (cf. ci-dessus). Et avec *e* bas en 147, 148, 157b, 169. Sans indication de tons *nke* est signalé pour 238, 239, 242 et 251. Conjointement avec *mako* en 184, 186, 189, 190 et 192.

Avec la nasale labile (*kê*): 91, *mêlé* à *mânko* et *mâyá*.

La variante *ngé* a été notée en 118 et 118b.

Nké se trouve encore ensemble avec la forme allongée *nkén(yî)* en 117, 132 et 168; ensemble avec *bunyi* en 113; et avec *nkó* et *náé* en 116, avec *buya* 108.

Pour les dialectes qui l'emploient conjointement avec *nka* et *nko*. cf. ci-dessus *a* et *c*.

c. *nkó* est de loin le mot le plus répandu pour l'interrogatif de lieu.

On le trouve dans tous les dialectes décrits dans ma *Grammaire* citée, c'est-à-dire dans presque toute la partie occidentale du domaine. Son aire s'étend même plus loin. Ainsi on le trouve en 67, 71, 74, 84, 90, 99, 110, 116, 132b, 133, 146a, 155 (douteux), 165, 227 à 229 (pour le mouvement, cf. k), 252. L'emploi par les Ilombé de 105 peut s'expliquer par l'accointance avec les Bakutu.

Conjointement avec la forme allongée *mánkó* on entend *nkó* en 97 et chez les Boyela (183 à 199).

Il se trouve encore mêlé à d'autres formes: à *nká* en 91 et 93 (où l'on m'a dit que les variantes existent depuis toujours), ainsi qu'en 111a; à *nké*, *búyé* et *náé* en 116; à *ayá* en 95 et 96; à *mpêyá* en 93, 94 et 98; à *náé* en 22b et 116.

Le mélange avec les formes allongées en *-ni* est signalé pour 156, 158 et 159.

Le même mot a encore été noté avec deux autres tonalités. D'abord *ńkó* en 136, 137, 222. Ensuite *ńko* chez les Ekonda.

Pour 141, 142, 143 et 144 il n'est pas clair quelle est la tonalité exacte.

Mes documents contiennent plusieurs textes sans tons, où donc se trouve *nko* sans marques tonales. Ce sont 225, 241 et 245. Ce *nko* se présente conjointement avec *nke* (sans tons) en 238 et 239; et, avec (*m*)*eya*, en 204 et 210.

d. *nkányî*. Cette forme allongée de *nká* ou composée de *nká* + thème pronominal *-nyí* (IV.F. 2.b), est connue de 114, 115, 145 et dans la variante *nkánî* chez les Bakutu conjointement avec *nkóní* (ci-dessous) (à comparer aussi *nkáí* des *elëku* 396).

e. *nkényî* (pour la formation possible comparez ci-devant en d.) se trouve en 168; puis avec *nká* en 112, côte à côte avec *nké* en 117 et 132.

f. *nkónî*, avec *nkó* ou *nkánî*, est propre aux Bakutu et à 224. Un informateur spécialement sagace m'a expliqué que chez eux (156a) *nkónî* est la forme ordinaire, tandis que *nkó* comporte une nuance d'étonnement.

g. *nkényé* et *nkényó*. Ces deux particules formellement proches des précédentes malgré la divergence des voyelles s'entendent le premier (ensemble avec *méyá*) en 163, le second (de pair avec *nká* et *nké*) en 141, deux dialectes un peu particuliers.

h. *búnyî* est employé en 110 et 113. La notation faite en 114: '*búnyî* pourrait donner la clé de la dérivation. En effet pour les Mbóle *bú* signifie 'direction', 'côté'(cf. Dict. p. 881: quant à *nyí* voir IV.F. 2.b).

i. *búyá* est normal en 105, 106, 107, 108 (où apparaissent aussi *nkéet nká*), 119a et villages limitrophes de 120.

Les 115 et 116 emploient *búyé* avec le verbe *-ím-* (venir de).

Un instituteur des 108 écrit '*búyá*. De là on pourrait penser que *búyá* est un dérivé de '*bú* + '*yá* (quelle direction? quel côté?) Cependant ceci devrait se dire normalement '*bú já*. A comparer aussi la préposition *wíjál/wújál/bújál/búyál/yúyál/wúlyál/búlyá* signifiant 'au-delà', 'outré'. Si cette hypothèse se vérifiait on pourrait d'une certaine façon rattacher *búyá* aux formes issues du pronominal *-yá* cf. ci-dessus en IV, F.2.a..

j. *náé* n'a été noté que rarement: 22 b (où il est en voie d'évincement par *nkó*), 116, 134, 135 (ici avec *nké* et *nkó*). Pour l'étymologie on pourrait penser à la préposition *ná* (B.2) + *é* (ci-dessous m).

Certains informateurs écrivent *nái*; si ce n'est pas une erreur de transcription on pourrait penser à une variante de *nání* (ci-dessus en 1.a.1.3).

k. *óbé* est employé en 227 à 229 pour l'endroit où se trouve le sujet, cf. IV.F.2.e.

l. *wá* n'est signalé qu'en 22a; à comparer ici IV.F.2.e.

m. *é* remplace *nkó* (tout comme *ná*, ci-dessus 1.a.6) dans de nombreux dialectes occidentaux sans différence de sens (Gr. II p. 533).

n. *mpe* (marques tonales absentes) est signalé en 256 et, précédé de *ma*, en 257, ou de *oma*, en 256. Dans ce dernier on connaît aussi la forme allongée *mpenyi*. Dans les notes sur 257 se trouve encore la locution *lampa le* (tons?). Je pense qu'il s'agit d'un substantif de la classe 11 suivi du connectif + interrogatif *e* (ci-dessus en 2 ou en I.B.6), le groupe pouvant signifier à peu près 'quel endroit'. Les informateurs Lómé'je et Bëndélé des 257 donnent à coté de *mpé* la locution *wéji nké*, constituée du substantif *wéji* (nkundo: *wiji* 'direction', 'côté') et de l'interrogatif de lieu *nké* cité plus haut.

o. *ya* précédé d'une voyelle ou d'une consonne plus voyelle:

o.1: *ayá* en 93, 95 (plus *nká*) et 96 (avec *nké*);

o.2: *eya* (sans tons) en 210, 211, 213;

o.3: *óyá* signalé en 149;

o.4: *anóyá* rapporté de 149 (avec *óyá* et *mâyá*) et de 161 (avec *mánkó*);

o.5: *mâyá* en 91 (avec *mánkó*), 149 (avec *óyá* et *anóyá*, 150 (avec *mánké*), 162, 182 (avec *mêya*);

o.6: *méyá* des Bongandó et 67 (avec *éyá*), en 182 mêlé à *mâyá*. Le ton descendant (*mêyá*) s'entend en 145, 146 et avec (ci-dessus g) en 163;

o.7: *mpêyá* se trouve à côté d'autres formes en 93 à 98.

Ce groupe de forme à *-ya* me semble pouvoir être rattaché étymologiquement au pronominal *yá* (IV.F.2.a.). Les voyelles *a-* et *-e* seraient alors les préfixes de circonstance (lieu, temps, cause, etc. cf. Gr. II p. 650 et 476). Dans *o-* on pourrait voir le préfixe général (Gr. II p. 645).

Les variantes commençant par *m* me semblent composées de la préposition de lieu *má* (cf. ci-dessus B. 2) + *ya*, ou + *eya*, ou + *aya*. *Mpeya* rappelle la formation des adverbes démonstratifs avec les mêmes initiales (cf. Gr. II p. 565). Pour conduire à une explication signalons que les six informateurs de 96 donnent *éyá* comme particule indiquant la direction: *tókende éyá lokombo* allons à la clôture de chasse; *éki w'óáte bonséngé éyá nké* d'où as-tu obtenu la ceinture?

p. Préposition + interrogatif

Cette combinaison consiste dans la préposition de lieu *má* ou une variante (B. 2) suivie de l'interrogatif *nké* ou *nká* ou *nkó* (ci-devant a, b, c):

p.1: *manka* est donné sans marques tonales pour 258 avec un verbe signifiant 'venir';

p.2: *mánké* noté en 149, en 150 (avec *mâyá*), en 91 (avec *mâyá* et *mánkó*);
 p.3: *mânké* signalé en 150 (avec *mánké*) et en 164;
 p.4: *mánkó* utilisé par les Boyela (souvent avec l'omission habituelle de *n*, et ça et là à côté de *nkó* seul) se trouve encore en 89 et 90, ainsi qu'en 253 et 255 avec un verbe de mouvement; puis mêlé à *nkó* en 97, à *mánké* et *mêyá* en 91, à *mpêyá* en 98, à *anóyá* en 161;
 p.5. *imanko* (tons inconnus) est noté en 254 (avec *omanko*) et 255 (à côté de *mánkó*);
 p.6: *omanka* (tons?) donné en 258 à côté de *imanko*;
 p.7: *omanko* (tons?) avec un verbe de mouvement est signalé en 253 à côté de *manko*, et en 254 avec *imanko*.

B. PREPOSITIONS

1. Le moyen

Comme préposition de moyen (au sens très large, cf Gr. II p. 537) *la* est connu partout, à part quelques rares exceptions au S-O: *na* (224, 227 à 229 et apparentés 7 et 137). A ce sujet, qu'on se rappelle la proximité des parlars riverains du Fleuve qui ont cette même variante phonétique: 390, 391, 396, 397).

2. Le lieu en général

Comme le dit Gr. II, 538 la préposition locative générale s'emploie également pour le temps et plusieurs autres applications. Cela vaut pareillement pour le variantes locales, dont il existe une grande quantité soit seulement phonétique soit de nature totalement différente.

D'abord *ndá* qui est très largement répandu au N et à l'E (Boyela).

La petite variante *ná* s'entend ça et là (qu'on se rappelle la réduction écrite dans 1^e partie II, C.1.a): 1, 10, 22, 24, 90, 91, 93, 96, 99, 102, 105, 111a, 115, 116, 117, 119, 120, 121, 132b, 134, 135, 222, 238, 239, 252, 253, 254, 256. L'allongement de cette variante consonantique se trouve comme *aná* (67, 132a, 256) et comme *ená* (98, 105, 106, 107, 108a, 119a, 120, 132a et Bongando-N). La variante vocalique *ndé* s'observe chez les Ekonda: *ndé ngonda* (234) au champ. La variante allongée avec la réduction consonantique régulière se trouve chez les Bóólí: *nyóka né nkángi ené lofanyé* (142) j'ai mal au côté. Cette forme est soumise à l'harmonie vocalique régressive à partir du mot suivant (cf Ière partie I.E. fin): *ené nkéle* (142) à la palmeraie, *en'ôtsá* (143) sur la tête.

Une autre variante vocalique est signalée par Mamet 2, p. 54 pour 226; *ndó*, à

côté de *ó* (ci-après). On la retrouve avec un interrogatif telle quelle ou dans les variantes *ima* ou *oma* (cf ci-dessous F.3.P.).

La variante *má* occupe un grand territoire à l'E: Bongandó méridionaux et Bosaka voisins: 91, 145, 146, 149, 150, 162.

Ká est la forme du groupe Ikóngó: 144, 147, 148, 167, 168, 169, plus les riverains 163. Remarquez que cette variante est une espèce de proclitique; elle communique le ton bas à la voyelle qui précède. Exemple: *wâky'êi ká Bokéla* (148) tu étais venu hier à Bokela, *k'ôtéma* (144) dans le cœur. Elle s'étend encore au S: *k'òkona* (245) en forêt. Une variante vocalique *ko* est donnée sans marque tonal pour 245.

Lá s'observe en 141. Il est probable que la forme phonétiquement identique donnée sans tons pour 184 et pour 257, 258, coïncide aussi тонаlement vu les voisinages historiques.

La forme *tá* a été notée en 126 (la notation sans marques tonales en 187 se rattache probablement ici). Cette même forme (sans indications tonales) est donnée en 254 à 258 avec la nuance d'éloignement (Cf le verbe *tá* aller) à côté de *ná* ou *lá* pour le locatif sans déplacement. Des formes allongées sont connues avec ce même sens de "mouvement vers": *ótá ngelé* (141, 253, 254 – ce dernier à côté de *f*) vers l'aval, *óták'ís* (141) chez eux, *ótá bokonda* (252) vers la forêt.

Les Bakutu connaissent plusieurs formes *aká* (158), *asá* (156, 159), *eká* (158), *liká* (151). Ces formes, qu'on peut rapprocher de *ká* cité ci-devant, se trouvent côte à côte avec la postposition *áno* (ci-dessous); cf. Hulstaert 4. p. 39.

La forme *éyá* ne m'est connue que de 161 *éy'òlá* au village. Il faudra attendre de plus amples informations pour situer cette forme avec plus de précision.

La préposition *etéyá* et ses variantes phonétiques *eséya* et *etsiá* s'entendent chez les Mbóle méridionaux généralement ensemble avec la postposition (cf. ci-après), rarement seuls.

La forme *ǎkɔ* est connue en 224 à côté de *ó*, sans que je puisse ouvrir une différence sémantique ou géographique tant dans la documentation qu'avec les informateurs *ǎkɔ ilónɡa* dans le piège, *ǎk'otú* sur la tête.

Les formes purement vocaliques sont rares. D'abord *ǎ* ne m'est connue que de 112, 113 et 118. Elle peut s'élider complètement, sauf évidemment le ton -. Ensuite *ě* (élidible à l'égal de *ǎ*) notée en 108, 110, et 111. Puis *o* plus répandu mais venant en variantes tonales: *ó* (226 à 229) et *o* (bas) en 7, 136, 137 – le ton de *o* en 225 est inconnu. Rappelons ici l'homonyme dans les parlers des Riverains tel que 396 (*ǎ*) et 397 (*o*). Enfin *ó* en 224, à côté de *ǎkɔ* (ci-devant): *ó itɔkɔ* sur la natte, *ó mbóka* sur le chemin, *ó lokúku* dans l'assemblée. Reste à signaler la postposition *ano* (dont il a été déjà question dans la 1^{re} Partie V.D.2):

nsomb'âno sur le toit, *nsíkí áno* dans la maison. Cette forme est connue uniquement des Mbóle méridionaux (122 à 133), excepté 126, de leurs voisins 157 et Bakutu. Les détails de ce phénomène sont exposés dans un article à paraître.

Dans quelques dialectes la préposition de lieu ne s'emploie pas seulement devant des substantifs mais encore devant des adverbes. Les cas se trouvent dans les dialectes Ikóngó, Bosaka et Bongandó. Ainsi pour le lieu: *k'âné* (144) ou *m'âné* (145, 146, 149, 150, 173, 176, 179) ou *m'êné* (150) ou *m'éné* (173, 179), *m'êndo(ko)* (145, 146, 149, 150, 165, 173, 176, 179) ou *ím'êndo* (163) ou *éy'éno* (161) ou *k'éndó* (168) ici où je me trouve; *k'áko* (144, 147, 168) ou *m'ákp* (145, 146, 149, 151, 165, 173, 176, 179) là; *l'âni* (144, 147) ou *k'ányî* (169) ou *m'âni* (149) ou *m'ányî* (173, 179) ou *m'ái* (146, 165, 176) ou *m'êni* (145, 149, 150) ou *m'ényî* (173, 179) ou *m'êi* (146, 176) là-bas; *méko* (145, 149, 173, 176, 179) là d'où je viens; *k'âsɔ* (147, 169) ou *m'âsɔ* (165, 173, 179); ou *m'ésɔ* (145, 150, 176) ou *m'ôsɔkɔ* (149) là invisible; *m'ékɔ* (146, 150, 165, 173, 179) y. Des cas (probablement isolés, peut-être empruntés) ont été notés chez les voisins 155 (*as'âné*, *as'áiko*) et Boyela 193, 197 (*m'áiko*, *m'ânyî*, *m'ékɔ*).

Pour le temps: *kâ lɔɔ* (163, 166, 167, 169) aujourd'hui; *ká éi* (144, 147, 169) hier; *mâ ndéle méngé* (197) très autrefois.

3. Près de personnes

Comme on peut le lire dans Gr. II p. 538, la localisation près d'une personne s'exprime par une préposition particulière. La forme très répandue *éle* présente de menues variantes locales qui reflètent sa parenté étymologique avec le radical de la copule pour le présent affirmatif.

A part les variantes tonales (cf. l.c.) on a les abrégés *sé* (89, 145, 242) et *lé* (141).

Ensuite l'initiale *o-* rappelant le préfixe relatif tout comme la voyelle généralement répandue *e* (cf. Gr. II p. 646: 3.3.3. et 647: 3.4.4.); ainsi *ólé* (226, Mamet 2 p. 198 et 223) et (sans marques tonales) *ole* (137). La variante *oló* (136) se rattache visiblement à la forme locale de la copule (cf. ci-devant VI,A.1.).

Les variantes à consonne *n* se trouvent au C, soit complètes, soit abrégées; *ené* (127, 129, 144, 147, 150), *enê* (111), *né* (116, 117, 131, 252), *nê* (132).

Mes notes pour les Bongandó 173, 179 ont la préposition locative générale *má* aussi avec les personnes: *má ngóya* auprès de maman.

La préposition locative générale (ci-dessous n.2) s'entend devant la présente préposition: *m'ě ngóya* (89) ou *m'ě ngó* (145) ou *m'él'íyá* (149) ou *m'élé ngóya* (165) ou *m'élé ng'óyongó* (176) auprès de maman, *m'élé fafá* (146) auprès de papa, *m'éné bolaki* (165) près du moniteur.

4. Résidence

Les différentes formes locales se rattachent toutes à la racine *ka*, les variantes étant données soit par le ton, soit par l'addition d'une nasale (donnant *nka*), soit surtout par l'élément initial.

Comme l'indique Gr. II, 539 (note) tant la racine *ka* que l'élément initial se présentent haut ou bas. Tout aussi variable est l'élision de la finale: *ěka ísó* ou *ěk'ísó* chez nous. La situation est passablement complexe localement, et aucune enquête systématique n'a été menée, de sorte qu'il semble préférable de ne pas insister ici sur cette variabilité dialectale minime.

La forme simple *ka* sans élément antécédent se trouve chez les Ikóngó: *ka ísó* (157, 166, 169) chez nous, *ka mí* (144, 147) chez moi. Conséquemment pas mal de groupes familiaux y sont nommés *ka*+nom de personne: *ka Ntúla*, *ka Noku* etc.

Avec la préfixation de la nasale nous avons *nka* en 222: *nka vě* chez toi.

L'initiale *a* s'observe chez les Bóólí et chez les Bakutu: *áká'mú* (142, 143) ou *áká mû* (155) chez moi, *ák'ísó* (155) chez nous. Dans cette dernière tribu on trouve également des noms de groupements: *áká Mputú* (151).

L'initiale *e* couvre une aire très vaste: N, N-O, C, E (Bosaka, Bongandó), avec des variantes tonales. Exemples: *ěk'ísó* (3) ou *ék'ísó* (1) ou *ěká ísó* (10) chez nous; *ěk'ě* (97, 98) ou *ěka wě* (99) chez toi, *eka ís* (117, 164) ou *ék'ís* (165) chez eux. Pour le S je n'ai que 241, 242 et 253: les autres formes qu'on y trouve sont indiquées ci-dessous. Mais avec la nasale intercalaire les Ekonda disent: *enka: enkă hó* (235) chez nous.

L'initiale *o* s'entend en 7, 136, 137: *oká* et chez les Boyela (183, 185, 193, 197) et voisins 184): *óká*. Cette variante se retrouve au S-O avec la nasale intercalaire: *önká* (225 à 228).

Des formes dont la première syllabe consiste dans une consonne suivie d'une voyelle existent aux C et surtout au S. D'abord *naka* des Mbóle-S (122 à 132) et en 245, 254, 256. Puis *neka* en 238, 239, 245, 255. La nasale labiale *m* a été notée en 163: *máka ísó* chez nous. Enfin l'initial *l* s'entend en 257 et 258 (tons absents) ainsi que dans la tribu 141 (*láká*) qui a jadis voisiné avec eux.

Ici comme avec les adverbes démonstratifs (ci-devant 2) la préposition de localisation générale précède celle de la résidence dans une sorte de pléonasme chez les Bosaka et les Bongandó: *m'ék'ísó* (145, 146, 149, 150, 173, 175, 176, 179, 180) chez nous. C'est du moins ainsi que j'analyse ce groupe plutôt que d'y voir *méka* comme un seul mot. Car on y entend aussi bien (j'écris conjointement) *mékekísó* (173, 175, 179, 180) chez nous, que *menekiso* (170, 175) ou *mekiso* (179, 218) ou *enekiso* (207), 210, 211, 213, 218, 220) chez nous. Dans cette même région s'observe l'harmonie vocalique régressive enjambant les mots (cf Ie Partie I.E.fin): *m'ék'ě* (171) chez toi, *m'ék'ěk'ě* (173) là chez toi, *m'én'ék'ě* (175) ou *en'ek'e* (sans tons 210, 211, 213) ici chez toi.

Un ensemble encore plus étendu de prépositions se trouve chez les mêmes Bongandó: *m'ék'el'ólaki* (173, 179) chez l'instituteur; où je vois *má+éka+elé* (cf. aussi ci-dessous 3). Ici aussi se trouve l'harmonie vocalique enjambant les mots: *m'ek'el'e* (170, 180) chez toi.

Quant aux formes *maké* chez toi et *makiso* chez nous, notées en 203, il ne m'est pas clair comment les analyser: *ma eka* ou *ma aka* ou *ma ka*.

5. Le point de départ

Pour cette préposition mes documents contiennent peu de détails. Les seules variantes de *ímá* (depuis, à partir de...) notées sont:

- (a) *ímá* en 142 et 143: *ímá bonanga* venant d'une tribu, *ámóyá ímá áká né* il est venu de chez lui.
- (b) Encore plus court: *má* au S (253, 255, 256, 257, 258); aussi un cas isolé en 195: *má lɔkɛndɔ* (revenant) de voyage.
- (c) En 253 et 254 mes notes ont encore *om'ono* (sans tons) depuis ici.

6. Outre

La préposition qui désigne cette localisation et qu'on traduit par 'outre, au-delà, de l'autre côté de' se présentent dans un nombre de formes qui semblent bien être des variantes dialectales d'un même mot en conformité avec les règles générales de l'alternance des sons i – u, j – ts –ly – y, b – w (cf Ie partie, I.B.14 et II.B.1,5, 17 et C.3.c), de la variabilité des classes (3 ou 11 ou 19, cf Gr. II D.1.3. p.45), des tons (Gr. II p.39) Ainsi on a:

wíjá (2,3,8,11,12,13,15,17,21,23,135),
wǎjá (23, 26, 28, 45, 47, 49, 49a, 93, 94, 96, 97),
wija (sans tons: 29 à 32, 34, 36 à 42, 45a, 46, 48, 50, 51, 54, 71, 74, 84),
wítsá (selon la prononciation locale de j = ts = c: 93 et Ekota 94 à 104),

wílyá (7c, 19, 22, 162, 166, 167, 168),
wĩlyá (91, 99, 108, 110, 111, 112, 113, 149, 150, 161, 164),
yílyá (134),
wǔjá (25, 35),
wúlyá (91, 145, 146),
wũlyá (165, 238),
wulya (sans tons: 7, 22d),
bújá (4, 9, 10, 98, 117),
bútsá (20, 24, 102),
búlyá (22a, 22c, 27, 105, 106, 107, 108, 108a, 111a, 118, 119),
búyá (105, 107, 119a, 120, 122, 123, 127, 129, 132b, 132c, 157),
lǔlyá (156b, 158a, 159),
lúyá (156).

Quelques formes présentent une différenciation plus poussée, qui cependant peut être considérée comme génétiquement apparentée aux précédentes: *búá* ou *bwúá* (105, 123, 132) et *bóá* (126, 132b). En effet on peut interpréter ces formes comme issues de *bújá* ou *búlyá* par l'omission de la consonne médiane d'une part et l'alternance *u – o* d'autre part (références ci-devant).

La forme rarissime de 147 *wělyá* s'en écarte davantage, mais est encore explicable par l'alternance *i – e* (Ie partie, I.B.6).

Pour les Boyela tous les exemples notés sont accompagnés de la préposition locative *ndá* mais écrits sans tons: *nda wuja Lwafa* (189) ou *nd'ouja Lwafa* (185, 186, 190, 192) ou *nd'oja Lwafa* (194) au-delà de la Tshuapa, *nd'oulya ntando* (183) ou *nd'olya ntando* (196, 197, 198, 199) ou-delà de la rivière, *nd'oj'eli* (194, 195) ou *nd'oly'okeli* (193, 194, 195) au-delà du ruisseau. Ces exemples présentent un beau mélange de la variabilité phonologique de ce mot. Sa nature substantive pourrait être déduite de la présence de *ndá*; d'autant plus qu'elle est appuyée par certaines expressions utilisées dans d'autres dialectes et qui trouvent leur place ci-après. Pourtant cette hypothèse est contredite par l'absence de connectif chez les Boyela, contrairement aux parlars cités en comparaison.

La nature substantive me paraît la plus claire au C, avec ou sans la préposition locative générale. Ainsi pour rendre la phrase: "il pleut au-delà de la rivière", on y entend: *mbúla yálwá k'éú y'ěsé* (144) Et sans préposition antécédente: *mula elwa en'eu y'ese eni* (sans tons 148), *múla éswá eny'ew'á ndá'eni* (163), *múla émwá eny'ewú ya ndáé enyí* (169), *múla émwá liwú lyá nyéé* (157a), *múla éswá bǔli bó nyálé* (142), *múla émwá liwú yá nyáé* (131), *múla émwá ntsíbú á nyálé* (132a), *mbúla éjwá libu liná njálé* (135).

Dans tous les exemples, la présence du connectif milite pour la nature substantive du mot qui procède. Et ce mot rappelle très fort *wili* (direction) et ses variantes *wili*, *wúli*, *búli*, mais surtout *iwú* (rive avec nuance de direction, chez les Riverains). A partir de ces mots on pourrait essayer de suivre le chemin de la dérivation. Et même aboutir à *búyá* = 'bú yá (direction de), voire *bújá* = en supposant un mélange de *libú/bú* - *iwú* avec *wili* + connectif *a*. Ce semble un chemin passablement long et tortueux. Mais impossible? 31) Ajoutons que le synonyme *bokala* (cf. Dict., p. 153 - 154) a été noté en 151: *múla eməsólwá bokaa nyéé* il pleut de l'autre côté de la rivière.

Les Bongandó présentent une situation bien à part. Mes notes personnelles de 175 ont *mily'á löse* au-delà de la rivière et *m'on'il'oniyi* de l'autre côté (de la rivière). Cette dernière phrase suggère l'analyse de la première comme *m'ili á löse* (má préposition de lieu, *boili* substantif, *á* connectif). A partir de là on pourrait interpréter les textes écrits à la main sans tons par des informateurs: *mili a lose* (177, 179, 180, 203), *moili a lose* (181), *moli a ntando* (181, 182), *m'oiyi a lose* (182 quatre fois), *boiya lose* (182).

Les documents des branches septentrionales sont plus clairs, malgré certains doutes sur les connectifs et leur concordance. Ainsi pour rendre 'au-delà de la rivière': *muli ba lose* (218) et avec la préposition locative: *en'úli bá löse* (220). Les graphies de 204, 207, 210, 211, 213, 217 (*enulya* et *bulya*) ne permettent pas de décider s'il s'agit de *buli* + connectif *a* ou de *bulya*. Cette dernière interprétation nous ramènerait à la préposition signalée au début de la présente section. De toute façon des recherches plus poussées pourraient mener à une hypothèse plausible sur les rapports entre préposition et substantif.

Des dialectes de la Łokényé j'ai très peu d'annotations claires.

Buli o njae (245), *budi bo njae* (253, 254), *wiji bo njale* (257), *winji a njale* (258) font nettement partie du groupe; de même (avec la préposition locative) *an'uj'oniyi bo* (255), *ana udi a* (256) et, avec un mot différent: *ná ngámbo ená njálé* (222).

Enfin les Ekonda ont une construction semblable avec leur substantif propre *ivúú* qui a été déjà signalé ci-devant, tout comme la variante des retardataires du Ruki *iwúú njálé* (233) et *iwúú í njálé* (241), *iwú yă njálé* (7); cf. aussi la forme des Ikóngó ci-dessus.

Un certain nombre de textes ne donne pas de particule propre mais simplement la forme correspondant à 'derrière': *mbúsa* ou variante locale. Ainsi: 115, 116, 117, 137, 224, 225. Ces parlars ignorent-ils une particule propre?

7. La préposition privative

Pour exprimer l'absence ou le manque on entend *nkó* devant un substantif ou équivalent (substitutif, infinitif verbal) sur une vaste aire qui comprend en grandes lignes le N, N-O, Ekota, Mbóle, Bakutu, Bɔ́ólí, Ekonda.

On l'observe encore en 117 (à côté de *lakó*), 132, 133, 136, 137, 222, 242, 252; je n'ai pas de renseignements sur les autres groupes du bassin de la Lɔ́kenyé. Ex. du N-O: *nkó yómba* (2) sans quelque chose, *nk'ònto* (4) personne, *nkó nsé* (7) pas de poisson, *nk'ísó* (11) sans nous, *nk'ótéfela* (12) sans parler; *nk'èma* (122, 127, 129, 132, etc.) sans rien. Les divers emplois sont énumérés dans Gr.II p. 637 et dans Gr. III aux endroits qui y sont cités.

Cette préposition est l'homonyme de l'interrogatif de lieu et de la particule de négation (cf. G.9).

Tout comme cette dernière *nkó* est localement remplacée par *lakó*; ainsi en 22, 103, Mbóle N (108, 110, 111, 112), 117, 118, 135, Bosaka (90, 91, 146, 150, 165), Boyela, et sporadiquement chez les Bakutu à côté de *nkó* (155): *lak'òfambe* (90) ou *lak'ítate* (150) sans rien.

Chez les Bongandó on entend *éhana: éhan'ítate* (173) sans rien.

Pour un assez grand nombre de dialectes mes documents sont muets sur ce point ou ils donnent des paraphrases qui correspondent à: je n'ai pas.

On voit que la variante dialectale suit le même patron que pour la particule de négation (G.9).

C. CONJONCTIONS

1. Union entre les termes équivalents

Pour unir positivement deux termes équivalents les Móngɔ́ emploient très généralement *la* (et). Les détails se trouvent dans Gr.II p. 545 et III p. 67.

Comme variantes on a *na* seulement dans de rares dialectes du S-O (224, 227 à 229) et les apparentés géographiquement distants 6, 7, 136, 137. Il y a donc homonymie avec la préposition de moyen ou de concomitance (ci-devant B. 1) et similitude avec les parlers des Riverains du Fleuve.

2. Union entre les propositions

La particule *ko* est largement répandue (Gr. II p. 546 et III p. 731). Mais le synonyme dialectal *mpé*, qui leur est commun avec les Riverains du Fleuve, occupe un plus vaste domaine, également au S-O: 1, 6, 7, 10, 22, 222, 225 à 228.

Ainsi que le signale Gr. II p. 546, il déborde même ces dialectes, probablement par emprunt pas très ancien. Chez les Ekonda aussi on entend *ko* mais pour le reste du S mes documents sont muets. Pour 136 et 137 je n'ai aucune indication, mais la structure générale de leurs dialectes me fait supposer que pour ce détail aussi ils ont *mpé* tout comme les parlers du Fleuve.

3. Conjonctions adversatives

La conjonction *lóló* est employée surtout à l'O (et dans la langue commune).

Comme l'explique Gr. II p. 547 elle est fréquemment renforcée par *ndé* qui la remplace aussi dialectalement, surtout vers le N. Je l'ai noté seul encore en 22, 102, 108a, 118, 132, 222 et chez les Boyela.

Un autre synonyme *ɔkóndé* (ici *ndé* ne manque jamais) est propre au N et cela dès entre Ikelemba et Busira où cependant il est concurrencé par *lóló*, e.a. en 23 (les vieux disant *ɔkóndé*, les jeunes préférant *lóló*).

La graphie unitive est communément en vigueur, malgré la nature manifestement composée, comme le prouve la juxtaposition de *ɔ* et *e*.

Je le trouve encore chez les Bakutu, en 165, et dans la variante *ɔhóndé* chez les Bongandó (signalé aussi par Walling p. 27 à côté de *ko* ou *koko* et *nde*).

L'emploi de *ko* (cf. ci-dessus 2) là où l'étranger attendrait *lóló* se trouve abondamment un peu partout, mais surtout chez les Bosaka, les Mbóle, les Ikóngó et au S (par exemple *koko* en 252, 253, 254, 255, 257); cf. aussi Gr. III p. 735. Il en est de même pour *mpé* dans les dialectes qui emploient cette forme. Le sens de ces deux conjonctions pour unir des propositions ne se couvre pas avec le parallèle français (et) mais est plus large d'une part et plus restreinte d'autre part (du moins pour la fonction syntaxique).

La forme *kási* est donnée par Mamet 2 comme empruntée. Je l'ai notée en 223; mais pour les 224 avec le ton bas. Pour 225 Gilliard donne *yaka* (sans tons) qu'on peut mettre en rapport avec *yá* cité pour les Ntómá 227-229 à côté de *nsándé* par Mamet I, p. 306.

4. Conjonctions disjonctives

La variabilité est relativement minime pour la conjonction dont le sens est tant disjonctif (ou) que dubitatif (peut-être).

En premier lieu on constate le remplacement du ton bas de la finale par le ton haut dans quelques dialectes, e.a. 10, comme chez leurs voisins Ekonda: *nkíná* contre *nkína*. Ma documentation pour les Boyela, tout comme pour le bassin de la Lokenyé, n'est pas assez sûre pour décider du ton final.

Ensuite l'absence de la nasale initiale chez les Bongandó: *kína*.

Enfin *nkíné* a été noté en 156 et 157. Des mots tout différents se trouvent au S-O: *lã mpé* (226), *nã mpè* (227 à 229) et sans tons *lampe* (225), cf. les auteurs Gilliard 2, Mamet 1 et 2. Dans ces mots on voit l'union des deux conjonctions unitives (ci-devant 1 et 2).

En consultant ce dernier auteur 1 p. 60 et 75 on voit que le sens de cette forme est plutôt dubitatif et que la véritable conjonction disjonctive est *koka*, inconnu ailleurs.

Le mot de 222 *ntséwé* peut se comparer à *ntsée* (augmentatif *ntsèéké*) utilisé avec le sens dubitatif plus au N (e.a. 2, 3, 5, 6, 7, 12, 19).

5. Conjonction explicative

Cette particule aux emplois plus vastes se rencontre dans de nombreuses variantes locales. Elles sont sériées selon l'initiale et d'après la voyelle qui suit.

La plus simple s'entend au N: *wáe*, inclusivement de 23, 25, 26, 27. Elle a été notée encore spécialement en 50, 71, 91, 93, 97, 98, 161, 162. La forme *wé* notée en 117 se présente assez clairement comme une contraction (cf. ci-dessous *wête*). Par contre, *wě* de 89 me paraît moins normale, à cause du ton; pourtant cette même tonalité se trouve dans *wête* (voir ci-après).

La majorité des formes semble être des composés de la variante simple et de la particule *te* (cf. ci-après n° 7) avec ou sans *n* intercalaire.

La voyelle *a* se trouve d'abord dans *wâte* répandu à l'O, par exemple en 12, 13, 22, 24, ainsi qu'en 146, 149, 164; et mêlé à *wête* en 4, 5, 6, à *wáe* en 16, 27, 132, 161, 165.

La nasale intercalée s'observe comme *wâte* en 108a, 110, 111a, 116, 117, 144, 146, 161, 230, ainsi que chez les Mbóle méridionaux 122 à 131, et en 93 à côté de *wáe*.

La consonne *t* est remplacée par *d* dans les dialectes où cette alternance est régulière, comme en 112 et 113 (prononciation locale par réduction consonantique: *wâne*, cf. 1^e Partie, II C.1.a). Au N où la particule *te* est remplacée par *nde* (cf. ci-après 7), on entend régulièrement *wânde*; ainsi en 29, 31, 99, etc. 33) Mais cette forme est en voie de supplantation par *wáe*.

La voyelle *e* s'observe rarement: *wête* (136, 242) et *wênte* (105).

Par contre *ε* se trouve plus souvent, comme ce semble normal en tant que résultat de la contraction. Ainsi *wête* (1, 2, 3, 4, 5, 11) mais avec le ton montant *wěte* en 6 et 10; tandis que le remplacement de *t* par *nd* (réduit à *n*) se trouve en 106 et 120; *wéne*.

L'absence de *w* initial a été notée comme *âte* en 87, 174, 213, 217, 218, 220 et comme *ante* en 143, 226 (Mamet 2 p. 132 écrit *nd'ânté*), 251, 257.

L'exemple cité de Mamet introduit abruptement une citation; cela équivaut à: il dit. Cette façon de parler s'entend encore ailleurs, e.a. chez les Bɔ́lɔ́ (142, 143). Elle se trouve encore dans un texte de 218 et un autre de 251. Je pense qu'elle s'emploie couramment encore ailleurs, surtout au S, dans l'une ou l'autre variante.

En 118 on entend *éne*, à mettre en rapport dans mon opinion avec *wéne* cité ci-devant.

La forme toute différente *wémbɔ* qui me paraît être également une composée (*wáe + mbɔ*, cf. ci-après 7) me semble propre au S où cependant je ne l'ai notée qu'en 227 à 229 (cf. aussi Mamet 1 p. 244).

Quant aux Bakutu, dans les phrases où ailleurs on entend *wâte* ou une autre variante de cette conjonction, je n'ai noté que *ɔkóné*, par exemple en 156 et 158. Ce mot me paraît y être plutôt un explicatif remplaçant souvent la copule pour insister. Un mot remplaçant *wâte* et pareils me semble être, autre *ɔkóné*, seulement l'intensif *é* après la copule; cf. Hulstaert 4 p. 40.

La forme complète de cette particule, *ndé* (cf. Gr.II p.638), s'observe encore comme synonyme de *wâte* en 183 et 204, ainsi qu'en 182 et 184 (dans la prononciation locale *né*) et fréquemment au N-O dans l'art oral (ex. l.c.).

Enfin un mot très particulier est utilisé par les Bongandó: le pronominal *-ka*, au ton haut ou descendant. Les seuls documents écrits tonale ment (pour 176) donnent le ton haut devant le nom propre Mbóyó mais descendant devant l'interrogatif *nái*. Le préfixe de concordance est bas pour la classe 1 (*okâ nái*), tandis que pour la classe 5 les tons ne sont pas marqués.

Les exemples notés viennent de 176, 182, 203, 207, 213, 217, 218, 220, dans des phrases telles que *lina line lika nai* (218) quel est ton nom? *onâyakaki okâ nái* (176) qui est venu? Mais aussi, seulement en 218: *yosumole oka ayi* va-lui dire qu'il vienne, *lalanga oka njeena* je désire le voir. Dans ces deux phrases les dialectes voisins ont la particule *ate*.

6. Conjonction de subséquence

Pour désigner une action qui fait suite à une autre on emploie *mpángá* et son abrégé *mpáá* au N-O (cf. Gr. II p. 550).

Les deux formes sont employées pêle-mêle sans que je voie une préférence locale pour l'une ou pour l'autre. Dans ce grand bloc existent quelques exceptions: 10, 22, 24, 93, 99, Ekota (les variantes locales sont traitées ci-après). D'autre part cette particule est signalée encore en 142 et 226 (cf. Mamet 2 p. 190).

La forme *kángá* (notée aussi par Ruskin 2 p. 280 dans la graphie *nkanga*) et son abrégé *káá* s'entendent souvent au N. Ma documentation la contient seulement

en 116 (sans ton), en 157a dans la variante tonale *kangá* et dans l'abréviation *káá* en 74, ainsi qu'en 117 et 146.

Un grand nombre de dialectes remplacent ces formes par *kelá* dont le sens propre est final mais qui selon le contexte exprime aussi la subséquence (cf. Gr. II p. 554 et III p. 752).

Le remplacement de *mpángá* par *kelá* a été noté en 27, 51, 54, 71, 85, 91, 98, 137, 149, 164, 197, 222; dans une variante allongée (*keláká*) en 180, 181, et 182, dans les prononciations locales: *keá* (22, 90, 96, 98, 102, 105, 106, 107, 116, 119, 119a, 121, 149, 150, 151, 161, 162) ou *kyá* (24, 91, 108a, 126, 131, 132b, 132c) ou *kyaka* (sans tons 166) ou *kě* (108, 111, 111a, 112, 113) ou *kǎ* (91, 99, 122, 123, 125, 127, 129, 142, 165). Les données de 207 et 210 qui ont *ka* sans tons ne sont pas sûres, cf. ci-après *nko*.

La forme *mángá* ne m'est connue que des Bóólí, à côté de *kǎ*. Est-elle certaine? Par contre *sángá* de 163 me paraît authentique, bien qu'elle ne soit donnée que dans ces deux villages de Riverains.

Nkámbá semble propre aux Ekonda, qui pourtant disent aussi *nkiná* (cf. ci-devant 4).

La conjonction disjonctive est présente dans ce contexte: *nkiná* (10, 167, 197, 199, 233 et sans tons: 183, 185, 186, 189, 190, 192, 194, 196), *nkiné* (156, 157, 158, 159 et sans tons: 187, 188, 195).

Nettement différents sont *ndéká* (24a, 134, 135), *ndéá* (93, 97), *néé* (108, 108a, 110, 111, 112, 113, 118, 120), *néké* (115, 132) ou avec nasale *nenké* (132a); *nkɔsɔ* (uniquement en 147).

Quant à *né* noté en 105 et 107 ce pourrait être simplement la forme locale de la particule intensive générale *ndé* (cf. Gr. II p.638).

Chez les Bakutu (156, 158) j'ai encore trouvé un second mot à côté de *nkiné*: *nké*, utilisé par les Mbóle comme interrogatif de lieu.

Les Bongandó septentrionaux ont *nko* (sans tons), en 207, 210, 211, 213). Est-ce l'homonyme de l'interrogatif de lieu ou de la préposition négative ('sans', cf. Gr. II p. 637) employés au N-O (deux homonymes au ton haut)? Ou est-ce la particule d'exclusivité (cf. Gr. II p. 635) dans une fonction de subordination proche de celle qui est rappelée o.c.p. 636 n° 2.6 (4)?

Dans de nombreuses phrases écrites chez les Bongandó tant au N que surtout au S la conjonction de subséquence manque, les propositions étant simplement juxtaposés, de sorte que le caractère de suite se déduit de l'ensemble des formes en présence. La situation est pareille dans toutes mes phrases pour les dialectes du bassin de la Lókenyé. Ce phénomène se retrouve encore dans d'autres dialectes plus au N.

Ailleurs les propositions sont reliées par la conjonction unitive *ko* (ci-devant 2). Ainsi noté en 218, parfois doublé *koko* (171, 207). Ou plus proprement: *mpé* (ci-

dessus 3) qui au N-O a souvent une nuance de subséquence (cf.Gr.III p. 736: 1.4). Ceci s'observe spécialement en 137, 222 et 227 à 229.

7. Conjonction déclarative

Mes notes n'ont d'exemples de cette conjonction que dans sa fonction objective (Gr.III p. 606 et II p. 553), pour exprimer ce qui est dit ou voulu.

Comme on le voit dans ce qui suit cette conjonction coïncide partiellement avec la particule explicative (ci-devant 4), tant pour la forme que pour la fonction.

La forme principale est *te*, employée sur une vaste aire: N-O, avec inclusion des Ekota et des Mbóle septentrionaux (105, 106, 107, 108, 108a, 114, 118, 120, 121) et des 91, 93, 99. Comme exception je n'ai que 24 (en partie) et 41, qui ont *nde* ainsi que 29, 30, 31, qui disent *ende*, variante allongée de *nde*.

Cette dernière forme (*nde*) est encore donnée par Ruskin 2 p. 272, tout en mentionnant *te* uniquement dans la seconde partie p. 618 comme dialectal à côté de *wae* et variantes. On peut en déduire que *nde* est la forme commune des dialectes du bassin du Lopori.

Mes notes donnent *te* encore pour 138, 146, 162, 164, 170, 176, 181, 204, 222) Mais je pense que dans certains de ces dialectes il pourrait s'agir d'un emprunt à la langue commune, notamment là où se trouve également une autre forme, telle que *mbɔ* (ci-après).

Te s'entend précédé d'une voyelle chez les Bongandó: *âte* (173, 174, 179) et sans tons: *ate* (207, 213, 217, 218, 220) ou *ote* (203, 207). Les deux formes sont signalées aussi par Walling p. 30.

L'addition d'une nasale, parfois d'une seconde, produit: *ante* (117, 133, 143, 251, 257), voire *nante* (143, 173) et *nente* (242).

La forme dialectale la plus répandue qui correspond à *te* est *mbɔ*. Elle s'entend chez les Boyela, les Bongandó, les Ikóngó, ainsi qu'en 132, 225, 252 et, probablement, dans les autres parlers méridionaux.

On l'entend encore chez les Riverains de 227-228, contrairement aux Terriens (ci-après).

Des variantes allongées sont connues: *embɔ* (136,137,144,157,166), *wêmbɔ* (137,228, cf. ci-devant n° 5). Rappelons que le groupe N-O attache à cette forme la nuance de la mise en doute (Gr. II p. 553).

La variante des Ekonda *ambɔ* se présente toujours précédée du substitutif. D'où la série notée en 235 (pour le présent de "dire"): *nhanga myâmbɔ*, *ohanga wâmbɔ*, *ahanga nhâmbɔ*, *tohanga nhâmbɔ*, *lohanga nyâmbɔ*, *bahanga vâmbɔ*. Les mêmes formes s'emploient à la suite d'un sujet libre sans verbe: *Mpongó nhâmbɔ* Mpongo dit.

Chez les Bakutu on entend *mɔné* (154, 155, 158, 159). Ce pourrait être un composé de *mbɔ* + *ndé*, avec harmonie vocalique progressive, ce qui est d'autant plus plausible que ces dialectes se contentent souvent de la seule particule intensive *ndé* (*né* dans la prononciation locale).

Ce phénomène s'observe d'ailleurs dans de nombreux autres dialectes, comme: 123, 142, 143, 149, 151, 157, 161, 162, 181, 183, 184, etc. De la même veine me semble être l'emploi dans ce contexte de *wâte* ou une variante.

Tout à fait spécial est *yá* connu de 108, 108a, 117, 133, ainsi que dans une forme double: *yáyǎ* ou *yéyǎ* ou *yéyǎ*, les trois variantes notées en 111 et 112. Il est possible que cette particularité existe aussi dans d'autres dialectes des mêmes parages, tels que 109, 110, 113, 115, 116, sur lesquels mes notes ne donnent aucune information pour ce détail.

Très particulier est *oka* des Bongandó septentrionaux. J'y vois une sorte de dérivé du pronominal *-ka* (cf. ci-devant n° 5) précédé de *o* comme une espèce de préfixe inerte. Mes documents l'ont de 213 et 218 sans tons: *lalanga oka njeena* je veux le voir, *yosumole oka ayi* va lui dire qu'il vienne. Je la trouve dans Walling (p. 29) seulement dans la phrase: *nk'en'oka efaonge ocike* si cela ne va pas, laisse.

Enfin pour les Bolia (226) Mamet 2 p. 31 donne une série selon les personnes grammaticales pour introduire un discours même simplement comme remplaçant d'un verbe de locution: *amié*, *awé*, *ante*, *ahó*, *anyó*, *ambɔ* - avec les variantes dialectales: *anté*, *ahúé*, *ambô* (cf. aussi o.c.p. 132 al. 7: *anté* précédé du substitutif *ndé*). Cette série rappelle dans une certaine mesure l'usage cité ci-dessus pour les Ekonda. On y remarque les éléments qui rappellent clairement les substitutifs. Mais la tonalité pose de sérieux problèmes de dérivation ou de comparaison, par exemple avec certaines formes de la conjonction explicative données au n° 5.

En général, ici encore, la conjonction est souvent absente et les propositions sont simplement juxtaposées. La situation varie d'après les dialectes, mais aussi selon les formes verbales dans la seconde moitié.

La particule déclarative s'emploie fréquemment sans verbe dans une proposition qui fait suite à une autre dont elle est comme la suite dans le déroulement d'un dialogue: *emí te* (N-O) (mais) moi je dis, *in'ânte* (143) elle réplique, *nkoi ânte* (143) le léopard reprit, *bakiló wâmbɔ* (235) les alliés reprirent, etc. Les dialectes varient dans la fréquence de cet emploi.

8. Conjonctions finales

On entend deux sortes de conjonctions finales. Toutes deux sont suivies du subjonctif.

Te est l'homonyme de la conjonction déclarative exposée au n° 7. Elle est assez généralement connue. Elle est beaucoup remplacée par *kelá*, soit comme simple synonyme, soit surtout avec une nuance plus directement finale (cf. Gr. II p. 554 et III p. 626 à comparer à p. 610 n° 2.4). *Kelá* se présente dans diverses variantes phonologiques, déjà exposées ci-devant au n° 6 avec le sens de subséquence dans lequel on l'emploie aussi beaucoup dans de nombreux dialectes.

9. Conjonctions conditionnelles

Elles sont de deux sortes selon qu'elles introduisent la protase ou l'apodose. Remarquons qu'elles ne sont indispensables que dans les propositions nominales ou quand le verbe n'est pas dit dans une forme conditionnelle (cf. Gr. II p. 555 et III p. 620; pour la forme verbale cf. o.c. II p. 383 et 409).

a. Dans la protase on entend *ngá* sur un vaste territoire. Mais mes données ne permettent pas de présenter les détails selon les dialectes. D'autant plus que les phrases conditionnelles recueillies ont souvent les verbes au conditionnel sans particule. Il en est ainsi spécialement au S. là comme ailleurs la particule n'est de rigueur que dans les propositions nominales: *ng'ísó* (N-O) si (c'était) nous, *ngá ñko mí* (Ekonda) si (cela ne regardait) que moi, *ngá nkó nyama* (N-O) s'il n'y a pas de viande.

Ici et là, surtout au N-O, *ngá* est remplacé par *ngóle*, qui est un composé de *ngá* et du relatif autonome de la copule affirmative, cf. Gr. II p. 535 et 637-638, n° 4. Comme remplaçant se trouve encore *ñko*, synonyme de *ô* (Gr. II p. 635), particulièrement au C. (par exemple Ikóngó) et à l'E (par exemple Bongandó).

De vrais synonymes dialectaux sont:

ěke (226 selon Mamet 2 p. 159);

káki (227 à 229, cf. Mamet 1 p. 132);

lǎ (226, selon Mamet 2 p. 258 à côté de *ěke* et *ñko*);

la (sans tons, en 224 et 225; peut-être identique au précédent);

le (sans tons, en 238);

nkõnka ou *nkõka* en 226 selon Mamet 2 p. 195 et 258, à côté des autres formes citées ci-devant; je crois qu'il y a identité avec *koka* donné sans tons par Gilliard 1 p. 60; pour la fonction disjonctive et le sens dubitatif voir *ibi*. et ci-dessus en 4; *nǎngá* est donné pour 224 à côté de *la* (ci-devant);

yombó se trouve en 220.

Remarquons qu'au N-O la particule *lá* est mi-conditionnelle mi-concessive (Gr. III p. 638). D'après l'auteur cette même nuance semble s'attacher à *lǎ* signalé ci-devant.

Au S la protase est (souvent? normalement?) introduite par *nde* (sans tons) que je considère comme la particule d'intensité (Gr. II p. 638); ainsi noté en 256, 257, 258.

Une conjonction conditionnelle comportant une nuance sémantique spéciale est *wénáká* (Gr. III p. 630). Mes documents sont muets sur les variantes dialectales. Excepté *énake* des Bakutu dont la nuance propre n'est pas claire: *énake ómótswá esanga wenaka etena ófóbáana ibakú* (156) si tu te rends en forêt garde bien pour ne pas t'achopper.

b. Pour la négation la protase peut utiliser *lakó* avec une forme verbale spéciale (cf. Gr. III p. 632). En dehors du bloc N-O j'ai des exemples de 91, 93, 97, 105, 161, 162, 196. La plupart des phrases conditionnelles négatives dans ma documentation se contentent de la forme verbale. La particule n'est de rigueur que dans une proposition nominale: *lakó nsé* (C, N-O) s'il n'y avait pas de poisson, *nkó Njakomba seki tóf 'ekó* (N-O), s'il n'était à cause de Dieu nous n'existerions pas; cf. Gr. III p. 633.

Ajoutons que *lakó* fonctionne aussi comme préposition privative et comme réponse négative (cf. B. 7 et G. 9).

c. Dans l'apodose peuvent figurer diverses particules selon les dialectes.

La forme *seki* est la plus largement répandue dans plusieurs variantes phonétiques, dont les domaines se présentent géographiquement plutôt comme une mosaïque que comme les blocs contigus, excepté dans certaines régions, comme le N-O. Voici les cas présents dans mes documents:

seki en 4, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 17, 19, 22c, 23, 24a, 26, 27, 28, 35, 37, 39, 40, 42, 46, 47, 48, 50, 51, 84, 91, 99;

seke en 118 (à côté de *nteme*), 222;

siki en 40b, 54, 71 (avec *teka*), 116, 137b;

sike en 7c, 107;

tsiki en 1, 22b, 24b, 29, 30, 31, 40a, 93, et (tons inconnus) en 117;

tsiki en 90;

tsiki en 99 (à côté de *seki*);

tsiki en 67 (à côté de *teke*);

tike (sans tons) en 210, 211, 213;

tsike en 119a;

nsike en 108, 149, 162;

ntsiki en 91, 93, 96, 98, 150, 161, et sans tons en 117 (cf. *tsiki*); et dans la prononciation locale *ntiki* chez les *Ntómá* 227 à 229 (cf. Mamet 1 p. 55 et 197);

ntsiké en 110, 120, 122, 125, 126, 127, 129, 142, 156;

ntsike en 22a, 93, 102, 105, 111, 113, 121, 123, 132, 136, 137;

ntsika ou *tsika* (cf. 1^e Partie, II. D.6) chez les Boyela 185, 189, 190, 193, 195, 196, 197;
teka (sans tons) en 71, 74;
teke en 67 à côté de *tsiki*;
nteme en 118 (à côté de *seke*);
ntimi (sans tons) en 245;
ntsímé en 142, 143;
ntsimi (sans tons) en 253, 254, 255, 256, 257;
tsinge (sans tons) en 170;
sungi (sans tons) en 225 (Gilliard 1 p. 60);
sumbé en 171, 175;
túmbé en 210, 211, 213, 217, 218, 220;
tsúmbé en 174, 177, 204, 207;
tsúmé en 175, 178, 179, 180, 182;
ntúmbé en 226 (Mamet 2 p. 55 et 197);
ntímbé est donné comme variante locale par Mamet 2 1.c.;
ntumbe (sans tons) en 224, 225;
tanga ne m'est connu que de 173, sans tons;
jeka (sans tons) n'a été noté qu'en 199;
eente est propre aux Ekonda, noté en 233, 234, 235, 241;
ntséé en 108a, 120;
ntsee en 111, 205;
nkína, rencontré ci et là, me semble employé pour exprimer une note de doute, cf. ci-dessus n° 4; des cas ont été notés spécialement au C et à l'E, en 122, 127, 132, 141, 144, 145, 146, 164, 165, 168, 169, 182, 258.
Toutes ces formes peuvent être ramenés à deux groupes principaux:
(1) les formes aux consonnes *s/t – k* avec plusieurs variantes locales pour les sons et (partiellement) pour le ton: *s = t = ts* avec ou sans nasale initiale, et les voyelles *e* ou *i*; peut-être s'y rattachent aussi les formes à finale *a*, quoique au N-O ce mot a un sens comparatif (Gr. II p. 552);
(2) les formes à *s = t = ts* avec ou sans nasale initiale, et une nasale (*m, mb, ng*) dans la seconde syllabe les voyelles étant *u – i* ou *e – i*.
Les autres formes (*tanga, jeka, eente, ntsee*) sont solitaires formellement et géographiquement.

10. Conjonctions concessives

Plusieurs formes existent pour introduire une proposition concessive ou restrictive.

D'abord *mpeka* connu à l'O: 2, 3, 4, 5, etc. Mais en recul en 23. Les exceptions suivent.

Le synonyme dialectal *nkúma* a été noté en 10, 21, 24, 102, 108, 108a, 118.

L'homonyme de la conjonction disjonctive *nkína* (ci-devant C. 4) s'entend en 7, 22, 89, 90, 135, 136, 137, Mbóle, Bosaka.

Il en est de même pour 225 selon Gilliard 2 p. 209: *koka* (cf. ci-dessus C.4). L'auteur ajoute le synonyme *kuake*.

Dans le N est *okána* (Gr. II p. 558) noté dès 23 (à côté de *nkúma* et du vieillissant *mpeka*) et 29.

Les Bongandó donnent *kana*, noté en 173 et 179, tandis que Walling (p. 30 sans tons) a *kanga*.

Pour les Boyela j'ai noté *nkwúla* suivi du subjonctif simple du verbe *-límba* précédant l'infinitif du verbe qui exprime l'action visée.

Cette forme ne me paraît différer que par une minime nuance dans la prononciation locale de *nkúla* entendu en 169.

Mamet 1 p. 207 renseigne *nkiha*, tandis que mes notes donnent *nkíá*. Ce qui pourrait suggérer une différence dialectale entre les groupes (227, 228, 229, Riverains).

La forme *nkeâka* ne m'est connue que de 242. Mais c'est le seul dialecte méridional pour lequel j'ai des renseignements pour cette conjonction.

Wambène s'emploie en 10 et 13. Cette forme est apparentée à *wambuéne*, *ombuéne* et *oméne* des Ekonda septentrionaux.

Une autre forme présentant également des liens d'affinité avec un radical verbal est *wambóke* (1) ou *ombóke* (222).

Pour les Bakutu, les Bóólí, les Ikóngó je n'ai pas de renseignements concernant cette conjonction, rien que des propositions concessives sans conjonction.

La particule *lá*, homonyme de la particule d'addition (cf. ci-après G. 3), s'emploie fréquemment sur un large territoire pour introduire une proposition concessive, soit précédée d'une des conjonctions citées ci-devant soit seule.

Pour plus de détails et des exemples voir Gr. III p. 637.

D. ADVERBES DE LIEU

Les adverbess de lieu sont de deux sortes. La majorité se rattache visiblement aux pronominaux démonstratifs, c'est pourquoi on peut les nommer adverbess démonstratifs. Un seul n'a avec eux aucun lien formel (ci-après n° 9). Un autre (n° 8) a une certaine similitude avec un démonstratif, dont pourtant il s'écarte tonalement.

Comme l'indique Gr. II p. 560 ss. les adverbess démonstratifs suivent le patron des pronominaux correspondants: les thèmes sont pareils, la différence consiste

dans l'initiale 'adverbiale' *a* ou *e* (cf. 1.c.). Pour le sens les adverbes de la 1^e et la 2^e position sont aussi temporels (cf. ci-dessous E.1).

Les variantes locales suivent le même patron dialectal que les pronominaux: on peut donc se référer au Ch. IV. D. Voici quelques applications des différences avec les formes du N-O décrits 1.c. Plusieurs dialectes font précéder ces adverbes par la préposition de lieu; voir les exemples ci-dessus B. 2.

1. Pour la 1^e position je ne connais d'autre variante dialectale que la présence ou l'absence de *n* (IV. D.1).

2. Pour la 2^e position: *aiko*, *ǎko*. Et avec la préposition: *m'áko* (Bosaka, Bongandó), *k'áko* (Ikóngó), *m'âiko* (Boyela).

L'initiale *e* est donnée par Mamet 2 p. 34: *ěko* à côté de *εiko* (226). Elle a été notée aussi en 102, 118, 147, et avec la préposition en 145, 146, 149, 150, 173, 176, 179. Mais les informateurs lui attribuent le sens de *mpíko* (ci-après 8).

3. Pour la 3^e position il y a également les accommodations phonétiques: *anyí*, *aní*, *ái*, *anjí* (132). D'autres initiales se trouvent rarement: *m'ěni* (150), *óni* (227 dans Mamet 1 p. 299). Dans le thème: *ánii* (226, cf. Mamet 2 p. 34).

4. Pour le non-vu, à côté de *asɔ*, on note *esɔ* (132,145,149,166) tandis que les Boyela ont la forme à initiale *mp*: *mpěsɔkɔ*.

5. A côté de *εkɔ* (y) très répandu on entend aussi *ɔkɔ* (7,22), *ǎkɔ* (228 cf. Mamet 1 p. 303). Et, pour les Bongandó, précédé de la préposition locative, *m'ěhɔ* (cf. aussi Walling p. 34).

6. En conformité avec la prononciation locale du démonstratif de la 1^e position on dit *mpěné* ou *mpěé*. Ci et là j'ai trouvé cette forme remplacée par *eně* (111, 116, 118, 169) ou, avec la préposition, *m'ěné* (150, 173, 179, 193, 197). Mamet 2 p. 34 donne *mpěni*.

7. De même *mpěnyi* se dit dialectalement aussi *mpěi* (par exemple 23, 89), *mpěni* (117, 122, 127, 129, 165, 225 dans Gilliard 1 p. 16, 226 selon Mamet 2 p. 34). Ailleurs on observe l'absence de l'initiale *mp* tout comme ci-devant en 6: *eni* (118) ou avec la préposition: *m'ěni* (145,149), *m'ěnyi* (173,179), *m'ěi* (176). La forme *mpínyi* (Gr. II p. 565) s'entend ça et là, e.a. en 5, 16; ainsi que *mpíni* (228 selon Mamet 1 p. 303 dans la graphie *mp'ini*), et aussi *mpíi*. D'après les informateurs il n'y a aucune différence de sens.

8. *Mpíko* (Gr. II p. 566) est donné avec la finale haute, donc *mpíkó* en 117, 122, 127, 132, 135, 137, 143, 242. Cependant j'estime utile de revoir cette tonalité par une enquête approfondie. Mamet 2 p. 34 donne *mpíko* et *mpéiko* pour 226.

9. Pour "ici où je me trouve" - l'opposé de *mpíko* ci-devant, cf. Gr. II p. 567 - existent les variantes, souvent renforcées par l'addition de *ko* en finale: *ěndo* (N-O, Nsɔngó, Nsámbá, Ekota, Bosaka, Bɔólí, Bongandó 141,257). La tonalité renversée se trouve chez les Ikóngó: *endó* (168), *enó* (147,148,163,167); ainsi qu'en 145 et 146: *m'ěno*.

Un cas unique a été noté en 98: *mpéndo*. 37) L'initiale *o* (*õno*) s'observe en 105 et chez les Mbóle (106, 108, 108a, 111, 116, 118, 122, 126, 127, 129, 131), les Bakutu (155, 158, 159), les Bóólí (en partie), les Boyela, les Ekonda, en 135, 137, 157, 222, 225, 226, 252. L'initiale *bo* (donc *bõndo* ou *bõndoko*) se trouve en 117, 132, 133, 242.

En 227 à 229 cette forme est remplacée par *õni*, tout comme chez les Riverains Ełeku (396).

E. ADVERBES DE TEMPS

1. Adverbes démonstratifs au sens temporel

Les adverbes démonstratifs ont aussi un sens temporel, soit employés seuls soit dans un groupe avec un autre adverbe temporel auquel ils ajoutent une plus grande précision, soit encore après un verbe absolutif ou relatif. Plus de détails se trouvent dans Gr. II p. 568-569.

Pour l'emploi isolé il existe une différence entre les dialectes, tant dans la forme que dans la fréquence.

Les variantes à initiale *a-* se trouvent surtout au N-O. Ainsi que chez les Boyela: *ané* (194). On l'entend encore dans les composés *anâné* (105), *ńkanénkané* (Bongandó), *ńk'ak'âné* (146, 162). L'initiale *e-* s'observe spécialement au C (123, 126, 129, 132): *ené*, *ěnko*.

Quant à la fréquence l'emploi isolé s'entend moins au N-O qu'au C et à l'E. Ainsi il a été noté spécialement en 119 (*aiko*), 132 (*ńk'ako* sans tons), 67 et Boyela (*ané*), 123 (*ěnko*). On y reviendra ci-après en *b*.

2. L'adverbe *yoóko*

L'adverbe *yoóko* au sens général de maintenant ou récent (Gr. II p. 568) se rencontre dans quelques variantes tonales et phonétiques. Il est normalement précédé d'un adverbe démonstratif à initiale *a-* (les détails sémantiques sont exposés 1.c.).

Variante tonales: *yoóko* (23, 25, 26, 28, 29, 45, 46, 47, 49, 90, 228, 105, 111, ces deux derniers dans la forme complète *anáyoóko*); *yóóko* (2, 3, 4, 7, 8, 9, 11, 12, 13, 15, 17, 19, 20); sans tons en 32, 34, 35, 36, 37, 39, 40, 42, 48, 49, 50, 51, 54, 74, 84, 169.

Variante phonétiques: *yéeko* (7c), *yeéko* (22,134,135,167), *yeêko* (164), *yeêko* précédé de *aná* (22c, 27), *yéeko* (111,111a,176). Sans démonstratif antécédent; *jéeko* (89), *jeêko* (165), *eyéeko* (150), *eyêko* (162), *iyéeko* (145). Avec la voyelle *i*: *yiiko* (29), *jiiko* (30).

Cet ensemble de formes est remplacé par deux autres à assonance plus ou moins semblable. D'abord *lêéko* en usage chez les Bakutu, par exemple 151, 156. Ensuite *ekeéko* (117), noté aussi sans tons chez les voisins 131, 133, 142, ainsi que chez les Boyela *an'ekeko* (183, 193, 195, 198), et comme *ekeéko* chez les Ekonda (233, 241), tandis que une variante phonétique mineure se trouve en 222: *ák'ěnkěko*.

Des mots totalement différents existent. Ainsi *lá iliko*, généralement abrégé *liliko* et souvent suivi du démonstratif *ené*, noté en 91, 93, 94, 98, 99, 102, 149, 150, 161.

Les Bongandó septentrionaux donnent *isanga* (noté sans tons en 203, 206, 207, 210, 211, 213, 217, 218, 220) connu aussi de Walling p. 33. Leurs frères méridionaux donnent partout *ńk'ané ńk'ané*, que j'écris de cette manière parce que j'y vois l'adverbe intensif *ńko* + le démonstratif de la 1^e position, donc = maintenant doublé. Ainsi noté (souvent sans la nasale initiale, selon la prononciation locale, en 170, 171, 175, 178, 179, 180, 182.

Ici on peut rattacher *ńk'ak'áne* de 146 et 162, *an'áne* de 105, et - peut-être - *banané* de 126.

Nettement à part se trouve 137 avec *aiko kwâka*, et (sans tons) *anokwaka*, *kwak'iko*, *nkwak'iko*.

Une autre série de formes (probablement composées ou groupes figés) est: *bǎkǎkǎ* (132) ou *ǎkǎkǎ* (127, 129), *aiko bǎkǎ* (226 selon Mamet), *akǎ bǎkǎ* (224 sans tons). Serait-il possible de voir dans ces formes l'adverbe *ǎkǎ* = *ǎlǎkǎ* (décrit ci-après n° 3) doublé ou simple précédé d'un démonstratif?

Les formes *aneso* et *akeso* notés sans tons en 245, ainsi que *akowone* = *akobone* = *akowoko* donnés pour 225 par Gilliard 2 p. 137, ont bien l'air d'être des composés de démonstratifs. On pourrait en rapprocher *bobóko* cité par Mamet 1 p. 73.

Dans un nombre de phrases, surtout du bassin de la Lokenyé, là où on attendrait le terme pour "maintenant" on trouve une locution qui rend "ce temps-ci" dans l'une ou l'autre variante dialectale.

3. L'adverbe *ǎlǎ*

Ici cet adverbe est considéré dans son emploi comme présent ou futur. Dans le premier cas il signifie 'aujourd'hui'. Dans le second cas il désigne un futur assez général, soit proche ou aujourd'hui même, soit plus éloigné (cf. plus de détails en Gr. III p. 413). Il se présente aussi dans une forme longue par l'addition de la finale intensive *-kǎ*. Ceci n'a aucune incidence dialectale, sinon que certains dialectes n'emploient que cette forme allongée dans l'une ou l'autre variante locale, comme il apparaîtra plus loin.

Dans la plupart des dialectes cet adverbe ne s'emploie que comme détermination d'une forme verbale conjuguée, qu'il suit souvent avec une élision. Il trouverait donc naturellement sa place parmi les particules de conjugaison (plus loin F) si n'était son emploi indépendant dans quelques dialectes, où donc il se présente comme correspondant propre à 'aujourd'hui', tout comme son parallèle et apparemment parent génétique *lelɔ* des parlers des Riverains Bobangi et Eleku. La variante à l'initiale *ɔ* avec *l* médian est très répandue: N-O, avec l'inclusion des Ekota, Ekonda, Bongandó, Bɔ́lí. Elle a été notée en outre en 116, 126, 135, 137, 146. Elle fait l'impression d'être la variante de base.

L'omission de *l*, habituelle dans un nombre de parlers (cf. 1^o Partie II. D. 4), donne *ɔ́* (127, 129, 131, 147, 151) ou, par allongement, *ɔ́kɔ* = *ɔ́k* (91, 92, 93, 99, 105, 121, 122, 123, 125, 156, 158, 161, 165). Cette dernière forme se présente aussi comme *ǎkɔ*. Du moins, c'est ainsi qu'on peut l'interpréter. Mais d'autre part elle pourrait être considérée comme le résultat d'une aphérèse: *'kɔ*, la voyelle *a* étant la désinence de la forme verbale qui précède immédiatement. Dans cette hypothèse il faut ajouter que la tonalité de la voyelle élidée est maintenue par assimilation régressive (cf. Gr. I. p. 144 n^o 4,2,4). Ex. *óáta ǎkɔ* ou *óát'ǎkɔ* ou *óát'kɔ* (tu auras) et *ńkokáyá* ou *ńkokáyá'kɔ* (je te donnerai) en 91. D'autres cas notés en 97, 98, 108, 112, 118, 119a, 120, 149, 157, 162, 164.

La variante à initiale *l*, donc *lɔ́* = *lɔ́kɔ* se trouve au S, notée en 225 (Gilliard 2 p. 61 et 223), 226 (Mamet 2 p. 185, 218), 238, 241, 242, 251. Avec omission de *l* médian, donc *lɔ́* ou *lɔ́kɔ* en 141, 145, 151, 157, 163, 182, 184, plus d'une façon générale chez les Ikóngó (144, 147, 166, 167, 168, 169); puis au S en 222, 233 (à côté de *ɔ́kɔ*), 245, 250, 254, 257, 258. L'aphérèse se trouve comme *'ɔ́* en 147, et comme *'kɔ* (sans tons) en 254. La variante *loko* donné par Gilliard (l.c.) se rattache probablement ici.

L'initiale *b* remplace *l* en 253 et 255 dans la graphie défectueuse *boloko*.

La forme extrêmement brève *lɔ́* est signalée chez les Boyela, notée en 193 et 197, et sans indications tonales en 183, 189, 192, 195, 199, ainsi que chez les voisins 182 et 184. Les cas notés en 167 *átswá lɔ́* (il ira) et *isúwa íyoya lɔ́* (le bateau viendra) pourraient être interprétés de la même façon; mais je crois préférable d'y voir une espèce d'aphérèse de *ɔ́lɔ́*, à cause de la présence de cette variante dans les environs et surtout de la tonalité de la finale du verbe dans la première phrase.

La variante *lɔ́kɔ* donnée par Mamet 1 p. 259 comme connue dans le S du Ntómbá 227 n'a pas été signalée ailleurs; elle est unique surtout par sa tonalité exceptionnelle.

Dans les autres sections de cette tribu on entend *lelɔ́*, forme habituelle des Riverains du Fleuve, avec lesquels elles ont beaucoup d'éléments linguistiques communs.

L'emploi autonome de cet adverbe, donc sans lien direct avec le verbe, n'est signalé que dans les dialectes méridionaux: 227-229, 241, 245, 251, 253, 255. Et pour 224 comme *léné*. Pour les autres parlers de ces parages la documentation est insuffisante, contrairement au restant du domaine étudié, où la notion d'aujourd'hui libre du lien direct avec le verbe est exprimée par une locution rendant littéralement; ce jour-ci, avec les mots propres au parler local.

4. L'adverbe *lóbí*

Avec son sens général de "un jour de différence avec aujourd'hui", donc hier ou demain (Gr. II p. 571) cet adverbe s'emploie, avec ou sans verbe, partout dans de minimes variantes phonologiques, se limitant aux règles générales de caducité de *b*, de son alternance avec *m*, de la chute de *i* final, de l'élision caractéristique *lo - e*. On peut se référer à la 1^e Partie, respectivement II.D.1, A. 7, B. 1 et 8, VI.B. A ce dernier endroit se trouvent plusieurs applications.

Voici la répartition géographique connue (pour la plupart des dialectes):

lóbí: 2, 3, 4, 5, 8, 9, 11, 15, 17, 18, 21, 23, 25, 28 à 42, 45 à 50, 71, 84, 98, 99a, 165, 222, 225, 226 à 236, 239, 241;

lói: 1, 7, 12, 13, 19, 20, 67, 136, 137, 142, 143, 145, 146, 163, Ikóngó, Bongandó, 254;

lómí: 24, 27, 54, 74, 90, 91, 93, 94, 96, 97, 99, 102, 103, 105, 117, 134, 135, 141, Mbóle, Bakutu, Bosaka, Boyela, 238, 242, 245, 251, 252 253, 255, 256, 257, 258;

lóm: 10, 22, 135.

La seule variante tonale connue se trouve en 224: *lóbí*.

L'élision *lo - e* se trouve chez les Ikóngó où ce phénomène est d'application générale, donnant *éí*.

L'aphérèse de *l*, donnant *'ómí*, s'observe chez les Mbóle, les Bakutu; p. ex, *bàs'ómí* (110) ils ont cherché hier, *ntáy'ómí* (118a) il n'est pas venu hier, *ókáky'ómí nyɔi* (156) il était malade hier; mais encore ailleurs: *áótáky'óby'óna* (21) elle a accouché hier, *áomáky'ómí* (93) il a tué hier.

La répétition de l'adverbe s'observe au C et à l'E, rarement plus à l'O: *wíná bókí 'ómí'ómí* (98) le jour d'hier, *lókákí lóm'ómí* (111) je l'ai entendu hier, *ókákí lómy'ómí* (122) il a entendu hier. Les deux adverbes se trouvent séparés par un autre mot: *ályak'ómí bonto lómí* (126) il a tué quelqu'un hier, *ndókákí lómí wín'ókí lómí nd'ótsá* (197) j'avais mal à tête hier.

L'adverbe peut être répété plus d'une fois: *bátswák'ómí lóm'ómí a étóko* (113) elles allaient hier au puits d'eau. L'adverbe *boná* (cf. ci-après G. 10), est intercalé dans *alwákí'ómí bon'ómí'ómí* (158) il pleuvait hier. Plusieurs textes de 123 ont *lómí'ómí lôkákí ómí* hier j'ai entendu hier.

Comme il est dit Gr. II p. 572 n° 2.4.5, le sens de cet adverbe est parfois plus large qu'un seul jour. Une application rare, à cause de la présence d'un autre adverbe au sens formellement opposé, a été noté en 123: *ńkěńák'ífé lómy'ómi* je t'ai vu avant-hier hier-hier.

F. PARTICULES DE CONJUGAISON

Sous ce titre je groupe quelques particules dont la fonction est toujours, ou du moins principalement, de spécifier l'aspect d'une action en union avec une forme verbale conjuguée. La particule temporelle *oló* (et ses variantes) a déjà été traitée ci-devant en E. 3, à cause de son emploi autonome dans certains dialectes.

1. *ǎyé*

Cet adverbe uni toujours à une forme verbale comporte le sens de passé, mais avec des nuances selon les dialectes: passé récent ou éloigné. Dans le premier cas il peut se situer le jour même, mais il y a toujours l'idée d'un certain éloignement dans le temps. Dans le second cas l'action est présentée comme passée depuis plus longtemps, hier ou avant. Mes documents ne permettent pas de localiser exactement les applications, sinon ici ou là, comme chez les Bóólí où partout je trouve l'action posée il y a un certain temps mais aujourd'hui. Je crois me rappeler que ceci est aussi la situation chez les Mbóle.

Comme variantes dialectales formelles j'ai:

ǎyé: Bóólí, Mbóle (108, 110, 111, 118, 122, 123, 125, 126, 127, 129, 132;

k'ǎyé 118;

lǎyé 118;

mǎyé 111a, pour le passé récent;

ǎé 108, 112, 113, 132;

mǎé 108.

Les Bakutu ont *ǎyé* ou *aé* ou *ái* pour le passé récent d'aujourd'hui (Hulstaert 4 p. 41).

Chez les Bongandó j'ai noté *ahé* en 171, 173, 175, 176, 177, 182, pour un temps un peu éloigné, mais *ále* pour un passé lointain (Walling p. 33 donne pour ceci le redoublement *balale*).

Le ton n'est pas absolument certain. Dans mes notes je trouve: *bómená áhé* (179) avez-vous vu, *óki áhé* et *óki ahé* (173 et 179) tu étais aujourd'hui il y a quelque temps, *batáki ahé* (173) il n'étaient pas. De même sans tons: *moyal'ahé l'okulu* (218) j'ai été (ici) ce matin.

Cet adverbe dans ses différentes variantes ne se trouve dans mes notes que pour les dialectes cités. Il est absent au N, à l'O, au S. Dans l'état actuel de nos connaissances il est limité aux Mbóle, Bakutu, Bóólí, Bongandó.

2. *li*

Cette particule, dont le ton n'a pas été noté, n'a été observée que chez les Bongandó/méridionaux 180 à 182, après une forme verbale indiquant le passé éloigné, à désinence *-a* ou *-aki*: *laokaki li* (182) j'ai entendu.

Cependant elle s'entend aussi après l'adverbe de temps *loi* pour spécifier le passé en opposition avec le futur, donc *loi li* hier, en 182.

Une enquête est souhaitable pour préciser tant l'emploi que l'extension dialectale. Les résultats pourraient donner des indications précieuses pour connaître les rapports éventuels entre cette particule et la désinence *-ili* ou *-li* (ci-devant VI. J).

Comme *li* est long, on pourrait écrire aussi *lii*.

3. *ino*

Dans le grand bloc du N-O cette particule n'est utilisée qu'après la copule du présent au sens de « presque » ou de « ne pas encore » (cf. Gr. II p. 579).

Mes documents contiennent peu d'exemples venant d'autres dialectes.

Voici ce que j'y trouve.

En 1 *lino* se dit encore après d'autres verbes au négatif: *m'pówé ino* je ne suis pas encore mort, *áfólé lino* il n'a pas encore mangé, *tóféye ino* nous ne savons pas encore.

Les Ekonda emploient le groupe prépositionnel *la ino* tant après la forme verbale appropriée - d'où pléonasme - soit seul comme réaction à une phrase. Ainsi *tátúú la ino* (235) il n'est pas encore parti, *óngótóngé bóléke? la ino* (235) as-tu déjà tressé la nasse? pas encore.

Les Riverains 7 placent la particule avant le verbe à l'affirmatif: *lino otá* tu n'es pas encore allé, *lino tséa* nous ne savons pas encore. Pour la forme verbale cf. VI. B. 3.

En 222 se trouve la variante *lina alá* il n'a pas encore mangé; pour la forme verbale, cf. VI. B. 1.

Mamet 1 p. 200 donne *naáni*. A cet endroit il cite l'emploi autonome, mais p. 45 il déclare que l'adverbe n'est employé qu'avant ou après la forme verbale à désinence *eli / ili*. D'après mes notes l'adverbe est *naáni* chez les Riverains, mais *naíni* chez les Terriens. Et concernant la fonction: l'emploi est autonome, la forme verbale étant suffisante pour exprimer l'aspect de l'action (cf. Hulstaert 9 p. 7). D'après Mamet 2 p. 232 cet adverbe est remplacé par le synonyme *lóló*

(226). A la p. 185 il explique qu'il accompagne toujours la forme verbale propre *ta - ili*, mais celle-ci se trouve aussi sans l'adverbe selon la p. 61.

Cette forme spéciale rappelle *léló* employé en 224, dont mes phrases la citent toujours suivie de la forme verbale propre *-tá - e* (VI. C. 53 (b) ou *-tá -- i* (VI. J. 2): *léló tìyèbí yé* je ne sais pas encore. On y connaît aussi la variante *lêé*: *lêé tìbèdí ntóndó ané yé* je n'avais pas encore été ici auparavant.

Les formes *naáni* et *naini* peuvent être analysées: *na* préposition (cf.ci-devant A. 1) + *áni* ou *ini*. La première est écrite *nani* dans Whitehead p. 199.

On peut rappeler ici la forme (ou groupe) *na ino* employée par les Riverains Eleku (396) au début d'une proposition négative.

Cette particule a été déjà mentionnée en VII. C.5. d.

4. *ai et fáa*

Ces deux particules ne me sont connues que des Ikóngó et des Bongandó voisins, notées spécialement en 148, 166, 167, 168, 169. On pourrait aussi écrire *áyi*. En 181 et 182 *ái* est remplacé par la variante *áni*.

Il y a un double emploi. D'abord *ái* se dit après l'impératif singulier pour exprimer le pluriel; sans préfixe; pour renforcer l'opposition on ajoute souvent *fáa* pour le singulier: *meká fáa* essaie et *meká áyi* essayez (169), *yakák fáa* viens et *yakák'ái* venez (148), *láák'ái* (169) couchez-vous, *sélák'áni* (182) lutez. Ex. d'autres formes impératives de 169: *mekáká fáa / áyi*, *íkomeka fáa/áyi* (essaie/essayez), *yǎkɔtak'áyi bosóngó* venez couper l'arbre. En second lieu ces particules s'emploient dans ces mêmes dialectes encore jointes à d'autres formes verbales, non pour désigner le singulier ou le pluriel du sujet, mais pour appliquer cette distinction aux personnes à qui la parole est adressée: *tóyáyí fáa/áyi* nous venons, *ámboṣwá fáa/ái* il est parti. La particule peut être séparée du verbe; *ámboṣwá Bondombe áyi* ou *ámboṣw'áyi Bondombe* il est allé à Bondombe. L'addition de ces particules à pareille forme conjuguée me semble exprimer une mise en évidence ou insistance.

G. PARTICULES DIVERSES

Je groupe ici un nombre de particules variées, difficiles à ranger exactement dans les catégories précédentes, ou ayant plus d'une fonction.

1. Particule d'identité et d'intensité

Ce double sens selon le mot déterminé se trouve dans quelques formes qui se partagent le domaine. Pour le détail des fonctions, cf. Gr. II p. 575, et les endroits de la Syntaxe qui y sont signalés.

Móngo est propre au N-O, avec inclusion de 89, 90, 91, 99, 134, 135, 161, 162, 164, 165, 222, les Ekota et, partiellement, les Ekonda.

Cette forme est remplacée par *mélé* chez les Ekonda, en 225. (Gilliard 2 p. 104), 226 (Mamet 2 p. 155 et 245). Puisque Ruskin 2 (p. 262) cite *mele* comme synonyme de *mongo*, on peut conclure que ce mot est usité aussi très au N. L'omission régulière de *l* (cf. 1^e Partie II.D.4) donne *mée* chez les Mbóle, les Bakutu, les Bɔ́ólí, les Ikóngó, les Bosaka (exc. ceux qui ont *móngó*, comme ci-devant), ainsi qu'en 105, 163 et au S (242, 252).

La variante *méné* appartient aux Bongandó (cf. aussi Walling p. 32 n° 1).

Méni se trouve en 137 et *méngé* chez les Boyela.

2. Particule de degré

L'excellence est exprimée par une particule dont la fonction couvre la précédente partiellement, en déterminant un substantif qualificatif qu'elle suit pour insister sur l'excellence (Gr. II p. 576 n° 5.2 et III p. 165).

Ce mot, *ngáé*, ne m'est connu que de l'O et, au N de l'Ikelemba, de 49. La variante *ngá* se trouve en 22, 105, 107, 108, 111, 112, 113, 114, 118, 183. La forme plus longue *ngándé* a été notée en 5,18,137; *ngáyé* en 135; *ngábé* en 227 à 229 (cf. aussi Mamet 1 p. 202 et 340).

La comparaison de *ngáé*, *ngándé* et *ngá* peut suggérer que les deux premiers seraient des composés de *ngá* + l'intensif *ndé* avec son abrégé *é* (Gr. II p. 638). Toutefois *ngáyé* et *ngábé* pointent dans une autre direction.

3. Particule d'addition

Par ce terme je désigne *lá*, dans sa fonction d'adverbe conjonctif (Gr. II p. 576).

Je n'en ai que quelques variantes dialectales: *lé* chez les Mbóle (comme 110, 111, 112, 113, 118), Bakutu, Ikóngó, dans la fonction conjonctive correspondant à 'aussi', surtout en double 'et... et'. Pour le S je n'ai d'ex. que de 256, qui donne *lé*. Pour les Bongandó mes notes ont *lé* en 203, 207, 220, contre *lá* en 170, 204, 210, 211, 213, 217, 218, ainsi que dans Walling p. 28.

La forme *ná* ne m'est connue que de 137 et de 227 à 229, parlars influencés fortement par les Riverains (cf. 221, 223, 396, 397).

Partout ailleurs on a *lá*, même en 132, où *lé* n'a été signalé que dans le groupe Iálá (Salonga).

Dans Mamet 2 je ne trouve que mpé pour 226.

4. Particule de réitération

Cette particule tantôt conjonction tantôt adverbe se présente sur une grande partie du domaine dans la forme *lénkíná* (Gr. II p. 548 et 577), qui est manifestement un composé de *la* (ci-devant B. 1) et d'un adverbe hypothétique dérivé du pronominal *-nkíná* (Gr. II p. 201).

L'explication proposée o.c.p. 548 peut s'appuyer sur la forme *lénkíná* très répandue au N-O (1, 4, 7, 8 à 90), chez les Ekota, et notée encore en 99, 105, 107, 113, 119a, 120, 121, 134, 146, 157, 161, 162, 177, 197, 233, et avec l'omission de *n* dans la deuxième syllabe, donc la variante *lèkíná*, en 170 et 171; moins sur la variante tonale *lénkíná* (144,169); mais spécialement sur la forme intégrale *la énkíná* (91). La forme de 238 est, donnée sans tons: *lenkina*.

La dérivation à partir d'une forme adverbiale à initiale *li-*, comparable aux dérivés de numéraux (Gr. II p. 573) est donnée dans les variantes suivantes, intégralement: *la líkíná* (pour l'absence de la nasale après *li*, cf. 1^e Partie, II. D.6) chez les Bongandó en 175, 179, 180, 181, 182, 210, 211, 213, 217, ou avec l'aphérèse de *l* en *la ínkiná* 91, 146, 149, 150, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 183, 189, 192, 193, 194).

Un autre groupe de dialectes omet le début de l'élément principal: *länkíná* (145) ou avec la chute de la première nasale: *läkíná* chez les Bongandó (171, 173, 203, 204, 207, 218, 220). L'initiale *o* se trouve en 67: *la ókíná*; et à l'autre extrémité du domaine: *onkina* (245 sans tons), *lónkíná* en 225 (Gilliard 2 p. 229), 226 (Mamet 2 p. 232), 233,241; puis *lónkiné* en 224. Cette dernière variante peut se comparer pour la finale avec la conjonction disjonctive ci-devant C.4.

Les Ndengésé 257 disent *kankina* (noté sans tons, cf. Goemaere 2 p. 35).

Dans la phrase où les autres dialectes ont *lénkíná* ou une variante, 222 a *nínóo*.

5. Particule d'unicité

La particule exprimant l'unicité, qui insiste sur l'exclusion de tout autre, correspondant à 'seul' et 'seulement', est *kíka* au N-O (cf. Gr. II p. 576). Elle se trouve encore dans mes notes pour 89, 90, 103, 135, 136, 137, 149, Ekonda. On l'entend avec *n* initial en 24, 105, 108a: *nkíka*.

Une variante qui a l'air d'être plus ancienne, encore usitée dans l'art oral de l'O et attestée dans le substantif *bokaíka* singulier (Dict. p. 149) se trouve encore en 146, 227 à 229, comme chez les Pygmoïdes A 2. Il semble bien que c'est d'elle

que dérive *kika* par contraction (1^e Partie I. G). Une autre forme à double voyelle est signalée en 226: *nkeika* (Mamet 2 p. 257).

La coalescence s'observe dans *kēka* noté en 242.

En 147 et 169 j'ai entendu *omí míkēi* moi seul. L'analyse est incertaine. *Omí* est la forme locale du substitutif de la 1^e pers. sing. La seconde partie du groupe pourrait être l'abréviation du substitutif répété *mí*, plus *kei*, forme brève de la particule par l'omission de *ka*. Si cette analyse était confirmée, la variante complète (*keika*, *kaika*, *kika*) pourrait être considérée comme un composé par l'addition de *ka* intensif, présent dans un grand nombre de formes variées (cf. plus haut 1^e Partie III. F. et Gr. I p. 97).

Un mot tout particulier existe en 222: *ntóó*, dont je ne connais aucun autre représentant.

Pour un grand nombre de dialectes les textes où ailleurs se trouve l'une ou l'autre variante de *kika* ont le représentant local de la particule d'identité (ci-devant 1). Ainsi pour les Mbóle, Bakutu, Bosaka, Boyela, Bongandó. Pour l'extrême N et pour le S je n'ai aucun renseignement.

6. Particule distributive

Comme l'explique Gr. II p. 634 cette particule se place avant les substantifs pour leur communiquer le sens distributif.

La forme la plus employée est *wēngí* du N-O, avec l'inclusion des Ekota. Elle a été notée encore en 89, 90, 108, 135, 136, 137, 146, 165, ainsi que chez les Bóólí (143), les Ikóngó (147), les Mbóle 122, 127, 129, 132, les Ekonda.

En 222 se trouve la variante phonétique *yēngí*. Pour 137 et 242 j'ai la forme *wēlí*.

En 116 a été noté *waki* (sans tons) et dans un texte des Bakutu *wíf' êkɔlɔ* tous les jours, avec la nuance distributive (cf. Hulstaert 4 p. 40).

Mes documents sont muets pour les autres dialectes, dont plusieurs ne donnent rien ou le groupe du substantif simplement répété, comme *bont'onto* chacun (cf. Gr. III p. 46). Ceci notamment pour les Ikóngó, Bongandó, Boyela, de nombreux Mbóle, Bosaka, etc. Pour le bassin de la Lókenyé je n'ai pas de renseignements.

La forme *ótswá* fréquente au N-O (Gr. II p. 634) n'a été notée encore qu'en 102.

7. Particule d'exclusivité

Comme le signale Gr. II p. 635 la particule très employée *ô* est remplacée par *ńk'* devant une voyelle, au N-O.

De nombreux dialectes emploient dans tous les entourages, au lieu de *ô*, *ńko*, qui apparaît ainsi comme la forme complète. Ainsi noté chez les Mbóle, Bakutu,

Bɔ́ólí, Ikóngó, Bosaka, Boyela, Bongandó, Ekonda, S en général (comme 225 à 229, 238, 239, 242, 245, 253 à 258).

Selon une tendance fréquente en 224, l'initiale *n* est absente, mais attestée par le ton haut retenu sur la voyelle qui précède: *só lolě ko bilengé* nous ne sommes que de jeunes personnes, *ádyǎ ko ndǎdya* elle ne fait que pleurer.

Aussi loin que vont les documents réunis jusqu'à ce jour la particule *ńko* se présente comme universellement répandue par le domaine entier.

8. Particule comparative

Pour la comparaison il existe plusieurs particules synonymes d'après les dialectes. Elles s'emploient soit devant un substantif ou équivalent, soit devant une forme verbale conjuguée ou relative autonome, cf. Gr. II p. 637.

La forme qui paraît bien la plus répandue est *ngá*, homonyme de la conjonction conditionnelle décrite ci-devant en C. 9.a. Elle s'entend devant les substantifs et leur équivalent (substitutif, pronominaux), les adverbes, le verbe au relatif, pour établir une comparaison.

Son aire d'expansion comprend les blocs suivants: N, N-O (inclusivement des Ekota, 93, 99, 134, 135), Bosaka, S-E (222, 224, 238, 239, 242, 255), Ekonda, Mbóle S (122 à 129), ainsi que 115, 116, 117, 132, 136, 137.

Un nombre de dialectes limitent l'emploi de *ngá* aux constructions relatives: *ng'óyaaka* comme on fait d'habitude; ainsi 110, 111, 112, 113, 131.

D'autres y ajoutent les démonstratifs que le français traduit par 'ainsi, comme cela', et pareils. On trouve cet emploi au S: 245, 254.

Ailleurs encore *ngá* se dit seulement avec les démonstratifs: Ntómbá 227 à 229.

Ngá est remplacé par la particule d'exclusivité *ńko* (ci-devant 7) surtout devant les pronominaux démonstratifs autonomes. Ex. *ńk'óné* (113), *ńk'éné* (119a) *ńk'éné* (156), *ńk'éné* (158,159), *ńko bóné* (157), *ńk'óné* (217,148) tous pour comme ceci; *ńk'ókó* (169, Bongandó méridionaux) comme cela.

Le remplacement par *nd* est très rare: *nd'óné* ou *nd'ósó* (144), *n'ósó* (175) comme ceci.

La particule d'exclusivité s'observe comme simple intensif devant la particule comparative proprement dite, un peu partout, mais surtout au C, soit dans la forme courte *ô* soit dans la forme *ńko*. Ceci s'observe spécialement au C, par exemple Mbóle S: *ńko ng'óné* (126) ainsi, *ńgo ngá bonto* (122) tout comme une personne.

La préposition de lieu ne s'entend que chez les Bosaka devant les démonstratifs: *má éné* (145), *m'ésó* (146) *má ókó* (149,150), *má éko* (164) d'après les diverses positions.

Plusieurs remplaçantes véritables existent. D'abord *losé* en 105, 106, 107, 108, 108a, 120 devant le verbe ou le substantif: *losé mpulú* comme un oiseau (106), *los'éyá wě yâlangé* (105) comme tu t'aimes. La variante *losí* se trouve en 105 (où existent plusieurs sous-dialectes). Les formes plus longues *ngôsé* (102) et *ngôsí* (105, 156, 158) me semblent être des composés de *ngá* + *losé/losí*. 39).

Les Boyela ont *ôse* ou *se* devant les démonstratifs et le relatif verbal: *ô's'íko* (183, 197, 199) ou *s'íko* (194, 198) comme cela. Ci et là les deux variantes s'observent dans le même groupe: *ô's'ené* ou *s'ené* en 193. Quant à *osenda* ou *senda* (les tons manquent) utilisés devant les substantifs par ces mêmes Boyela, j'en ignore l'analyse. On les y trouve même mêlés à *ôse* ou *se* devant les verbes comme devant les substantifs. Ceci a été noté en 185, 189, 190, 192.

Pourrait-on rapprocher ici la forme rarissime *ńkesé* notée en 157c. devant les substantifs? Comme il s'agit des villages méridionaux influencés par les Ikóngó, l'analyse et la graphie correcte sont peut-être *ńk'esé*, élision localement régulière de *ńko losé* (cf. 1^e partie, VI. B). Par ailleurs un texte des 131 limitrophes a *ńkesáiko*, que j'analyse *ńkesé aiko* comme cela. La même forme, malheureusement notée sans tons, est connue devant les substantifs en 245, 253, 254. S'agit-il du même mot?

Un terme bien particulier est *ámbo*. Il est connu devant les substantifs en 144. D'autres Ikóngó emploient la variante phonétique *ámɔ*, dans tous les entourages en 147 et 148, devant les substantifs en 167 et 168, ainsi qu'en 169 comme *ámɔ*. Pour 163 j'ai noté *ámɔ* devant les substantifs (mais je n'ai aucun exemple pour les relatifs) et en 166 *ámɔ* dans les deux entourages. Peut-on rapporter ici *ńk'ámɔ* signalé pour 226 par Mamet 2 p. 224 à côté de (*ńko*) *ngá*?

Ngámɔ employé devant les substantifs en 146 pourrait être un composé de *ngá* + *ámɔ*. Certains informateurs de cette même tribu disent et écrivent *ngómɔ*. Ces formes rappellent *émɔ* noté sans tons en 182 devant un substantif.

Pour 141 j'ai *iambo* suivi de *ya* tant devant les substantifs que devant les relatifs. Pour l'instant je ne puis le raccrocher nulle part. Seulement ce même dialecte connaît aussi *ńko* devant un relatif ou un démonstratif et *ńk'ête* devant un substantif.

Les Bakutu 151,159 ont pour particule comparative *ńkélyá*, mais *ńko* devant les démonstratifs. D'autres groupes emploient *ngôsí* (cf.ci-devant).

Peut-on rapprocher ici les formes de certains Mbóle septentrionaux? Telles que *ńkéyí eníko* (110) ou *ńké eníko* (112) comme celà, *ekéli ené* (mêmes 110) ou *ńkély'ɔné* (108) ou *ńkéy'ɔné* (107,108) comme ceci, *ekě jatá* (112) comme un oiseau calao. Et à l'autre extrémité de cette grande tribu: *ńkeê liantá* (131) comme le calao. La tonalité suggère la nature composée de toutes ces formes des Mbóle.

Loya a été noté devant les substantifs et les relatifs en 108, devant les substantifs en 108a et en 143. *Ngóya* (98) et *ngóya* (93) employés à côté de *ngá* devant les substantifs pourraient être rapportés ici comme composés, à l'instar de ce qui est proposé ci-dessus pour *losé*.

D'autre part on peut songer au groupe *ńko* ou *ngá* + le relatif autonome de *-yaa* (être), noté tel quel dans ce contexte par exemple en 112: *álee ńk'oyaa mbɔ́ámbońgó* il pleure comme un jeune.

Devant les démonstratifs on emploie des vocables que je comprends comme des substantifs, correspondant plus ou moins à 'manière, façon'. Ainsi *ntóngo* (123, 125), *bopoko* (noté sans tons en 257, 258), *ndonga* (256 sans tons), *ieli* (118, 119).

La forme élidée *eéng'* précédant le démonstratif pourrait se rattacher à *eléngé* (manière, cf. Dict.). D'autant plus qu'elle se trouve également devant l'interrogatif *-ya* dans ces mêmes parages: Nsámhá, Nsɔngó, Ekota, Bosaka. Si cette étymologie est admise il faudra expliquer *a* final du cas complet unique noté en 161: *éngá éńko*. En outre il faudra considérer cette forme comme isolée, à cause de l'harmonie vocalique régressive (1^e partie I. E, fin). Ex. de 162 (sans tons) *nk'eéng'eko* et *nk'eeńg'ekɔ*. A comparer avec 161: *éngá éńko* et *eéńg'esɔkɔ*. Il y a encore la question de la tonalité, comme le montre l'exemple précédant et: *ńk'eéńg'ekó* (162). Tandis qu'ailleurs elle ne pose aucun problème: *ńk'eéńg'éné*, *ńk'eéńg'ékó*, *ńk'eéńg'éko* (91,93 96), *ńk'eéńg'ésɔ* (99). Il y a donc ici un terrain pour une enquête plus poussée. Les Bongandó ont plusieurs formes. Au N (204 à 220) *yóká* se dit dans les divers entourages: *yóká ńhó* comme cela (à côté de *ńk'ńhɔ*), *yóká jatá* comme le calao. Cependant on y note aussi *ote* (sans tons) devant un substantif en 204 et 210 (cf. ci-après).

Dans la section méridionale ce même *ote* est signalé devant un substantif en 170, 171, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181. Devant le relatif on entend *botsio* précédé généralement de *ńko* et parfois aussi de *boná* (cf. plus loin 10).

Ceci se trouve encore en 167, 168, 169: *botsi'óyalangá wě méé* (167) ou *ńk'on'ótsio wáanga wě* (169) comme tu t'aimes toi-même. Ce mot est remplacé par *osamo* en 178, 179, 180, 181, 182.

Des termes tout particuliers sont rapportés des Ntómbá 227 à 229 par Mamet 1 p. 158: *loíngémbɔ* et p. 152 *ló* (connu uniquement des Botwáli 227). Dans le premier on peut reconnaître *ngá*, connu comme tel aussi par ces parlers, et *embɔ*, noté ci-devant et homonyme de la conjonction déclarative décrite en C.7.

Un homonyme de la conjonction déclarative *te* (cf. C.7) s'emploie aussi comme comparatif avec un substantif (cf. Gr. III p. 207). Mes documents ne sont pas assez nombreux pour donner un aperçu de son emploi selon les dialectes. Il est fort connu au N-O. Je le vois encore en tant que composante de *ote* des

Bongandó (ci-devant), de *ête* de 141. Il se rencontre encore au S-E devant un verbe ou un substantif, seul ou précédé de *ngá* ou de *ńko*, en 256, 257, 258.

L'une ou l'autre particule comparative figure dans un composé pour l'interrogatif de manière, tel que *ngámó* (N-O, Ekota, 132, 137, 143, 225, 233), *ńgámó* (226), *ngánka* (226), *eéng'éya* (89, 90, 165). De plus amples détails se trouvent dans l'étude spéciale sur les interrogatifs, VI. A et C.

Il peut être utile de présenter un nombre de propositions comparatives dans divers dialectes. D'abord pour rendre: comme nous pardonnons: *ng'ó'is'ǒfǒfǒjé* (la désinence est localement *a* et la graphie peut être aussi *ó'is'*, mais ceci n'est pas relevant pour notre propos) 2, 9, 11, 25, 26, 74, 84, 91, 93, 97, 102, 105, 110, 112, 116, 134, 161, 162.

ng'éyá's'ǒfǒfǒjá 132;
ng'oya's'inodya 117; 40);
ng'otinol'iso 245;
ng'éyá is'ǒfǒfǒyá 120;
ng'óy'ísó ǒfǒfǒlyá 108a;
ng'ó'is'imóá 122, 129;
ngía elímbis'ísó 222;
ng'olimbisa so 224;
ngá wáliméyá ńsó 234;
ngôs'éy'ísó ǒfǒfǒlyé 159;
ngôs'ísó ǒfǒfǒlyé 158;
ngôsé éy'is ǒfǒfyé 119a;
ngos'olimeye iso ou *ng'olimey'iso* 137;
yok'oyal'iso ǒfǒfǒlyá 204;
yok'onafǒfǒly'iso 217;
yok'onalimyalimy'iso 218;
yök'ónóyálímýálímý'ísó 220;
ńk'on'òtsio wátítólá isó 168;
os'eya iso oyinolýa 196;
se'is'oyinolýa 193, 195;
ngane imya so nyongo 254;
ngone imwa so mata 253;
ngone imye so yoi 255;
nko te imwa so 256;
te imye so 257;
nga te imye so 258.

Pour traduire: comme tu t'aimes (toi-même):
ng'óyalangá wě mǒngó (N-O);

ng'ói w'óyálangé wě méé 102;
ng'oyaange wε mεε 117;
ng'óyaangá 122, 123, 127, 129, 132, 157c;
ng'óyalangá 119, 161, 162, 165, 233, 241;
ng'óyayangá 132;
ng'oalanga 137;
ng'óndâlangá 91, 93, 96, 97, 105, 119a, 121, 143;
ng'ókoyalingá 164;
ng'ókoyalangá 146;
ng'óngoyalingá 149;
ng'ónóngoyalingá 150;
ng'ókoyalingá ă melé 145;
ng'okalanga 224, 225;
ng'óyalanga 222;
nga te oyaanga wε mεε 258;
ngane oyaanga 254;
ngone eyaanga 253;
ngôs'énâanégá 158;
ngôs'énâlangá 159;
los'éyá wě yâlangé 105;
ńk'en'eyaanga 144;
ńk'onângonáwângá 168;
nk'ayalanga 171;
nk'oyalanga 194;
nk'onayalang'ε mεε 204;
ńk'óyolanga ǣ méné 220;
nk'oyalanga wε mεε 245;
séyalanga 183;
se(nd)'eyalanga wε 189;
os'eyalanga 192, 193;
(o)s'éyalangá wě méngé 197, 198;
yok'onayolange a mεε: 203, 210, 211, 213, 217, 218;
ámǝ énáangá 147;
osamo áyolangá ă méné 175-182;
nkély'álanga 151;
botsí'óyalangá wě méé 167;
ńk'on'òtsio wângá wě 169;
ńk'on'òtsí'óyalangá 171;
ńk'on'òtsí'óyolangé 175;
te oyakopa wε mεε 257;

ndongoyakopa we mee 256;
yã ékangóyalingá é méé 161;
bonayolange a mēne 207, 210.

9. Particule de négation

La réponse négative se rend par diverses particules. Quelques-unes comportent simplement une différence d'insistance, telles que *nyé*, *mpâmpá*, cf. Gr. II p. 626. D'autres sont de nature dialectale.

Dans le secteur occidental, au S du Ruki on emploie *nyõnyõ*.

Cette particule est peu répandue et remplacée par *lakó* (qui sert aussi de conjonction conditionnelle négative, cf. ci-dessus C.9.b) sur un vaste territoire au N, au C, à l'E. On l'entend en 10, 20, 22, puis au N de la Jwafa à partir de 23, chez les tribus des bassins du Lofoli et de la Lũwó, chez les Nsongó, Nsámhá, Ekota, Bosaka, Bakutu, Boyela; également les groupes Mbóle septentrionaux (105, 106, 107, 108, 108a, 110, 111, 111a, 112, 113, 114, 118, 119, 119a, 120, 121), ainsi qu'en 134,135, et occasionnellement ici et là par contamination. La variante abrégée *akó* est notée en 184 et en 203.

Au N on entend souvent (*ô*) *nyé* à côté de *lakó*; elle me semble être réellement une expression d'emphase.

Nkó (homonyme de la préposition d'exclusion (ci-devant B. 7) et l'interrogatif de lieu, cf. étude spéciale III. A. 1, est employée par les Ikóngó (144, 147), Mbóle S (122 à 131) et leurs voisins de 157 (par influencement?) dont les groupes plus orientaux emploient *lakó*.

La forme *nkólá* pourrait être comprise comme une simple juxtaposition de la négation *nkó* et de la particule additive (ci-devant 3). Elle s'entend en 1, 222, Ekonda.

Nkófa (tonalité probable) appartient à 115, 116, 250; peut-être encore à d'autres tribus de la Lókenyé, qui toutes manquent dans mes notes pour ce point déterminé. On peut y voir les deux négations *nkó* et *fa* (utilisé comme copule négative et comme élément du verbe, ainsi que dans la particule *mpá* et dans des vocables apparentés).

Mpá n'est connu que de 137, 156, 158. Doubé il s'entend à l'O comme une négation forte (Dict. et Gr. II p. 406).

La forme plus longue *mpámba* est propre aux Ntómhá 227 à 229.

Les Bongandó ont une forme toute spéciale: *éhana*, prononcée *éfana* au N (204, 207, 213, 217, 218, 220).

Nk'ototo (sans tons) de 143 rappelle *ńk'otoó* des Ekonda (230, 233) pour: absolument rien. Et le synonyme de celui-ci: *ńk'ókoó* ou *ńk'ókoóko* des Ekonda 235; ainsi que *nk'okoko* (sans tons) de 242.

10. Le particule *boná*

Cette particule - qu'il me paraît difficile de classer dans une catégorie bien déterminée - n'est connue que de l'E dans certains entourages.

Les cas observés se présentent devant un adverbe temporel ou un groupe à sens correspondant: *límoto áótáki ómí bóna boná ómí* (156, 158, 159) la femme a accouché hier d'un enfant hier, *mpöyókea bon'áfeka* (158) je ne le ferai plus après, à côté de *ntsókoka ɔ́ ngani lím'áfeka* (151, 156, 158) je te donnerai un cadeau plus tard.

L'éliision donne *bon'ómí* (158). Et l'aphérèse: *tosótsw'ól'óná lífé* (158a) nous irons chez nous après-demain.

Ces exemples des Bakutu montrent que le sens est aussi bien futur que passé. Le présent s'y rencontre également: *boná'íná* (156) aujourd'hui.

Des Bongandó je n'ai d'exemples que du présent: *bon'in'óné* (203, 204, 217, 218) ou *bon'íná bóné* (220). Tout comme chez les Bakutu on y trouve même les groupes où l'absence du pronominal démonstratif ne nuit pas au sens du présent: *bon'íná* (176, 213) et *on'íná* (182) au-jourd'hui.

Ce dernier exemple présente la particule sans *b* initial, selon la règle phonétique de ce dialecte, ressemblant en cela aux parlers voisins plus au S.

En 87 on dit *bon'in'óyá* quel jour? Là donc aucun temps précis n'est donné.

Dans ce même grand groupe oriental on trouve encore *bona yolange a mene* (sans tons en 207 et 210) comme tu t'aimes toi-même. Dans cette phrase on ne voit pas proprement de sens temporel, mais plutôt le sens comparatif rappelé déjà en VII. A.2.d. 3° et ci-dessus en 8 (exemples).

Il n'est pas exclu que l'élément *on* dans plusieurs propositions comparatives (ci-devant 8, exemples à la fin) est cette même particule *boná* élidée: *ng'ón'ótsío* tout comme.

Si cette double interprétation est prouvée valable on doit conclure que le sens de *boná* dépasse largement le temporel.

De toute façon son emploi est nettement limité aux deux grandes tribus Bongandó et Bakutu. Walling ne mentionne pas cette particule, tout en citant *bon'íná* (aujourd'hui) p. 34.

On pourrait se demander s'il n'y a pas quelque accointance entre cette particule et le démonstratif *-ná* (IV. D. 6).

Quoi qu'il en soit, de la documentation disponible il ne me semble pas possible de déduire d'une manière plus précise le sens de *boná*.

Liste des dialectes mɔ́ngɔ

Établie par G. Hulstaert. Voir *Annales Équatoria* 20(1999)31-33. La carte voir au même endroit.

1.	Bolóki	29.	Bokála 1	61.	Mángí Wǎmbá
2.	Ntómbá 1	30.	Bonyánga	62.	Nsongómbóyó 1
3.	Boléngé 1	31.	Lingɔi	63.	Linkaá
4.	Lifumba O.	32.	Mpómbó	64.	Likilá
5.	Beloko	33.	Buya	65.	Lɔlengi
6.	Elíngá 1	34.	Bɔɛké	66.	Liláŋgi 3
7.	Elíngá-Nkóɛ	35.	Ntómbá 3	67.	Yamóngó
7a.	Elíngá- Ekonda	36.	Liláŋgi 1	68.	Wangá
7b.	Elíngá-Lǒngá	37.	Ekóto	69.	Bokenda 1
7c.	Elíngá-Boánda	38.	Bongílíma	70.	Mpukaonga
8.	Bakáala	39.	Bomaté	71.	Ekɔmbe E.
9.	Bongale	40.	Ekɔmbe O.	72.	Lóka
10.	Bombwanja	40a	Lɔsɔmbó	73.	Likoté
11.	Wǎngatá	40b	Mampoko	74.	Nsongómbóyó 2
12.	Bonkoso	41.	Bokákátá	75.	Eálá
13.	Bongíli	42.	Liláŋgi 2	76.	Elondá
14.	Ntómbá 2	43.	Lifumba 2A	77.	Bofóŋge 1
15.	Ionda	44.	Basáŋkoso	78.	Bɔ́ɔnde N.
16.	Boángí O.	45.	Lisafa	79.	Jeté
17.	Besɔmbó	46.	Nsɔngó Liongo	80.	Nkóɛ N.
18.	Injóló	47.	Lifumba 2B	81.	Yailalá
19.	Bombomba	48.	Boyela	82.	Lǒmá-Ndɔngó
20.	Indolé	49.	Bolíma	83.	Lombéolo
21.	Wafanya	49a	Waka	84.	Bɔmpɔnó
22.	Elɛku-Boóyá	50.	Lifumba 1	85.	Lónola
22a.	Bomputú	50a	Lolungu	86.	Bokúmbé
22b.	Bonsela	51.	Bonjoónjoó	87.	Likongo
22c.	Bokóté	52.	Lifumba 3	88.	Yámá
22d.	Liolongo	53.	Loolo	89.	Lompólé
23.	Bongándángá	54.	Esanga	90.	Liinja O.
24.	Ilóng'á Ngonda	55.	Boendu	91.	Ngelɔsenge
24a.	Ialí	56.	Boyela W'ɔmende	92.	Lionje O.
25.	Boléngé 2	57.	Lǒmá	93.	Nsámhá N.
26.	Ikengɔ	58.	Mangi	94.	Bolondó
27.	Isaká 1	59.	Baólongo	95.	Njoo
28.	Wǎola	60.	Bokenda 2	96.	Bɔ́ɔndé S.

97.	Bongalá Ekotsí	131.	Ndɔngɔkwa S.	163.	Yalɔfɔtɔ
98.	Boténdé O.	132.	Yɔngɔ	164.	Monje Lokuli
99.	Nsongó	132a.	Iálá	165.	Bolandá
100.	Bongalá-Lokuli	132b.	Nkásáyèkungú	166.	Bɔkɔka
101.	Ímbo	132c.	Bampoko	167.	Bokoné
102.	Ekota	133.	Ndombá	168.	Lingɔmɔ
103.	Lotáka	134.	Isaka 2	169.	Bombóle
104.	Ilɔmbe	135.	Boléngé 3	170.	Mpango
105.	Ntóm̄b'â Nkóle	136.	Nkóle	171.	Ngɔlé
106.	Bosanga	137.	Imoma Mpóngó	172.	Ilongo
107.	Bolindo	138.	Mpɛngɛ S.	173.	Moma
108.	Yɛngé	139.	Mpɛngɛ Lolo	174.	Bɔsɔndɔngó
108a.	Ngɔmb'ěy'alála	140.	Ndɔngélɔkwa	175.	Liondo
109.	Bɔéndé	141.	Ekúngá	176.	Eúlá
110.	Isaka-Mánáká	142.	Bɔóli 1	177.	Mbelɔ E.
111.	Nkonjí	143.	Bɔóli 2	178.	Bongandó
111a.	Sɔmbó	144.	Lokaló 1	179.	Yafoló
112.	Losanga	145.	Mbonj'iafé	180.	Mbɔngi
113.	Ngelé	146.	Nkóle Bosaka	181.	Boanga
114.	Efele	147.	Ikóngó	182.	Yóyé
115.	Itété	148.	Ntóm̄b'òsám̄ba	183.	Ekúkú
116.	Loelé	149.	Ngweléwá	184.	Watsi
117.	Mpɛngɛ N.	150.	Lolingo	185.	Mbándáká
118.	Nkengo	151.	Nkwé	186.	Bɔyɔngɔ
118a.	Ibóngánɔngó	152.	Mpɔmbi O.	187.	Lokaló 2
119.	Esoí	153.	Wema	188.	Yosílyá
119a.	Iléngé	154.	Ntóm̄b'óanga	189.	Nsám̄banda
120.	Linkúndú	155.	Bɔséngela	190.	Boóndo
121.	Mpɔkó	156.	Bɛsɔngóté	191.	Eleku
122.	Itsiké	156a.	Bɛsɔngóté. N.	192.	Balanga S.
123.	Bonémá	156b.	Bɛsɔngóté. S.	193.	Sónjo
124.	Lyanga	156c.	Bɛsɔngóté O.	194.	Ěndé
125.	Bakɔka	157.	Ngɔmbe	195.	Bonkétsi
126.	Bamata	158.	Nsám̄bá S.	196.	Líkolóm̄wá
127.	Mángilongo	159.	Ntóm'ékili	197.	Bankanja
128.	Efeká	160.	Bolenda	198.	Boténdé E.
129.	Ilónge	161.	Byámbe	199.	Bɔɛke
130.	Boléngángelé	162.	Lofoma	200.	Liinja E.

201.	Lionje E.	226.	Bolia	251.	Bɔlendo
202.	Yokose	227.	Ntómɓ' é̄sɔngó	252.	Bɔlɔngó
203.	Likonda	228.	Ntómɓá Yé̄li	253.	Bokála S.
204.	Nsema	229.	Ntómɓá Nkó̄le	254.	Bɔ́li S.
205.	Mpɔ̄mbi E.	230.	Bāfingó	255.	Yajima
206.	Liinja N.	231.	Bió̄le	256.	Isɔ̄jú
207.	Balanga N.	232.	Ibéké	257.	Ndengesé
208.	Bosuku	233.	Liókó	258.	Ekólómbé
209.	Yembu	234.	Liombo	259.	Etsiki
210.	Bolombo	235.	Besɔngó	390.	Ngelé
211.	Bongemba	236.	Wáyá	391.	Bobangi N.
212.	Bolesa	237.	Ngelé	392.	Batende
213.	Losafila	238.	Iyé̄mbé O.	393.	Bobangi S.
214.	Lontúlo	239.	Iyé̄mbé S.	394.	Mpómbo
215.	Bokumbó	240.	Ngali	396.	Eleku
216.	Nkó̄kolombo	241.	Bakonda	397.	Baénga O.
217.	Bĩmbí	242.	Iyé̄mbé E.	398.	Baénga E.
218.	Bofónge 2	243.	Ilángá	A 1.	Bafotó
219.	Boángí E.	244.	Imoma S.	A 2.	Batswa
220.	Bakeli	245.	Mbilíenkamba	A 3.	Balúmbe
221.	Bokála-Nkó̄le	246.	Mbé̄lo O.	A 4.	
222.	Losakanyi	247.	Ipanga	A 5.	Boné
223.	Mpámá	248.	Batító	A 6.	Bilángí
224.	Basé̄ngele	249.	Isókó	A 7.	Iyé̄ki
225.	Ntómɓá Ndɔ̄ngɔ	250.	Bokongo	A 8.	Jó̄fé

Bibliographie

L'état de la recherche sur la dialectologie et les dialectes mɔ̄ngɔ a été présentée dans *Annales Æquatoria* 15(1994)421-437. A ajouter: Motíngɔ Mangulu, La langue des Lokalo-Ngombe du territoire de Bokungu, *Annales Æquatoria* 18(1997)341-406; Bakamba Mputu A., Morphologie du Lokonda, *ib.* 407-433, Motíngɔ Mangulu, Esquisse du parler des Byambe et des Lofoma, *ib.* 19(1998)231-304. La bibliographie qui suit est celle à laquelle l'auteur se réfère dans le corpus du texte, avec ici et là quelques ajustements.

De Boeck J.

1. *Spraakkunst van het Lokonda*, *Aequatoria* 2(1939)97-106
2. *Vocabularium Lokonda* (manuscrit dans les Archives Aequatoria)

Gilliard L.

1. *Grammaire Pratique du Lontomba*, Bruxelles, 1928
2. *Grammaire Synthétique du Lontomba*, Bruxelles, 1928

Goemaere A.

1. *Spraakleer van het Londengese* (manuscrit; publié par G. Hulstaert, CEEBA, Série III, vol.11, Bandundu, 1984)
2. *Woordenlijst I. Londengese-Vlaamsch* (manuscrit dans les Archives Aequatoria), 1942

Hulstaert G.

1. *Grammaire du Lomóngo* (Sigle: Gr) I, II, III, MRAC, Sciences Humaines, n° 39, 57 et 58 Tervuren, 1961, 1965, 1966
2. *Esquisse du parler des Nkengo*, MRAC, Sciences Humaines n° 66, Tervuren 1970
3. *Esquisse du parler des Lwankamba*, MRAC, *Africana Linguistica* VII, 203-246, Tervuren, 1977
4. Sur les dialectes des Bakutu, *Cultures au Zaïre et en Afrique* (Kinshasa) 1974,4,3-46
6. *Praktische Grammatica van het Lonkundo*, De Sikkel, Antwerpen, 1937
7. Over het dialect der Boyela, *Aequatoria* 4(1941)95-98
8. Le dialecte des pygmoides Batswá, *Africa* 18(1948)21-28
9. Schets van het Lontomba, *Kongo-Overzee* 5(1939)205-221; 6(1940)1-29
10. *Dictionnaire Lomóngo-Français*, Tervuren, 1957

Mamet M.

1. *La Langue Ntomba*, MRCB, Sciences de l'Homme, Linguistique 11, Tervuren, 1955
2. *La Langage des Bolia*, MRCB, Sciences de l'Homme 35, Tervuren 1960
3. *La Légende d'Iyanja*, (Edition privée) Bruxelles, 1962

Ruskin E. A.

1. *A Grammar of the Lomongo Language*, Bongandanga, 1934.
2. *Dictionary of the Lomongo Language* (London, s.d.).

Whitehead J.

- Grammar and Dictionary of the Bobangi Language*, London, 1899

LOMBÓLE (BANTOU C60-70) Le dialecte des Loelé

"A force de souligner l'unité culturelle de l'ethnie m'ngɔ on a parfois oublié l'importance des différences. Pourtant les différences parmi ces peuples issus d'un même type de société et de culture sont cruciales pour comprendre leur passé. Elles en forment la substance tout en étant aussi la trace laissée par les dynamiques du passé."
(Vansina 1987: 35)

Résumé :

Les présentes notes grammaticales concernent le parler des Loelé, un dialecte mbóle qui porte le numéro 116 sur la liste des dialectes m'ngɔ. Comme la plupart d'autres parlers mbóle, le loelé atteste des traits phonologiques et morphologiques d'un intérêt insoupçonné du point de vue de la recherche historique : la règle de Meinhof, l'assimilation nasale partielle, la nasale épenthétique, la caducité du préfixe *i-* en classes 5 et 8 entraînant des réalisations phonétiques particulières, le préfixe *li-* plutôt que *bi-* en classe 8, des règles tonales complexes, etc. Bref, un ensemble de phénomènes qui ne sont identifiables que dans des langues éloignées du domaine m'ngɔ, en l'occurrence celles des Grands Lacs, tels que le luganda E15, le kikuyu E51, le kikamba E55.

Mots-clés : Bantou central; Contact et évolution des langues; M'ngɔ ;Dialectologie; Mbóle; Bankutsu; Bakutu; Nkole.

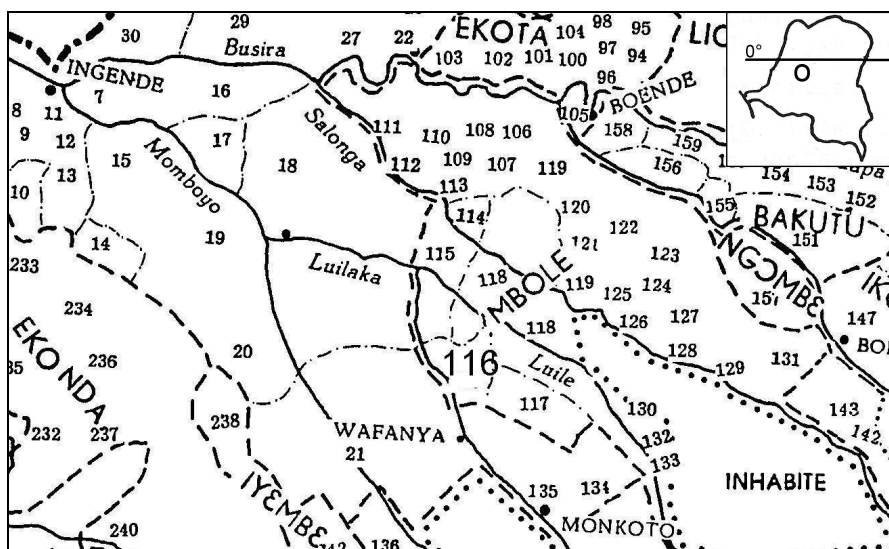
Abstract :

The present grammatical notes apply to the Loelé language known as number 116 in the M'ngɔ dialect list. Like most of the Mbóle dialects, Loelé has phonological and morphological characteristics with an unexpected interest from the point of view of the historical research: the rule of Meinhof, partial nasalization, epenthetic nasal, instability of the *i-* prefix in classes 5 and 8 generating particular phonetical effects, the *li-* prefix preferred to *bi-* in class 8, complex tonality rules, etc. In brief, a complex of phenomena that are not better identifiable than in languages more remote from the Mongo region, like these of the Great Lakes, as there are Luganda E15, Kikuyu E51, Kikamba E55.

Keywords: Central Bantu; Language contact; M'ngɔ ;Dialectology; Mbole; Bankutsu; Bakutu, Nkole.

Sommaire :

1. Introduction
2. Phonétique et phonologie
 - 2.1 Voyelles
 - 2.1.1 Inventaire des voyelles
 - 2.1.2 Distribution des voyelles
 - 2.2 Consonnes
 - 2.2.1 Inventaire des consonnes
 - 2.2.2 Distribution des consonnes
 - 2.3 Semi-voyelles
 - 2.4 Tons
 - 2.5 Syllabes
3. Morphologie
 - 3.1 Morphonèmes vocaliques
 - 3.2 Morphonèmes consonantiques
 - 3.3 Morphonèmes
4. Morphologie
 - 4.1 Système de classes et d'accord
 - 4.2 Classification nominale
 - 4.3 Monoclasses
 - 4.4 Usage secondaire des classes
 - 4.5 Infinitifs
 - 4.6 Adjectifs
 - 4.7 Déterminants du nom
 - 4.8 Pronoms personnels
 - 4.9 Verbe
 - 4.9.1 Inventaire des morphèmes verbaux
 - 4.9.1.1 Morphèmes de formation
 - 4.9.1.2 Morphèmes de substitution
 - 4.9.1.3 Morphèmes de conjugaison
 - 4.9.2 Conjugaison
 - 4.9.2.1 Formes indicatives affirmatives
 - 4.9.2.2 Formes indicatives négatives
 - 4.9.2.3 Formes non indicatives
 - 4.9.2.4 Copule
 - 4.10 Mots divers
 - 4.10.1 Prépositions
 - 4.10.2 Conjonctions
 - 4.10.3 Adverbes
 - 4.10.4 Idéophones



Extrait de la Carte des dialectes môngo de G. Hulstaert, *Annales Équatoriales* 1999

1. Introduction

Notre présente esquisse grammaticale concerne le parler des Loelé, un groupement mbóle qui parle le dialecte portant le numéro 116 sur la liste des dialectes môngo (Hulstaert 1993a: 404). On trouve les Mbóle, qu'il ne faut point confondre avec les Mbólé D11 du Lomame, dont De Rop (1971) a étudié la langue et qui sont linguistiquement apparentés aux Wayénya D14 (Spa 1973), dans la Cuvette centrale congolaise. Hulstaert (1970: 2) délimite le territoire occupé par les Mbóle de la manière suivante.

[...] un vaste territoire allant de la " Busira " au nord, entre la Salonga et la Lömela, jusque près du poste de Bonkoto sur la Loflaka, avec une pointe plus méridionale sur la haute Yéngé entre les Mpóngó et les Bóólí. Sa limite occidentale longe la Salonga, puis rejoint l'embouchure de la Lwile dans la Loflaka, qu'elle suit jusqu'à l'Itswáli. La limite orientale est constituée par la Lömela jusque près de la mission Bokéla, mais en contournant les Ngombe á Múná (Mbunda), dont le parler se rattache aux Bakutu, leurs voisins au-delà de la Lömela.

Les notes sur lesquelles nous nous basons pour confectionner la présente esquisse grammaticale du loelé ont été obtenues à Mbandaka en mai 1993 à partir des phrases de l'Institut Africa de Londres et du questionnaire

de l'enquête lexicostatistique de Tervuren, grâce à l'assistance de Mr Nkoni Ilosongo, originaire de Besáú-Besólongo, alors étudiant à l'Institut Supérieur Pédagogique au Département de Français-Linguistique Africaine. Pendant la même période il nous a été loisible d'obtenir auprès d'un autre étudiant du Département, Raymond Balélé, des notes sur le parler des voisins Etété qui nous semble plus conservateur que celui des Loelé mais nous l'avons tenu un peu à l'écart parce que nous n'avons pas eu la possibilité d'en contrôler la notation.

On peut commencer par avouer que dans la tâche ardue de documenter systématiquement les dialectes mǒngɔ dans laquelle il s'était engagé, il n'y a pas eu de tribu qui ait aussi intrigué Hulstaert que celle constituée par les groupements qu'on range sous l'étiquette de Mbóle. Il leur consacra au total dix esquisses grammaticales (Hulstaert 1970, 1977, 1980a, 1980b, 1993b, 1993c, 1993d, 1993e, 1993f, 1993g). Hulstaert (1978: 365) a pu, en effet, écrire ce qui suit à leur sujet.

Dans l'ensemble des Mǒngɔ la grande tribu Mbóle est reconnue comme dialectalement (et culturellement) assez distincte, tant par eux-mêmes que par les autres. On insiste sur un certain nombre de vocables, sur quelques formes verbales, sur des particularités phonétiques (réduction des combinaisons à nasale, dévocalisation partielle, caducité des préfixes).

En parcourant son esquisse grammaticale du parler des Nkengó (Hulstaert 1970), on doit dire que ces divergences avec le lonkundó et d'autres dialectes occidentaux sont tellement nombreuses que les divers parlers mbóle devraient être exclus du groupe mǒngɔ C60 et être rangés dans un groupe à part. Nous devons ajouter que le problème du groupement mbóle ne réside pas seulement dans le fait de sa particularité dans l'ensemble des Mǒngɔ ; mais aussi et surtout dans le fait qu'il n'existe pas du tout de cohésion en son propre sein, comme l'a encore d'ailleurs reconnu Hulstaert (1978: 365-366).

On trouve, en effet, parmi les parlers mbóle ceux qui nous révèlent des phénomènes très étranges qu'on devrait attribuer à une couche de populations qui, venant vraisemblablement de l'Est, a pénétré dans la Cuvette centrale bien avant l'arrivée des Nkundó-Mǒngɔ ; tels que le locatif par post-position (Hulstaert 1980c, Hulstaert 1993: 263f), la généralisation de la règle de Meinhof, la sonorisation des complexes à nasale sourds, la nasale épenthétique, la caducité du préfixe *i-* (classes 5 et 8) entraînant des

réalisations phonétiques particulières, le préfixe *li-* plutôt que *bi-* en classe 8 (Hulstaert 1993h: 318), des règles tonales complexes, etc. On peut constater que tous ces phénomènes ne sont effectivement mieux identifiables que dans des langues bien éloignées du domaine, en l'occurrence celles des Grands Lacs, tels que le luganda E15 (Cole 1967), le kikuyu E51 (Rosenthal 1988), le kikamba E55 (Nduku Kioko 2005, Roberts-Kohn 2005), le mbugwe F34 (Mous 2001: 304-306), etc. Aussi, pensons-nous que l'étude systématique des langues du complexe Loḽilaka-Lḽmela-Jwaḽa pourrait bien aider à vérifier certaines hypothèses émises par Möhlig (1981: 277) dans son étude sur la stratification dans l'histoire des langues bantoues, notamment sur les relations génétiques entre les langues bantoues de la forêt équatoriale et celles de la savane.

At least in theory, the Forest strata could historically be derived from Proto-Savannah II. Whether this can be proved or made plausible by appropriate linguistics facts, depends on further research which would have to fill some of gaps in the presently available comparative material. I think a key role in this will be played by the systems of the languages C.40 and D.10-50 of which too few are yet well documented.

La langue des Mbóle n'a pas été, en fait, classée par Guthrie (1948, 1971). Dans une révision de cette classification géographique et référentielle par Bastin (1978: 141) un sigle C68 a été attribué au " mbole " mais celui-ci renverrait, selon cet auteur, au mbólé D11. La preuve en est encore que la langue des Nkengó qui est aussi un dialecte mbóle a été rangée avec le lonkundó sous C61.

C'est Van Bulck (1948: 522) qui dans ses *Recherches linguistiques au Congo Belge* a proposé une classification dans laquelle le mbóle est présenté comme une entité indépendante du nkundó, qui appartient au groupe de " Jeunes Bantous " (Van Bulck 1948: 545-556). Pour les besoins de clarté dans la suite de l'exposé, nous reprenons ci-dessus de cette étude le groupement des Mbóle avec les groupements avoisinants du lac Tumba, de la Lḽmela et des Bakutu d'Oshwe, qui leur sont culturellement et linguistiquement proches (Hulstaert 1946: 73).

Les langues bantoues
Section G : Bantous de la Cuvette
4. Sous-groupe de l'Ouest

A. Groupement du lac Ntómá

B. Groupement de la Lómela

C. Groupement des Mbóle

1. Mbóle

- a. Efele, Nkengo, Basekebe, Nong'okwa, Losanga, Loelé, Ngelé, Bolindo, Nong'elema, Bonémá, Iléngé = Déngé, Nong'ongomó, Wafania (Bofaka), Ntumba.
- b. Bolenge, Bondembole, Banda, Yolongo, Yete, Etetete-Konji, Isaká (Loβílaka et Busira), Póngó, Bonglíli, Emengeye, Bōsongó, Ilàngà, Yanji, Emoma (+ Imoma de Oshwe), Nkóle.
- c. Nkasá-Ekungu, Yōngó, Pēngé.
- d. Isaka et Boléngé de Bokóté.

2. Mpókó

3. Bóólí

4. Bokála

5. Bōngombé ou Bōngōngombé ou Mbóle " bakutuísés "

6. Nkóle ou Mbóle " nkunduísés "

D. Groupement des Bakutu d'Oshwe

1. Bakutsu

2. Yaelima (Impanga, Etswali, Etsíkí)

3. Bólendó

4. Bólóngó

Cette classification des dialectes mbóle est basée sur les renseignements contenus dans *L'ethnie mongo* (Van der Kerken 1944). Van Bulck (1948: 523-524) reprend, en effet, le récit de migration des Mbóle à la suite de cet ouvrage mémorable de Van der Kerken (1944: 321-322) de la manière suivante :

Les Mbole d'après leur tradition, ont séjourné d'abord dans le bassin de la Maringa-Lopori. Plus tard ils descendirent sur la rive gauche de l'Ikelemba et demeurèrent tout un temps sur les rives et les îles du fleuve Congo (île Tsambala, région de Coquilhatville) et dans les régions au Nord et au Sud du Bas-Ruki, de la Busira et de la Tshuapa.

Fuyant les guerres des Nkasa, ils remontèrent le Ruki jusqu'à Monieka, abandonnèrent en route de petits groupements Mbole, à Bantoi, à Lolifa, à Bamania, à Kombe, etc. Ceux-ci s'installèrent sur les rives du Ruki, de la Busira, de la Tshuapa et de la Luilaka. Deux autres groupements Mbole (Isaka et BoLenge) allèrent s'établir au Nord de la Tshuapa (région de Bokote). En outre, il y a dans le

territoire d'Ingende (région de Bokatole) des villages de pêcheurs d'origine Mbole, actuellement vassaux ("Nkole") des Lifumba de l'Ouest (vill. de Bolenge, Bombomba, Intaka). Dans la région de Monieka, les Mbole passèrent dans l'entre-Lomela-Salonga, où se fixèrent plusieurs de ces fractions : Efele, Nkengo, Ngele, BoLindo, Mpoko, Ngombe, etc. Les autres groupements traversèrent la Salonga à Watsi Kengo et s'installèrent au Sud de cette rivière.

Concernant nos Loelé et leurs voisins Etété, Delobbe (1937: 101-102) a pu écrire qu'ils ont traversé la Lulonga après avoir quitté Makanja (Nouvel Anvers), tandis que les Yongo et leurs parents Mpenge, qui ignoraient Safala, ont passé entre Ikelemba et Lopori. Hulstaert (1972: 54) a trouvé que ce dernier volet du récit était proprement incompréhensible géographiquement. Quoi qu'il en soit, il reste tout de même curieux que les langues de la Saw-Mweko (Bonzoï 1999), c'est-à-dire voisines à celles de Mankanza puissent partager certaines particularités avec les parlers mbôle et que l'épopée de Lianja, dont il est reconnu que les versions les plus anciennes sont celles notées chez les Bapoto et les Bolóki du fleuve Congo voire chez les Ngombe (Vinck 1993: 529), ait été en entier attribuée aux Mbôle par Van der Kerken (1944: 613).

En se fondant sur les renseignements contenus dans les " Témoignages pour la dialectologie mongo " (Hulstaert 1978: 365-367), une classification des parlers mbôle écartant ceux qui n'en font pas en réalité partie pourrait être, enfin, esquissée de la manière suivante :

1. *Dialectes du Nord :*

1.a. Nkengó 118

1.b. Esoyâfongo

2. *Dialectes de l'Ouest :*

2.1.a. Mbándáká 110

2.1.b. Nkonjí 111

2.1.c. Losanga 112

2.2.a. Efele 114

2.2.b. **Etété** 115

2.2.c. **Loelé** 116

3. *Dialectes du Sud-Est ou méridionaux :*

3.1.a. Itsíké 122

3.1.b. Bonémá - Bakoka 123

3.1.c. Lyánga 124

- 3.2.a. Mángîlongó 127
- 3.2.b. Ilóngε 131
- 3.2.c. Ndɔng'ókwa-sud
- 3.3. Ndɔng'ókwa –Bamata (± Yɔngó 132)
- 3.4. Yɔngó 132
- 4. *Divers*
- 4a. Ntóm̄b'â Nkólε 105
- 4b. Bolindo 107
- 4c. Eémbé 108
- 4d. Mpókó 121
- 4e. Iléngé 119a
- 4f. Linkúndu ou Nkúndu 119b

Les numéros placés à côté des dialectes renvoient à la liste de Hulstaert (1993).

La recherche linguistique a démontré, en effet, que Emoma, Bóólí, Mpóngó et Nkólε ne sont pas des Mbóle à proprement parler. Les Emoma ou Imoma, qu'on distingue en Imoma á Mpáko et Imoma á Mpóngó, ont – tout comme leurs voisins Nkólε – des parlers qui attestent un grand nombre d'éléments par lesquels ils se différencient de tous les Móngɔ et se rapprochent des parlers du Fleuve Congo, groupe C30 de la classification de Guthrie : bolóki, mabale, motémbó, mabémbé, etc. (Hulstaert 1972: 46, Hulstaert 1984: 11-12). Les traditions situent d'ailleurs leur origine dans la région du Fleuve dans les environs de Mbandaka, plus précisément sur la grande île Safala (Hulstaert 1984: 12).

C'est sur la base de cet argument linguistique que Hulstaert (1972: 53-54) a dû remettre en question l'hypothèse de Van der Kerken sur la migration des Mbóle de la Ruki. Quant aux Nkólε, il les rapproche aux Nkólε de la Lokoló (Hulstaert 1972: 44). Les données d'ethnohistoire recueillies par Eggert (1980: 154) à Bokuma confirment ce point de vue.

Nous savons, en outre, que l'ethnonyme Nkólε est appliqué dans le bassin central congolais à plusieurs groupements dont le plus septentrional est celui des Bokála-Nkólε du secteur de Buma en Territoire de Yahuma établis autour du centre administratif de Koret (Cardinal 1931) et qui parlent

une sorte d'intermédiaire entre le tofoké C53 et l'ombesa C51 (Motingea 2002: 8), classé comme une langue du groupe " ngala " C30 par Bryan (1959: 38). Quant aux Nkólé de la Lokenyé, qui ont donné leur nom au centre de Kole, nous n'avons malheureusement pas encore de documentation sur leur langue. Les Nkólé doivent avoir été des habitants du grand marécage, des gens de l'hinterland, qui ont fini par s'assimiler au mode de vie des pêcheurs Elíngá et à adopter leur langue (Kanimba 1995: 237). Ailleurs et dans cette même région des lacs équatoriaux, on oppose ces Elíngá à un autre groupe de Riverains, celui constitué des Ntómá. Il est important de rappeler que ce dernier ethnonyme n'est qu'un sobriquet qui n'implique nullement la parenté avec d'autres groupements portant ce même sobriquet (Van der Kerken 1944: 69). Il doit avoir été initialement appliqué aux Riverains par leurs voisins Terriens. Dans la langue des Tofoké (Stoop 1984 [1987]: 18/T), *ntombá* signifie effectivement 'ami, allié'.

Nombreuses sont celles parmi ces populations anciennes de la Cuvette centrale qui ont disparu depuis ou du moins se sont mêlées avec les nouveaux arrivants. C'est le cas d'abord des Watsi ou Bwati ou encore Bwatu qui, selon les traditions, occupaient encore dans les années 1800 la région de Mankanza (Nouvel Anvers). En petits groupements, peut-être clairsemés, ils auraient habité le pays actuel des Ngómbe-Bombele à une époque plus ancienne (Van der Kerken, 1944: 190, 198 ; Mumbanza 1978: 237). Nous ignorons si une relation génétique peut être établie entre ces vieux Watsi de Mankanza et les Watsi actuels de la haute Jwaŋa et de la Lǎmela, qui parlent lokutsu (Van Bulck 1948: 521), que l'on classe cependant aussi parmi les " Vieux Bantous " mais qui racontent malheureusement d'être venus de l'Ouest sans trop de précision (Hulstaert 1972: 51), de même que les Yatsu, Watsu ou Watsi qu'on trouve dans la Province Orientale en Territoire de Mahagi, dans la Chefferie de Walendu-Watsi (De Saint Moulin & Kalombo Tshibanda 2005: 107).

Parmi les populations anciennes on mentionne encore les guerriers Nkasá, inconnus de Hulstaert (1972: 51) mais ces derniers ne sont autre chose que des traitants à la recherche d'esclaves venus du Sud-Ouest (Van der Kerken 1944: 324, Van Bulck 1948: 523), plus précisément des grands centres comme Irebu (Vansina 1987: 34), ainsi que les Tompoko dont un groupe se trouve encore chez Nkengó (Hulstaert 1972: 53). Boelaert (1947: 18) a pu préciser que c'est pour les motifs d'ordre administratif que ces Tompoko, qui sont parfois confondus dans la littérature avec les Topoké de

la Province Orientale, ont été considérés comme des Mbóle et incorporés dans leur Territoire, qu'ils sont devenus purs Nkundó de la Loβílaka, connus maintenant sous le nom d'Imoma (Boelaert 1947: 18). D'après les traditions recueillies chez les Bensombo et les Injóló de la Loβílaka-Mombóyó, la grande forêt presque totalement primaire entre Bonjoku et Bongonju avait été habitée autrefois par ces Tompoko avant qu'ils n'immigrent vers le Sud (Hulstaert 1972: 53).

Nos recherches linguistiques en cours sur quelques tribus localisées en dehors de l'aire linguistique mǒngǒ actuelle nous amènent, quant à nous, à ne pas s'arrêter à infirmer certains points de vue de Van der Kerken : Nkóle et Mbóle, tout comme les Riverains de la Ruki et du Fleuve, qui sont reconnus unanimement comme ayant constitué la couche de populations qui ont précédé les Ekonda, les Nkundó-Mǒngǒ et les Ngombɛ C41 dans le bassin central congolais, parlent tous des langues dont les traits caractéristiques les rattachent aux langues bantoues orientales, plus précisément celles du bief du fleuve Congo. Nous devons par conséquent reconnaître ici les limites de la tradition orale et retenir qu'il est nécessaire de faire une distinction entre l'histoire récente et l'histoire ancienne. Grégoire (2003: 369) a formulé tout dernièrement une remarque très importante dans le même sens à propos des parlers " mǒngǒ " du complexe constitué par les rivières Jwafa, Lomela et Loβílaka qui nous occupe.

The latter [C60 languages of the so-called Mongo group] is certainly far less homogeneous than has been maintained by Hulstaert. Note, on the one hand, the very specific traits than can be found in the languages of the zone covered by the river complex Jwafa-Lomela-Loilaka. These traits represent a transition towards Yela (C74), Kela (C75) and Hendo (C70), which already display some features that are shared by Tetela (C71), notably the existence of a class 5 singular and a plural of class 7, with all the special representations of its prefixes.

Les Mǒngǒ du Nord-Ouest qui appartiennent, comme déjà vu, au groupe de " Jeunes Bantous " tirent aussi leur origine de l'Est (Van der Kerken 1944: 204). Les affinités linguistiques entre eux les Boyéla de la Haute-Jwafa en sont une preuve indéniable (Hulstaert 1972: 58). La question qui se pose quant à eux est de connaître le processus qui a conduit à l'abâtardissement de leur langue, en perdant plusieurs traits qu'on pourrait bien être attribuer au proto-mǒngǒ mais qui ne sont plus mieux identifiables

que dans la plupart des parlers des groupes orientaux (Móngo d'Opala ou Liinj'ă Móngo, Ankuntsu, Bakutu, Baómbó) voire australes (Ndengésé, Iyajima, Isódu, Impanga). L'esquisse historique des Bonglí, une tribu composée d'environ 2.000 Nkundó et 1.200 Batswá, par Boelaert (1947: 17) qui relate la pérégrination des groupes móngo du Nord vers le Sud permet de répondre à notre question en apportant un témoignage sur l'importance que les chercheurs accordent aujourd'hui à la linguistique de contacts en vue de la reconstruction historique.

Pour une origine lointaine des Mbóle, Van der Kerken (1944: 111) a même, en effet, émis l'hypothèse d'un groupe Kutu. Celui-ci, qui aurait occupé la région de l'Aruwimi, se serait mis en marche sous la poussée des envahisseurs Bantous de l'Est. Les Bakutu durent traverser le fleuve Congo à la suite des Móngo du groupe Nkutsu et se dirigèrent vers le Sud et le Sud-Ouest. Les Bakutu et Ntómá de la Lómela s'installèrent d'abord dans le pays du Bas-Ruki, où ils précédèrent les Mbóle ; ultérieurement ils durent émigrer vers l'Est, vers Monkoto. Hulstaert (1972: 51) est d'ailleurs convaincu que les Bakutu sont, les plus anciens dans l'Equateur, car – pense-t-il – il n'est guère croyable que sur l'itinéraire relaté par leur tradition, ils aient pu se frayer un chemin à travers les populations relativement denses qui habitent les régions traversées.

Nous devons admettre, en définitive, que la restitution du passé précolonial de la Cuvette centrale congolaise reste encore un travail difficile à réaliser à cause d'une part, des erreurs commises par les agents coloniaux au cours de leurs enquêtes " ne se rendant pas compte de la véritable complexité de leur tâche " (Van Bulck 1948: 504) et, d'autre part à cause des regroupements forcés des tribus qu'ils ont dû souvent opérer en vue de faciliter leur tâche d'organisation administrative et politique de la vaste région.

Sigles et abréviations utilisés

<	: provient de	IMPERF:	imperfectif
>	: devient	INTER	: interrogatif
°	: représentation structurelle	INTR	: intransitif
*	: forme reconstruite	LOC	: locatif
↓	: abaissement tonal	N	: nasale
'	: consonne glottle	NEG	: morphème de négation
~	: forme alternative ou harmonie vocalique et tonale	No	: noyau syllabique
μ	: more	PARF	: parfait
σ	: syllabe	PF	: pré-finale
∅	: morphème zéro	PL	: pluriel
1, 2, 3	: classes morphologiques	PN	: préfixe nominal
AUX	: auxiliaire	PO	: préfixe objet
B	: ton bas ou morphotonème bas	POS	: possessif
BV	: base verbale	PP	: préfixe pronominal
C	: consonne	PRES	: présent
<u>C</u>	: consonne spectre	PRO	: progressif
CAUS	: causatif	PSF	: passif
cl.	: classe	<i>ps.</i>	: <i>partial series</i>
CONT	: contactif	PV	: préfixe verbal
COM	: comitatif	RAP	: passé rapproché
CON	: connectif	REC	: passé récent
CS.	: <i>Comparative Series</i>	S	: semi-voyelle
DEM	: démonstratif	SG	: singulier
ELO	: morphème d'éloignement	SUBST	: substitutif
FV	: finale verbale	TAM	: temps, aspect et/ou mode
H	: ton haut ou morphotonème haut	V	: voyelle
		vs.	: opposé à

Phonétique et phonologie

2.1 Voyelles

2.1.1 Inventaire des voyelles

Comme ailleurs en zone C, le parler des Loelé atteste un système vocalique à 7 voyelles oraux : **i e ε a ɔ o u**. A la suite de la contraction ou de la perte d'une consonne en diachronie il est possible de percevoir des voyelles longues : une longueur compensatoire.

- (1) a. **ateétákí** 'ils nous a appelés' **ooliakaka á** 'il a tué'
toomákí 'nous avons tué' **lɔkɔlu** 'ronflement'
ntaa 'chèvre' **'tóo** 'étouffé'

Quelques exemples de quantité vocalique en dehors de ce contexte peuvent cependant aussi être signalés.

- b. **-táano** 'cinq' **-φíta** 'détruire'
n-sóóló 'vérité'

La voyelle **e** alterne parfois avec **i**.

- c. **-kan-el-a** 'croire' **-kas-il-a** 'éternuer'
áóyé ~ áóyí 'il est en train de venir'

Quelques paires minimales sont les suivantes :

- (2) **ɲwé** 'cheveux gris' vs. **ɲwá** 'chien'
-él-a 'annoncer' vs. **-él-a** 'être courroucé'
-kɔt-a 'abattre' vs. **-kot-a** 'se poser sur'
-ók-a 'nager' vs. **-ók-a** 'percevoir'
-kɔt-a 'abattre' vs. **-kot-a** 'être perché'
-áɲ-a 'avoir peur' vs. **-óng-a** 'chasser'
bocó 'nuit' vs. **bɔcá** 'tête'
-ól-a 'devenir dur' vs. **-él-a** 'être courroucé'
ɲkésá 'matin' vs. **ɲkásá** 'feuilles'
'bɔɲó 'genou' vs. **'báɲá** 'Pierre'
ɲóká 'nager' vs. **ɲóká** 'percevoir'

2.1.2 Distribution des voyelles

Les possibilités de combinaisons au sein d'un même thème sont résumées en Tableau 1. L'étroitesse du corpus fait cependant que nous n'ayons pas de certitude sur certaines possibilités de combinaisons. Il se révèle toutefois clairement que ce sont les suites de voyelles identiques qui sont abondantes dans le système.

Tab.1 : *Distribution des voyelles*

V ₁ \V ₂	i	e	ɛ	a	ɔ	o	u
i	+	?	+	+	+	+	+
e	+	+	-	+	-	+	+
ɛ	?	?	+	?	+	-	?
a	+	+	+	+	+	+	+
ɔ	?	?	+	?	+	-	?
o	+	?	-	+	-	+	?
u	-	?	?	+	+	?	+

Voyelle antérieure du premier degré i

Suite i – i :

(3)	w-řβ-i	‘voleur’	lo-sili	‘pou’
	i-cící	‘petitesse’	bo-ŋkicí	‘avarice’
	milí	‘douceur’		

Suite i – e:

(4)	isé	‘père’	w-řse	‘chambre’
-----	------------	--------	--------------	-----------

Suite i – a:

(5)	n-cína	‘base’	w-řná	‘jour’
	l-řna	‘nom’	l-řm-a	‘avarice’
	be-lija	‘fumée’	ba-řta	‘graisse’
	bo-kil-a	‘chasse’	ba-kilá	‘sang’

Suite i – o:

(6)	w-řso	‘chambre’	l-řno	‘dent’
	ŋ-kím-o	‘cri’	ba+l-iko	‘dessus’
	bo-lio	‘racine’	l-řso	‘œil’

η-κίηό	‘cou’	bo-lito	‘charge’
---------------	-------	----------------	----------

Voyelle antérieure du second degré e

Suite e – i: uniquement dans les thèmes dérivés ?

(7) m-εη-i	‘chasseur’	bo-κεη-i	‘potier’
-------------------	------------	-----------------	----------

Suite e – e:

(8) e-βελé	‘multitude’	'céké	‘corne’
e-βενé	‘fer’	bo-témé	‘bouture’
bo-κελέ	‘œuf’		

Suite e – o: uniquement dans les thèmes dérivés ?

(9) 'δελ-o	‘pleurs’	bo-lem-o	‘travail’
-------------------	----------	-----------------	-----------

Suite e – a:

(10) w-ěka	‘os’	ηéma	‘singe’
i-yéma	‘menu’		

Voyelle antérieure du troisième degré ε

Suite ε – i:

(11) -témí	‘nouveau’	bo-κεν-i	‘voyageur’
-nei	‘quatre’	i-sei	‘pitié’
w-ěl-i	‘lune’		

Suite ε – ε:

(12) bo-nélé	‘homme blanc’	m-pémé	‘blanc’
'bélé	‘sein’	-néne	‘grand, gros’
ηελέ	‘aval’		

Suite ε – a:

(13) η-késá	‘matin’	m-pekwá	‘raphia’
--------------------	---------	----------------	----------

Suite ε – ɔ: dans les mots d’emprunts ?

(14) jélɔ	‘sable’	lélɔ	‘aujourd’hui’
------------------	---------	-------------	---------------

Voyelle centrale **a**

Suite **a – i:**

(15)	-sali	‘petit’	ŋ-káŋi	‘maladie’
	w-ǎlí	‘épouse’	lo-ási	‘éclat de palme’

Suite **a – e:**

(16)	-tálé	‘haut’	m-paté	‘mouton’
	mpáme	‘male’	'bóké	‘paquet’
	e-βale	‘fleuve’	i-yale	‘foie’
	w-ǎné	‘soleil’	ŋ-káké	‘foudre’

Suite **a – a:**

(17)	bo-mpapa	‘hôte’	ŋana¹	‘hutte’
	n-taa	‘chèvre’	i-βáŋá	‘pierre’
	i-kála	‘charbon’	ɲama	‘bête’
	'cála	‘champ’	ba-βáŋá	‘pierres’
	lo-kásá	‘feuille’	ba-ncana	‘bière’
	ŋkána	‘sœur’	ŋkaká	‘grand-père’
	mpaka	‘vieillard’	ŋana²	‘campement’
	b-ǎna	‘enfants’		

Suite **a – o:**

(18)	jáno	‘marché’	-táano	‘cinq’
	lo-mpángo	‘clôture’	bo-sáŋo	‘hauteur’
	náko	‘maison’	m-pató	‘paquet’
	-sáto	‘trois’	ɲaŋó	‘mère’

Suite **a – u:** un seul substantif dans les notes.

(19)	'ncáŋú	‘maïs’		
------	---------------	--------	--	--

Voyelle postérieure du troisième degré **ɔ**

Suite **ɔ – i:**

(20)	bɔ-lóci	‘bien’	b-ǎci	‘étoile’
	bɔ-kɔc-i	‘coupeur’	bɔ-tɔl-i	‘porteur’

η-κῶι ‘léopard’

Suite **ῶ – ε**: un seul substantif dans les notes.

(21) **ηῶμε** ‘vache’

Suite **ῶ – α**:

(22) **β-ῶνα/β-ἄνα** ‘enfant(s)’ **ἰ-κῶλα** ‘griffe’
τ-ῶλ-ἄ ‘rire’

Suite **ῶ – ῶ**:

(23) **ἠ-κῶνω** ‘banane’ **ἠ-ῶῆ** ‘genou’
η-κῶκῶ ‘poule’ **ἠ-κῶ** ‘natte’
βῶ-μῶνω ‘ paresse’ **ν-ῶῶ** ‘vérité’
ἰ-ῶ ‘riz’ **ἰ-ῶ** ‘bras’

Suite **ῶ – υ**: un seul substantif dans les notes.

(24) **ῶκυ** ‘éléphant’

Voyelle postérieure du second degré **ο**

Suite **ο – ι**:

(25) **ἰ-ῶι ~ ἰ-ῶι** ‘affaire’ **βο-κονί** ‘montagne’
βο-τοῆ-ι ‘bâtitteur’ **ἰ-ῶμί** ‘hache’
ἠ-ῶι ‘oreille’ **βο-ῆκονι** ‘chef’
η-κῶνι ‘bois à chauffer’

Suite **ο – ε**:

(26) **φολέ** ‘cour’ **ἠ-ῶκέ** ‘paquet’
ν-κοέ ‘cheveux’ **μ-ποκέ** ‘pot’

Suite **ο – α**:

(27) **ῶλα** ‘rouge’ **ε-ῶῆ-α** ‘raison’
βο-κονα ‘forêt’ **μόκα** ‘chemin’
τ-ῶμα ‘aliments’

Suite **o – o:**

(28)	bo-óló	‘force’	b-όφο	‘semence’
	bo-lóko	‘cœur’	bo-όλο	‘nez’
	bo-mόγο	‘marché’	bo-sόγο	‘arbre’
	bo-tómóló	‘frère aîné’	bo-lóko	‘cœur’
	l-όγο	‘houe’	bo-mpoφό	‘peur’
	bo-mpomπο	‘vent’	lo-φoso	‘peau, écorce’
	lo-kolo	‘jambe’	b-osó	‘face’

Voyelle postérieure du premier degré **u**

Suite **u – i:** dans les substantifs dérivés ?

(29)	bo-lúk-i	‘pagayeur’	bo-túl-i	‘forgeron’
	e-(m)úk-i	‘rond’		

Suite **u – e:** un seul substantif dans les notes.

(30)	nduté	‘nuage’
------	--------------	---------

Suite **u – a:**

(31)	i-cúmá	‘maison’	ηύβα	‘arachide’
	ba-ηυπά	‘feuilles de manioc’	e-cum-a	‘guerre’
	múla	‘pluie’	bi-úka	‘paniers’
	-kumá	‘tout’	músa	‘derrière’

Suite **u – u:**

(32)	m-pulú	‘oiseau’	βο-lumu	‘bouche’
	‘ηkunú	‘ventre’	y-úlu	‘tortue’

2.2 Consonnes

2.2.1 Inventaire des consonnes

Les consonnes perçues en loelé sont reprises en Tableau 2

Tab.2 : Consonnes loelé

w	l	y		
m	n	ɲ	ŋ	[ɲ]
[ɓ]	[d]			
(p)	t	[c]	k	[kp]
		(j)		
β				
φ	s			
[mb]	[nd]	[nj]		
mp	nt		ŋk	
	(ns)	nc		

Observations en rapports avec le Tableau 2 des consonnes :

1° Les consonnes mises entre parenthèses sont rares, marginales :

- (33) **-pém-a** ‘respirer’ **pətəpətə** ‘boue’
nsé ‘poisson’ **nsólóló** ‘vérité, justesse’

Consonne palatale **j** n’a été notée que comme préfixe nominal de classe 5 avant deux thèmes commençant par une voyelle : **j-áno** ‘marché’ et **j-ébo** ‘sable’. Mais il se pourrait qu’il s’agisse des emprunts faits à la langue commerciale dans laquelle cette représentation du préfixe **li-** avant thème à initiale vocalique n’est plus de mise (Motingea 2006a: 59).

2° Les consonnes **c**, **ŋ** sont allophones de **t** et **m** respectivement avant voyelles fermées et avant la semi-voyelle **w** ; tandis que **kp** est allophone de la séquence **kw**. Notons **c** est cependant aussi la réalisation de **s** après de même que le coup de glotte, préfixe de classe 5 et 8. Les consonnes implosives **ɓ** et **d** sont aussi les réalisations de **β** et **l** après ce préfixe.

- (34) a. **-cíka** ‘laisser’ **bólóci** ‘bien’
boŋkicí ‘avarice’ **bǒci** ‘étoile’
icúamá ‘maison’ **bókoci** ‘coupeur’
‘cála/basála ‘champ(s)’ **‘céké/bacéké** ‘corne(s)’
‘bélé/baβéle ‘sein(s)’ **‘d’elo** ‘pleurs’
b. **ŋwé** ‘cheveux gris’ **ŋwá** ‘mourir’

mpuŋwá ‘voler’	iŋwâŋwá ‘petit chien’
c. bokwá ~ bokpá	‘sel’

La sonante orale palatale **y** est parfois nasalisée :

d. boɸaya ~ boɸaŋa ~ bompɸa	‘hôte’
-suya ~ -suŋa	‘remercier’

3° Les prénasalisées sonores **mb nd nj** n’existent pas dans le système, mais elles sont issues soit du phénomène d’épenthétisation soit d’assimilation nasale partielle qui agissent de manière sporadique et que nous étudions dans les détails au troisième chapitre (3.2).

e. ndáyá (< ntáyá)	‘il n’est pas venu’
njó mí i (< ncómí i)	‘j’ai acheté’
lomboɸo (< lompoɸo)	‘vent’

4° Comme en parlars ekonda (Bakamba 1997: 410, Motingea 2006b: 397), l’occlusive bilabiale **b** n’est perçue que dans les préfixes.

Quelques paires minimales :

(35) líma	‘avarice’	vs.	lína	‘nom’
-úŋa	‘casser’	vs.	-úŋa	‘ignorer’
-sana	‘jouer’	vs.	-saŋa	‘dire’
-kisa	‘s’asseoir’	vs.	-kita	‘tomber’
-tɔka	‘se mouiller’	vs.	-kɔta	‘abattre’
wǎle	‘peine’	vs.	wǎné	‘soleil’
ncé ~ njé	‘bas’	vs.	nsé	‘poisson’
-lá	‘manger’	vs.	-yá	‘venir’
-éla	‘annoncer’	vs.	-éta	‘appeler’
bosó	‘face’	vs.	bocó	‘nuit’

2.3.2 Distribution des consonnes

Nous examinons ici l’aptitude de chaque phonème inventorié à figurer comme première ou seconde consonne de thème. Les exemples marqués (a) correspondent à leur position en C₁ et (b) à leur position en C₂.

Sonante orale labiale **w** :

- (36) a. **-w[H]-a** ‘mourir’ **-wót-a** ‘engendrer’
 b. **-úw-ol-a** ‘interroger’ **-éw-a ~ -éy-a** ‘savoir’

Sonante orale alvéolaire **l** :

- (37) a. **be-liŋa** ‘fumée’ **-lík-a** ‘lancer’
 bɔ-lóci ‘bien’ **bo-lumu** ‘bouche’
 bo-lem-o ‘travail’ **bo-lóko** ‘cœur’
 i-ló ‘sommeil’ **-laŋ-a** ‘aimer’
 b. **lɔ-kóla** ‘griffe’ **lo-sili** ‘pou’
 ŋóla ‘rouge’ **m-pulú** ‘oiseau’
 w-ǎle ‘peine’ **ŋelé** ‘aval’
 b-oóló ‘dureté’ **lo-kolo** ‘jambe’
 e-βale ‘fleuve’ **‘bélé** ‘sein’

Sonante orale palatale **y** :

- (38) a. **i-yale** ‘foie’ **-yal-a** ‘être’
 i-yéma ‘quelque chose’ **i-yómí** ‘hache’
 -yá ‘venir’
 b. **-suy-a ~ suŋ-a** ‘remercier’

La semi-consonne **y** doit être considérée dans certains cas comme une simple glide.

- c. **i-yóí ~ li-óyi** ‘affaire’

Nasale labiale **m** :

- (39) a. **-mín-a** ‘danser’ **-min-a** ‘boire’
 -mǔ ‘un’
 b. **i-yómí** ‘hache’ **bo-lumu** ‘bouche’
 mpáme ‘mâle’ **-em-a** ‘façonner’
 t-óma ‘nourriture’ **-pém-a** ‘respirer’
 bo-lem-o ‘travail’ **bo-φómá** ‘chasse’

Nasale alvéolaire **n** :

- (40) a. **-néne** ‘gros, grand’ **-nei** ‘quatre’
 -ní ‘ce... là’ **-né** ‘ce... ci’

b.	e-βené	‘fer’	n-cína	‘base’
	b-óna	‘enfant’	lo-kóni	‘bûche’
	-táano	‘cinq’	-san-a	‘jouer’
	-tén-a	‘trancher’	w-ǎné	‘soleil’
	w-ĩná	‘jour’	l-ĩno	‘dent’
	η-kána	‘sœur’	-néne	‘gros, grand’

Nasale palatale **ɲ** :

(41) a.	ɲańó	‘mère’		
b.	bo-ɲaɲa	‘homme, mâle’	bo-mpɔɲo	‘paresse’
	ba-ɲúńá	‘feuilles de manioc’	bo-mpaɲa	‘hôte’
	-úɲa	‘casser’		

Nasale vélaire **ŋ** :

(42) a.	ba-ɲúńá	‘feuilles de manioc’	bo-ɲaɲa	‘homme, mâle’
	-ńá	‘combien ?’	bo-ńóle	‘calebasse’
b.	bo-sńńó	‘arbre’	-tńń-a	‘tresser’
	ɸalńńa	‘argent’	‘ńńá	‘pierre’
	bo-mńńo	‘marché’	meńńi	‘chasseur’
	ba-βeńńé	‘patate’	ba-ncanńa	‘bière’

Occlusive labiale sonore **β** : attestée clairement en C₁.

(43) a.	ba-βeńńé	‘patate’	bo-βé	‘mal’
	e-βelé	‘multitude’	e-βale	‘fleuve’
	-βét-a	‘frapper’	-βek-el-a	‘apporter’
	ba-βata	‘canards’	e-βené	‘fer’
	-βút-o-a	‘retourner’		
b.	-yíβ-a	‘voler’		

Hulstaert (1970: 4) dans son esquisse du parler des Nkengó décrit cette fricative comme un **v** bilabial : elle devrait donc être notée **v**. Il y signale en outre que cette consonne n’est pas caduque, comme en lonkundó. Nous constatons que le parler des Loelé étant en contact avec le lonkundó présente une situation intermédiaire.

Nkéngó

Loelé

c.	ntava	‘chèvre’	ntaa
	etóvo	‘éttoffe’	'tóo
	-vét-am-a	‘se coucher’	-ét-am-a
	-vál-a	‘briller’	-ál-a
	-vom-a	‘tuer’	-om-a
	-váj-a	‘avoir peur’	-áj-a
	-vót-a	‘engendrer’	-wót-a ~ -ót-a

Occlusive alvéolaire sourde **t, c/ i** et **u** :

(44) a.	i-cúmá	‘maison’	i-cíci	‘petitesse’
	be-tókó	‘cendres’	bo-təl-i	‘porteur’
	bo-túl-i	‘forgeron’	bo-té	‘médicament’
b.	bo-lóci	‘bien’	m-pató	‘colis’
	ba-íta	‘graisse’	bo-lito	‘charge’

Occlusive vélaire sourde **k** :

(45) a.	lo-kóni	‘bûche’	bo-kelé	‘œuf’
	lo-kóla	‘griffe’	-kúmb-a	‘tonner’
	lo-kolo	‘jambe’	-kis-a	‘s’asseoir’
	-ken-a	‘marcher’	lo-kásá	‘feuille’
b.	m-poké	‘pot’	ɲəku	‘éléphant’
	bo-lúk-i	‘payeur’	m-páko	‘miel’

Fricative labiale sourde **ɸ** :

(46) a.	lo-ɸoso	‘peau, écorce’	-ɸuɸ-a	‘souffler’
	ɸolé	‘cour’	-ɸén-a	‘traverser’
	-ɸé	‘deux’	-ɸíit-a	‘détruire’
	-ɸet-a	‘brûler’		
b.	ɲ-koɸo	‘boîte’	-kaɸ-el-a	‘partager’
	-téɸ-el-a	‘parler’		

Fricative alvéolaire sourde **s** :

(47) a.	-sali	‘petit’	-sək-a	‘rire’
	bo-sónó	‘arbre’	-suy-a	‘remercier’

	-síl-a	‘finir’		
b.	l-šsɔ	‘riz’	músa	‘derrière’
	lo-φoso	‘peau, écorce’	isé	‘père’
	lo-kásá	‘feuille’	b-ăsi	‘eau’

Prénasalisées sourdes **mp nt nc ŋk** :

(48) a.	bo-mpɔŋɔ	‘paresse’	bo-nto	‘être humain’
	lo-mpompo	‘vent’	bo-mpoφó	‘peur’
	ba-ncanɔ	‘bière’	bo-ŋkicí	‘avarice’
	bo-ŋkoni	‘chef’	Ø-ŋkána	‘sœur’
b.	lo-mpompo ~ lo-mpoφo		‘vent’	

Sauf **-nto**, les autres thèmes ont été diachroniquement affectés d’une nasale épenthétique : **lo-mpompo** ~ **lo-mpoφo** < ***-poop-** CS.1489, **lo-mpáŋo** < ***lo-pángɔ** ‘cave’ CS.1445, **bo-ŋkoni** < **mo-kondi**, **ba-ncanɔ** < **ma-sanɔ** (lingála).

2.3 Semi-voyelles

Le parler des Loelé n’atteste clairement qu’une semi-voyelle, **w**.

(49)	bo-kwá	‘sel’	ŋwá	‘chien’
	ŋwé	‘cheveux gris’	ncwě ~ ncoé	‘cheveux’
	mpɛkwá	‘raphia’		

La semi-voyelle palatale n’a été perçue que dans le mot **mpyó** ‘froid’ qui d’ailleurs alterne avec **mpíó** (HB).

2.4 Tons

Ainsi qu’on a déjà pu le constater, le loelé atteste un système tonal à deux tons simples (bas et haut) et deux tons doubles (montant et descendant).

(50) a.	-mǎ	‘un’	wě	‘toi’
---------	------------	------	-----------	-------

inânako ‘petite maison’ **ncwě** ‘cheveux’

Notons que les tons triples sont perceptibles, quoique rarement :

b. **w’ǣní** (< wé o-én-í) ‘toi, tu as vu’

Valeur des tons: les tons ont une valeur lexicale et grammaticale.

- (51) a. **boóló** ‘force, dureté’ vs. **boólo** ‘nez’
-éma ‘se tenir debout’ vs. **-ema** ‘façonner’
-mína ‘danser’ vs. **-mina** ‘boire’
ísó ‘nous’ vs. **isǒ** ‘manioc’
-kúma ‘tonner’ vs. **-kuma** ‘souffler’
- b. **ńkana**la ‘je pense’ vs. **ńkané**lá ‘penser’
lólota ‘vous courez’ vs. **lolotá** ‘courez !’

2.5 Syllabes

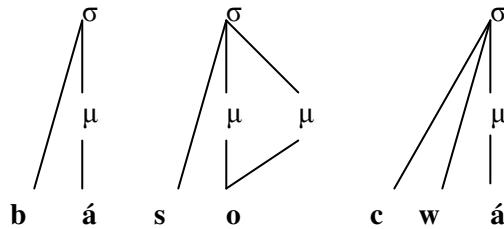
La syllabe loelé est en général ouverte, c’est-à-dire qu’elle se termine normalement par une voyelle. Les types syllabiques sont donc théoriquement les suivants : V(V), CV(V), $\widehat{N}CV(V)$; auxquels il faut ajouter les sous-types CSV(V), $\widehat{N}CSV(V)$.

- (52) a. **ba.í.ta** ‘huile’ **í-nε-i** ‘quatre’
bi.ú.ka ‘paniers’ **mpa.ka** ‘vieillard’
mpu.lú ‘oiseau’ **bo-ŋko.ni** ‘chef’
oo.ma.ka á ‘il a tué’ **a.teé.tá.kí** ‘ils nous a appelés’
- b. **ŋwá** ‘chien’ **ŋwé** ‘cheveux gris’
mpε.kwá ‘raphia’ **bo.kwá** ‘sel’
mpyó ‘froid’ **bá.cwá** ‘ils vont’

Ces possibilités de syllabation peuvent être résumées à partir de l’exemple (53). La figure présentée ci-dessus nous est inspirée des ouvrages de Kenstowicz (1994: 296) et Roberts-Kohno (2005: 83).

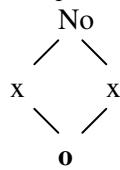
- (53) [**básoocwá**] ‘ils sont allés’

Fig.1 : Types syllabiques



Quant à la configuration phonologique adoptée pour **oo**, consistant à considérer les voyelles longues comme segments uniques associés à deux positions successives dans une syllabe à noyau "branchant", c'est-à-dire une syllabe dont le constituant "noyau" (No) englobe deux positions squelettales ; elle permet de concilier l'idée qu'une longue vaut deux brèves avec la nécessité de ne pas assimiler purement et simplement les longues à des séquences de deux brèves (Creissels 1994: 37).

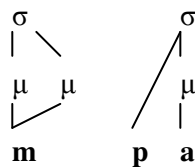
Fig.2 : Noyau syllabique à deux positions squelettales



Nous devons cependant encore mentionner le cas de la nasale syllabique et celui de la consonne occlusive glottale.

- (54) a. **ń.cɛk.a** 'je ris' **ń.nel-a** 'je pleure'
ń.nɔt.a 'je rêve' **ń.píi.mé.á** 'je n'ai pas agréé'
ń.té.lí 'je suis assis' **ń-pa** 'je ne suis pas'

Fig.3 : La nasale syllabique



L'analyse de la nasale syllabique ci-dessus soulève le problème des consonnes prénasalisées (2.3.2) que Creissels (1994: 47) a encore posé dans son ouvrage : " Les attaques syllabiques de type NC posent un problème général dans la mesure où elles violent le principe selon lequel, dans une attaque syllabique complexe, le premier segment ne doit pas être plus sonore que le deuxième. Par ailleurs en domaine négro-africain, les attaques syllabiques NC sont attestées dans de nombreuses langues ignorant tout autre attaque syllabique complexe... " En réalité, donc n'eût été le besoin d'économie on devrait distinguer les deux types de NC soit en marquant partout le ton sur la nasale syllabique soit en indiquant par $\bar{N}C$ toute consonne prénasalisée.

b.	bompóφó	'peur'	bantó	'personnes'
	ηkésá	'matin'	boηkoni	'chef'

Quant à l'occlusive glottale, nous devons rappeler qu'il s'agit en fait d'une consonne spectre produit de la séquence °i+C.

c.	' fbó.ké	'paquet'	' de.lo	'pleurs'
	' cé.ké	'corne'	' tó.o	'étoffes'

Notons que Cole (1967: 12-13) et Labaere (1994: 19) traitent ce dernier cas qui est surtout en rapport avec le préfixe **i-** dans leurs monographies consacrées au luganda et à l'otetela respectivement comme relevant des consonnes longues ou géminées.

d.	fbóké	dfelo	ccéké	ttóo
----	--------------	--------------	--------------	-------------

Creissels (1994: 32) a reconnu que ces consonnes " longues " ou " fortes " qu'attestent certaines négro-africaines en position initiale, comme dans notre cas, et en position finale posent de difficiles problèmes d'interprétation. Le phénomène est distinct de la gémination où de telles réalisations consonantiques apparaissent exclusivement en position interne entre deux voyelles.

3 Morphologie 3.1 Morphonèmes vocaliques

Nous abordons ici successivement les phénomènes ci-après : l'élision, la contraction, la dévocalisation, l'harmonie et la caducité de la voyelle *i*.

Elision vocalique. Ce phénomène qui consiste en la chute d'une voyelle finale d'un mot devant la voyelle initiale du mot suivant est très fréquent.

(55) betémé b'âsǎ (< bá basǎ)	'boutures de maniocs'
ísé n'ísó (< isé na ísó)	'notre père'
íjǎ'ákumá (< íjǎ bákumá)	'vous tous'
ǎn'ǎlêkê (< ǎné ǎlêkê), nâ ?	'celui qui a mangé, c'est qui ?'
tóm'ǎcwá (< tóma ocwá)	'nous allons'
bás'ókála (< bása ókála)	'ils ont coupé, débroussaillé'
báǎ'ebele (< báǎ ebele)	'ils ne sont pas nombreux'
n'ícúmá (< ná icúmá)	'à la maison'
n'òkona (< ná bokona)	'en forêt'
tós'éta (< tó-sa ét-a)	'nous avons appelé'

Contraction vocalique. Deux voire trois voyelles en contact peuvent être représentées par une seule, la seconde.

(56) íko êma wé lǎne ?	'qu'es-tu en train de fabriquer/façonner ?'
e-íko é-em-a wé lǎne	7-DEM 7-façonner-FV toi quoi
w'ǎní (< wé o-én-í) bonto	'toi, tu as vu quelqu'un'
wǎná bós'ila (< bó-sa íla)	'le soleil s'est couché'
ǎkákí (< a-ók-ak~-í)	'il a perçu'
ǎlákí (< a-úl-ak~-í)	'il a crié'
bǎla (< bá-úl-a)	'ils crient'
ǎma (< á-ǎm-a)	'elle balaie'
wéka (< bo-éka)	'os'
tǎnaka (< to-én-ak~-a) á	'nous avons vu'

Dévocalisation. Les voyelles *o*, *e* et *i* peuvent perdre leur statut de voyelles et devenir semi-voyelles au contact d'autres voyelles.

- (57) a. **bɔtɔci wa** (< o~a) **esóŋó** ‘coupeur d’arbre’
wěńí (< o-én-í) ‘tu as vu’
 b. **yǎŋala** (< e-áj-al-a) ‘chaleur’
má y’ŋnélé (< í~a bɔnélé) ‘les noix de palme du blanc’
cála y’êkokó (< í~a bekokó) ‘champ de cannes à sucre’

Dans ce contexte on note aussi plutôt des cas de formation des glides.

- c. **nák’ey’énéne** (< e enéne) ‘une grande maison’
ɲɔwɛní (< n-o-én-í) ‘je t’ai vu’
tawětáki
 to-a-ét-ak~-í
 1PL-2-appeler-PF-FV

Harmonie. L’assimilation vocalique est à la fois progressive et régressive.

L’assimilation vocalique progressive affecte la voyelle **a o** et **e** des extensions qui passe au 3^{ème} degré lorsque la voyelle radicale est une voyelle de 3^{ème} degré.

- (58) a. **ńkɔlɔma** (< ń-kɔl-am~-a) ‘je ronfle’
lɔkɔlu (< lo-kɔl-ol-u) ‘le ronflement’
tɔtɔlákí (< to-tɔt-ól-ak~-í) ‘nous avons transporté’
ńím’đtéma (< ńi-ma ó-tél-am~-a) ‘je me lève’
bɔkɛséli (< bo-kɛs-él-i) ‘tristesse’
ŋkɔkɔ ákɛkɛla (< á-kék-el~-a) ‘la poule caquette’
amɛkélákí (< a-m-βɛk-el~-ak~-í) ‘il a apporté’

L’assimilation progressive atteint cependant aussi la désinence **-a** des nominaux dérivés et la finale verbale **-e**.

- b. **ńótɔ** (< n-lót-á) ‘rêve’
ńím’đcwá ‘t’đlé (< i-tá ó-lé-á) ‘je vais aller manger’
ńcílɛkê (< nti-lé-ak~-á i) ‘je n’ai pas mangé’
ɲɔwěné (< ń-o-én-é) ‘que je le voie’

L'assimilation vocalique régressive affecte, quant à elle, les voyelles de 2^{ème} degré e et o qui passent au 3^{ème} degré lorsque la voyelle radicale est une voyelle de 3^{ème} degré.

- (59) **lɔkɛná** (< lo-kɛn-á) 'allez !'
mpáme emǎ (< e-mǎ) 'un mâle'
ɔkɔsula (< ó-kɔs-ul~-a) 'tu tousses'
bɛkɛni (< be-kɛn-i) 'voyageur'
bɔkɔci (< bo-kɔt-i) 'coupeur'
win'ɔné < wo-íná bo-né) 'ce jour, aujourd'hui'

Il existe un autre type d'harmonie : celle que Carrington (1977: 68) a découverte dans les langues de la Lomamé et qui consiste en ce qu'une voyelle **a** entraîne souvent l'ouverture d'une voyelle **e** en **ɛ** et **o** en **ɔ**.

- (60) **bɔcá** (< bo-cá) 'tête'
mɛmá (< m-ém-á) 'position levée'
wané ~ wané 'soleil'

Il existerait aussi des cas de rejet des suites constituées de voyelles de 1^{er} degré et celles de 2^{ème} degré et d'arrondissement.

- (61) **ɲ'óφá cú** (< t[H]-ú-é) 'si tu ne vas pas'
íko (< e-íko < ífko) 'ce ... en question'
bũla (< bá-úl-a) **ɲkímo** 'ils poussent des cris'
ũláki < a-úl-ak~-í) 'il a crié'
ɔma < á-ɔm-a) 'elle balaie'
bɔka (< bá-ók-a) 'ils perçoivent, sentent'
ooliáki (< a-o-li-ak~-í) 'il l'a frappé'

Caducité de la voyelle i. La voyelle antérieure fermée **i** tombe souvent avant **n**.

- (62) a. **isé 'n'ísó** (< iná ísó) 'notre père'
'tóo 'n'ɲpó s'ɔkɔta 'vos habits sont mouillés'
'ɲkɔnɔ 'né φ'ɔnéɛ 'cette banane n'est pas grosse'
'ní iyalí ɔnéɛ 'celle-ci est grosse'
'cáa yalí bɔnéɛ 'le champ est grand'

Cependant aussi :

b. ḡóḡo in'íwá	'leurs houes'
isǎ iné	'ce manioc'
n'îcúmá	'dans la maison'
náko ínei	'quatre maisons'

3.2 Morphonèmes consonantiques

Il va s'agir ici de l'épenthétisation, de l'aphérèse, de la représentation du préfixe nasal et de l'assimilation nasale partielle.

Epenthétisation. La nasalité – ainsi qu'on a déjà pu s'en rendre compte – est un des principaux traits phonétiques des parlers mbóle. Aussi, se constate-t-il une nette tendance à adoucir les obstruantes sourdes à l'aide d'une nasale.

(63) °i-sáḡú > ccáḡú > ' ncáḡú	'maïs'
°i-tína > ccína > ' ncína	'motif'
°i-kəḡə > kkəḡə > ' ḡkəḡə	'banane'
°i-kunú > kkunú > ' ḡkunú	'ventre'
wánte = wáte (nkundó)	'c'est en effet, notamment'
ba-ncəḡə = basəḡə	'bière'
bompəḡə = boḡəḡə	'hôte'
ntáyá = táyá	'il n'est pas venu'
-mína = -bína	'danser'

Aphérèse de b et l. Comme on l'a déjà constaté, a consonne **b** des préfixes de classes 1, 3, 4 et 6 est sujette à caducité. Ce phénomène s'observe aussi avec la consonne latérale.

(64) a. íḡ'ákumá (< íḡó bákumá)	'vous tous'
ḡkəḡə y'ənéne (< yá bənéne)	'une grosse banane'
mpəkḡá eyal'əβé (< eyalí boβé)	'le raphia est mauvais'
ncína y'əsóḡó (< yá bosóḡó)	'bas/au dessous de l'arbre'
má y'ənélé (< yá bənélé)	'les noix de palme du blanc'
'cála y'əkəkó (< yá bekókó)	'champ de cannes à sucre'
n'əḡjé (< ná banjé) bá mpoké	'au dessous du pot'

Cependant :

b. bǎna bá ampáme (< bampáme)	‘les jeunes gens’
bampáme bátáano	‘cinq mâles’
bǎsi bayalí cǎ	‘l’eau est chaude’
bokwá bóm’osíla	‘le sel est fini’
bǎna báósaná	‘les enfants sont en train de jouer’

Quant à la caducité de la consonne latérale, nous devons dire qu’elle est très sporadique.

(65) n’ê wé (< ná éle wé)	‘envers toi’
atémaka á	‘il était debout’
a-tél-am~-ak~-a	á
1-être.debout-STAT-FV	IMPERF

Représentation de la nasale préfixe. La nasale préfixe de classe 9 et préfixe sujet et objet de la 1^{ère} pers. sing. est homorganique, c’est-à-dire qu’elle se réalise **m** avant consonne labiale, **n** avant consonne alvéolaire et **ŋ** avant consonne vélaire.

(66) a. °N-poké	>	mpoké	‘pot’
°N-patá	>	mpatá	‘mouton’
°N-φá éy-e	>	níp’èye	‘je ne sais pas’
°N-bá	>	má (< *mbá)	‘noix de palme’
°N-taa	>	ntaa	‘chèvre’
°N-tél-í	>	ntélí	‘je suis levé’
°N-kis-á	>	ŋkísá	‘s’asseoir’
°N-káké	>	ŋkáké	‘foudre’
°N-kas-il-a	>	ŋkasíla	‘j’éternue’
°N-góla	>	ŋóla (< *ŋgóla)	‘rouge’
°N-wá	>	ŋwá	‘mourir’
°N-sé	>	ncé	‘poisson’
°ló-N-sál-is~-á	>	lónkálsá	‘aidez-moi !’

Avant voyelle le morphème °N- est représenté **ŋ-**.

b. ŋéní (< n-én-í)	‘j’ai vu’
ŋóka (< n-ók-a)	‘je perçois’

ŋíla (< ní-íl-a)	‘je place, mets’
jíená (< ní-én-á)	‘voir’
ɲóyí (< n-ó-y[H]-é)	‘je viens’
ɲétákí (< n-ét-ak~-í)	‘j’ai appelé’

Suite °N-y aboutit aussi à **ɲ**.

(67) ɲá (< n-y[H]-á)	‘venir’
-----------------------------	---------

La suite °t-i > **ci**.

(68) a. akocí (< a-kot-í)	‘il est perché’
bokɔci (< bo-kɔt-i)	‘coupeur’

La consonne occlusive palatale **c** résulte aussi de la suite °tVV, c’est-à-dire d’un contexte entravé.

b. múcá (< m-βút-ó-á)	‘retour’
-cwá (< -t[H]-u~-á)	‘s’en aller’
cǎ (< to-oá)	‘feu’
-éc-a (< -ét-e-a) ~ -ét-am-a	‘se coucher, dormir’

On peut encore signaler diachroniquement les cas sous (68c) :

c. bo-có < * -tíko	‘nuit’
bɔ-cá < * -tóe	‘tête’

Suite °N-l. Cette suite est représentée **nd**.

(69) ńe (< ńde < ní-lá ^l -e)	‘que je mange’
ńela (< ńdela < ní-lél-a)	‘je pleure’
ńóta (< ńdóta < ní-lót-a)	‘je rêve’
áneka (< ándeka < á-n-lek-a)	‘il me dépasse’
ánaŋa (< ánaŋga < á-n-laŋ-a)	‘il m’aime’
ńámá (< ńdámá < n-lám-á)	‘cuisiner’

Les suites °N-φ et N-β ~ w. Elles sont respectivement représentées **mp** et **m** (< ***mb**).

(70) mpuŋwá (< m-φum-o~-á < m-φumb-o~-á)	‘voler’
---	---------

βάφα míne	‘ils ne dansent pas
mpá tócu (<m-φά t[H]-u~-é)	‘je n’irai pas’
múca (< m-βút-ó-á)	‘retour’
ηwá (< m-w[H]-a < m-b[H]-a)	‘mourir’

άμεκélékí	‘il m’a apporté’
ά-m-βεk-el~-ak~-í	
1-1SG-aporter-APPL-PF-FV	

La suite °N-s. > nc.

(71) lo-swě	‘cheveu’	ncwě	PL
-sóma	‘acheter’	ńcómákí	‘j’ai acheté’
-sěka	‘rire’	ńceka	‘je ris’
-sálisa	‘aider’	ó-n-cálísá	‘aide-moi !’

Suite °mo-a. > ηw.

(72)	mpuηwá (< m-pum-o~-á)	‘voler’
	ηwá (< m-ó-á < m-βó-á)	‘mourir’
	iηwâηwá (< i-m-óa+m-óá)	‘petit chien’

Assimilation nasale partielle. Après nasale les occlusives sourdes deviennent sonores.

(73) a.	ńjómí i (< n-cómí i)	‘j’ai acheté’
	ńdáyá (< n-tá-yá)	‘il n’est pas venu’
	ńdoη’ocwá (< nta-ηa ocwá)	‘je n’irai pas’
	ńduté = lituté	‘nuage’ (Hulstaert 1957: 1193)
	n’ânjé = n’âncé = lá bansé	‘au-dessous de’
	ńdokita	‘je tombe’
	ń-to-kit-a	
	1SG-TAM-tomber-FV	
	ńdɔlěna	‘je vous ai vus’

ń-to-lo-én-a
1SG-TAM-2PL-voir-FV

Cependant:

b. **ńtosóma** ‘j’ ai acheté’
ń-to-sóm-a
1SG-TAM-acheter-FV

La représentation des complexes à nasale sourds par des sonores est plus régulière chez les voisins Etété, comme chez les locuteurs de zones D (Kaji 1985: 497, Kaji 1992, Motingea 1996: 97-98) et E (Rosenthal 1988: 252, Roberts-Kohno 2005: 102).

(74) **ńkɔlɔma** (< ń-ko-lɔma) ‘je te demande’
ńeni (< n-ken-i) ‘voyageur’
ńb’oéwe (< ń-ɸa o-éw-é) ‘je ne le sais pas’
ńania (< ń-kania) ‘je pense’
ńdáám’oyak’ané ‘je n’ ai pas été ici’
ńdááwú (< n-tá-w-á i) ‘je ne suis pas encore mort’

Etété		Nkundó et apparentés
lomboɸo	‘vent’	lompoɸo
mbáme	‘mâle, garçon’	mpáme
mbío	‘froid’	mpío
ndava	‘chèvre’	ntaa
ndaɲé	‘lit’	ntangé
bondo	‘homme’	bonto
ndónó	‘avant, devant’	ntóndó
ńjína	‘motif’	ncína
ńéma	‘singe’	nkéma
ńésá	‘matin’	nkésá
ńóci	‘chien’	nkósi
ńeé	‘aval’	ngélé
boɲoni	‘chef’	bokonji
ńókó	‘poule’	nkókó
ńóko	‘grand-père’	nkóko
ńána	‘sœur’	nkána

ηómé	‘épervier’	nkómbé
ηúko	‘conseil secret’	nkúko

Il faut noter, enfin, que la règle d’assimilation nasale partielle est assez répandue en bantou. Elle est attestée en bantou du Cameroun, dans les langues des Grands Lacs, chez les minorités de la Cuvette centrale, voire au sud-ouest.

Ewondo A72a (Angenot 1971)

(75) a.	ka:η	‘remercier’	η-ga:η	‘remerciement’
	tôη	‘raconter’	n-dôη	‘récit’
	suli	‘finir’	zuli (< n-suli)	‘fin’

Mbesa C51 (De Boeck 1951: 142)

b.	á-ka-lámba	‘il cuisine’	n-gá-lámba	‘je cuisine’
	ó-te-téna	‘tu ne coupes pas’	n-de-téna	‘je ne coupe pas’

Bokala-Ndolo C36g (Bonzoi 1999: 26-27)

c.	basíndómélá	‘on a envoyé à moi’
	ba-sí-n-tóm-el~-á	
	2-TAM-1SG-envoyer-APPL-FV	
	yak’ondéé (< ó-n-té-é)	‘viens m’enseigner !’
	oíta bó kondandá (< ko-n-tand-á)	‘peux m’insulter’
	kε kónzómbélé (< kó-n-sómb-el~-é)	‘va acheter pour moi’
	n’inguta (< na i-n-kút-a) botôto !	‘ne me bats pas !’
	ngeli (< n-kɛl-i)	‘ruisseaux’

Kamba E55 (Roberts-Kohn 2005: 102)

d.	ngúúngá ndúúńé (< °N-túúńé)	‘red cave’
	ngókó sy-áákwa nzé.ɔ (< °N-séCɔ)	‘my good chickens’
	ñoomba ngité (< °N-kité)	‘thatched house’

Mbundu H12a (Rosenthal 1988: 256)

e.	°N-tum-a > numa (< n-dum-a)	‘I send’
	°N-kwat-a > ηwata	‘I take’

Hunde D51 (Kaji 1992)

- f. **lu-tákala** 11 / **n-dákala** 10 'aubergine de petit fruit'
lu-kǎnga 11 / **n-gǎnga** 10 'côté'
tu-tǎ-li / **n-dǎ-li** 'nous ne sommes pas' /
'je ne suis pas'

Binja sud D26 (Motingea 1996: 76)

- g. **lo-kási** 9 / **n-gási** 10 'feuille(s)'
ko-kónd-a 15 'aimer'
ó-to-n-gónd-a 'il m'aime'

En loelé la nasalité a encore, en diachronie, affecté dans quelques mots la consonne fricative sonore **β** et la latérale **l** qui se sont harmonisées avec la nasale.

- (76) **-min-a** < ***-mil-a** CS.1306 'boire, avaler'
-mín-a < ***-bín-a** CS.147 'danser'

Et sans doute par analogie :

- b. **lómí** < **lóbí** CS.683 'hier'

Nous devons ici reconnaître, en fait, que cette harmonie est très ancienne : ***-mina** CS.1311 et **-mína** *ps.*342 ont été aussi posés en protobantou.

3.3 Morphotonèmes

Les principales règles de représentation de tons que nous étudions ici sont : la contraction, la neutralisation, la projection, le ton bas pausal, la faille tonale, l'élévation tonale, abaissement, l'harmonie et le contraste.

Contraction. Deux morphotonèmes en contact fusionnent généralement en un seul. Les différentes possibilités sont les suivantes : °B-B > B, °B-H > M, °H-H > H, °H-B > D.

- (77) a. **nák'enámí** (< náko e-námí) 'ma maison'
tólá (< to-ɔl-á) 'rires'
l'elito (< la belito) 'avec des charges'

míb'oéwe (< mí-φα o-éw- ^x e)	'je ne le sais pas'
b. betémé b'âsǎ	'les boutures de manioc'
be-témé bé basǎ	
4-bouture 4:CON boutures.de.manioc	
n'ê wé (< ná ée wé)	'envers toi'
bakɔci b'êsóŋó (< bá besóŋó)	'les coupeurs d'arbres'
nák'en'ôŋkoni (< náko ená boŋkoni)	'la maison du chef'
n'ôkona (< na bokona)	'en forêt'
'táo 's'ǎtɔka (< i-sá o-tɔk-a)	'les habits sont mouillés'
n'âliko (< ná baliko)	'au-dessus'
n'ôsó w'âbá (< ná bosó wá aβá)	'en face du/devant le palmier'
c. bás'ooma (< bá-sa o-om-a)	'ils ont tué'
ŋkém'eβelé (< ŋkéma eβelé)	'beaucoup de singes'
n'elito (< na belito) ben'iwá	'avec leurs charges'
d. wǎná (< wo-íná)	'jour'
ŋǎwǎna (ń-o-én-a)	'je t'ai vu'
wǎse (< wo-íse)	'chambre'
ŋǎtáki (< ñ-ét-ak~-í)	'j'ai appelé'
atǎnáki (< a-to-én-ak~-í)	'ils nous avons vus'
ǔláki (< a-úl-ak~-í)	'il a poussé un cri'

Neutralisation. Le ton bas du préfixe nominal se trouve souvent neutralisé par le ton haut de la voyelle initiale de thème.

(78) lwáŋo (< lo-áŋ-o)	'course'
bóna (< bo-ána)	'enfant'

Projection. Il arrive aussi assez souvent que le ton haut de la syllabe finale d'un mot se projette sur la première syllabe du mot suivant. Aussi, Hulstaert (1961: 144-145, Hulstaert 1999: 82) parle-t-il d'enjambement.

(79) n'étóko (< ná etóko)	'à la source'
ŋaŋ'énáwé (<ŋaŋó e-náwé)	'ta mère'
loyal'éβelé (< loyalí eβelé)	'vous êtes nombreux'
nama eyal'énéne ? (< eyalí enéne)	'la viande est-elle grosse ?'

Rétraction. En cas de caducité du préfixe *i-* et son remplacement par l'occlusive glottale, son ton bas est retenu par la dernière syllabe du mot précédent.

- (80) a. **mm'ocwâ 'tólé** 'je vais aller manger'
 m-ma ó-cwá i-tá ó-lé
 1SG-AUX 15-aller 5-AUX 15-manger
nâ 'cála (< ná i-sála) 'au champ'

Le phénomène a été aussi mentionné par Cole (1967: 13-14) en luganda. En position médiane, C₁ dans un complexe CC est dépourvu de statut de syllabe, et elle apparaît avec le noyau syllabique précédent, mais elle conserve sa capacité tonale. Elle se combine alors avec V, CV ou NCV précédent pour former une syllabe longue de type VC, CVC ou NCVC, accommodant deux tonèmes.

- b. **ğ.gí.gí** 'miroir' - sans voyelle initiale
ŋ.ŋó.má 'tambour' - sans voyelle initiale
ğ.gá.là ! 'ferme !' - impératif
đ.đú.kà ! 'cours !' - impératif
ñ.dí.gá 'mouton' - sans voyelle initiale
m-bá.lá 'je compte' - sans voyelle initiale
- èg.gí.gí** 'miroir' - avec voyelle initiale
nàg.gí.gí 'avec un miroir' - préfixe / **nà-** / sans voyelle initiale
nêg.gí.gí 'avec un miroir' - préfixe / **ń-** / avec voyelle initiale
èŋ.ŋó.má 'tambour' - avec voyelle initiale
kùg.gá.lá 'fermer' - infinitif
kúd.dù.kà 'courir' - infinitif
è.ndí.gá 'mouton'
nà.ndí.gá 'et un mouton'
nê.ndí.gá 'et un mouton'
kú.mbà.lá 'me compter'

Une trace de cette règle de retraction serait peut-être en !otswá ce que Hulstaert (1948: 24) signale au sujet du préfixe *e-* qui prend le ton descendant après élision d'une voyelle haute, tandis que le lonkundó garde seulement le ton haut.

Ton bas pausal. Sporadiquement, un ton haut de la dernière syllabe de mot peut se réaliser bas en fin d'énoncé.

- (81) **ayalí n'ícúma** (< ná icúma[↓]) 'elle est dans la maison'
níb'oéwe (< ní-φa o-éw-é[↓]) 'je ne (le) sais pas'
n'âncína y'ôsóño (< í~-a bosóño[↓]) 'au dessous de l'arbre'
n'ôñoóle (< ná boñoólé[↓]) 'dans laalebasse'
mpé áónéte (< áónéte[↓]) 'et il m'a appelé'
bayalí bampəŋə móño (< móño[↓]) 'ils sont très paresseux'
áyáaka ǎ la ŋkésa (< la ŋkésá[↓]) 'il est venu le matin'

Faible tonale ou down step. Dans une suite °HHB, le second haut se réalise comme tombant.

- (82) **bampaka y'ámato** 'les vieilles femmes'
ba-mpaka bá bámato
2-vieux 2:CON femmes
bátàétámé 'ils ne dorment'
bá-ta-ét-am~-é
2-NEG-se.coucher-STAT-FV
wáné wíla (< wó-íl-a) 'le soleil se couche'
ŋíla (< ní-íl-a) 'je place, mets'
bùla (< bá-úl-a) 'ils crient'
ǎma (< á-óm-a) 'elle balaie'
bǒka (< bá-ók-a) 'ils perçoivent, sentent'

Elevation tonale ou raising tone. Dans une suite °HHBH ou °BHHH, le B se réalise comme plus ou moins montant.

- (83) a. **báósáná** (< bá-ó-saná) 'ils sont en train de jouer'
ncílèkê 'je n'ai pas mangé'
nci-lé-ak~-á+i
1SG:NEG-manger-PF-FV+RAP

Inexpliqué pour °HH :

b. **ílá bokwá !** ‘mets du sel !’

Il y a lieu de suspecter ici l’existence d’un élément vocalique de discours **i** avant le verbe à l’impératif à partir de l’exemple (83c). La forme correcte serait donc **ílá**. Nous avons d’ailleurs aussi **ětá** ‘appelle !’.

c. ‘**ďená ~ lená** ‘regarde !’

Notons que Hulstaert (1970: 44, 52) note ces tons comme simplement montant ou descendant.

d. **ámōtswá ětóko** (< etóko) ‘il alla à la source’

ákya eně wálí (< ené wálí) ‘il dit à la femme’

e. **bámōfwa enē nkōné** (< ené ŋkōné) ‘ils arrivèrent auprès du crocodile

ónsíma enē nkōi ‘tu m’as trahi au léopard’

Abaissement tonal. Ce phénomène est caractéristique à l’optatif : les radicaux hauts y deviennent bas.

(84) **tóma né** (< n-lé[↓]-e) ‘de la nourriture que je mange’

áye (< á-y[H][↓]-e) ‘qu’il vienne’

Harmonie tonale. Les extensions du radical verbal et la pré-finale **-ak-** de même que le morphème **-a** du connectif n’ont pas de ton propre. Ils adoptent respectivement le ton de la finale verbale et du préfixe pronominal.

(85) a. **atémaka** (< a-tél-am~-ak~-a) **á** ‘il était debout’ (aujourd’hui)

atémakí (< a-tél-am~-ak~-í) ‘il était debout’ (hier)

ŋkitákí (< n-kit-ak~-í) ‘je suis tombé’

ás’onámata ‘il m’a mordu’

á-sa o-n-lám-at~-a

1-PARF 15-1SG-mordre-CONT-FV

b. **bonto oya kbé ~ kpé** 1 ‘un homme blanc’

eβelé ya (< i~-a) **mpulú** 7 ‘multitude de poisson’

icúmá yá (í~-a) **boŋkoni** 5 ‘la maison du chef’

baási bá (< bá~-a) **aŋújá** 6 ‘eau de feuilles de manioc’

isǎ yá (< í~-a) **ŋaŋó** 19 ‘le manioc de la mère’

βοκῶσι w'ετάμά 'coupeur d'arbres'
 bo-kῶt-i o~a betámá
 1-couper-FV 1-CON arbres

Contraste tonal. Comme en Ionkundó (De Rop 1958: 79), la finale **-e** du présent négatif est en contraste tonal avec le morphotème lexical du radical.

- (86) a. **άφα λαη-έ eméela** 'il ne veut pas me le dire'
βάφα mín-e w'ín'óné 'ils ne dansent pas aujourd'hui'
m'ób'oéwe (< m'ó-φα o-éw-^xe) 'je ne le sais pas'

4 Morphologie

4.1 Système de classes et d'accord

Nous reprenons sous Tableau 3 tous les affixes de classes et d'accord en loelé : préfixes nominaux (PN), préfixes pronominaux (PP), préfixes verbaux (PV) et préfixes objets (PO).

Tab.3: *Affixes de classes loelé*

Classe	PN	PP	PV	PO
1	bo-	o-	a-	-o-
2	ba-	=	=	=
3	bo-	=	=	=
4	be-	=	=	=
5	i-, '-, li-			
6	ba-	=	=	=
7	e-	=	=	=
8	bi-	=	=	=
8x	li-, '-	=	=	=
9	N-	e-	=	=
9a	Ø-	e-	=	=
10	N-	i-	=	=
10a	Ø-	i-	=	=
11	lo-	=	=	=
13	to-	=	=	=
15	o-	?	-?	?
19	i-	=	=	=

Observations:

1° Les préfixes nominaux ont une tonalité basse, les préfixes pronominaux ont une tonalité haute sauf en classes 1, 7 et 9, tandis que celle des préfixes verbaux dépend d'une forme verbale à une autre.

- (87) **bonto o-ya kbé** 'un homme blanc'
e-belé ya (< e~a) **mpulú** 'multitude de/beaucoup d'oiseaux'
meŋi ε-mǎ 'un chasseur'

2° Accord indéterminé avec le préfixe **e-** (cl.7 ?) :

- (88) **íko êma wé líne ?** 'qu'es-tu en train de fabriquer/façonner ?'
e-íko é-em-a wé líne
7-DEM 7-façonner-FV toi quoi
é-tóŋ-á wé líne ? 'qu'es-tu en train de tresser?'

3° Accord logique : quelle que soit la classe du substantif sujet, l'accord verbal peut être effectué dans les classes 1 et 2 si ce substantif est affecté du trait sémantique [+animé].

- (89) '**ďămpóŋó bácwá** 'les jeunes gens vont'
i-lămpóŋó bá-cwá
8-jeune.homme 2-aller:PRES

ŋoku bás'oyá nâ 'cála 'les éléphants sont venus au champ'
ŋoku bá-sa o-yá ná i-sála
10:éléphants 2-PARF 15-venir à 5-champ

ntaa á-s'olota 'la chèvre s'est enfuie'
ŋwá a-s'onámata 'le chien m'a mordu'
ŋwá a-kutolaka á 'le chien aboyait'
ŋkókó á-ót-a bekelé 'la poule pond des œufs'
ŋaŋó-mpáme e-námí á-yákí 'mon oncle était venu'

4° Des cas d'addition de préfixe de classe 2 aux substantifs entiers ont pu également être notés :

- (90) **ba+l-ikó** 'les dessus' **ba+n-cé ~ ba+n-jé** 'les dessous'

4.2 Classification nominale

Selon l'opposition de singulier à pluriel les substantifs peuvent être groupés en plusieurs genres.

Genre bo- / ba- : cl.1/2		Humains	
(91) a.	bo-nto 'être humain'	bo-túl-i	'forgeron'
	bo-mpapa 'hôte'	bo-ŋkoni	'chef'
	bɔ-tɔl-i 'porteur'	bo-keŋ-i	'potier'
	bo-tómóló 'frère aîné'	bo-lúk-i	'payeur'
	bɔ-kɛn-i 'voyageur'	bɔ-kɔc-i	'coupeur'
	bo-tóŋ-i 'bâtitseur'		
b.	b-óna 'enfant'	w-ib-i	'voleur'
	w-álí 'épouse'	w-ǎkúné	'frère cadet'
Genre bo- / be- : cl.3/4		Divers	
(92) a.	bo-lumu 'bouche'	bo-lio	'racine'
	bo-sóŋó 'arbre'	bo-kele	'œuf'
	bo-lóko 'cœur'	bo-kwá	'sel'
	bo-có 'nuit'	bɔ-cá	'tête'
	bɔ-nélé 'homme blanc'	bo-koní	'montagne'
	bo-kona 'forêt'	bo-té	'médicament'
	bo-móŋo 'marché'	bo-témé	'bouture'
	bo-lem-o 'travail'	bo-sál-á	'travail'
	bo-só 'face'	be-li-ak-a	'coups'
	bo-ŋóle 'alebasse'		
b.	b-ǎci 'étoile'	b-ǎfo	'sémence'
	w-ěl-i 'lune'	bo-ólo	'nez'
	w-ise 'chambre'	w-ǎné	'soleils'
	w-íná 'jour'		
Genre li- ~ i- ~ '- / ba- : cl.5/6		Divers	
(93) a.	'béle / ba-βéle		'sein(s)'

	'céké / ba-séké		'corne(s)'	
	'bá / ba-βá		'palmier(s)'	
	'təkó / ba-təkó		'natte(s)'	
	'ηkunú / ba-ηkunú		'ventre(s)'	
	'ncáηú / ba-sáηú		'maïs'	
	'bóké	'paquet'	'bóηó	'genou'
	'báηá	'pierre'	'-nduté	'nuage'
	'cála	'champ'	'tói	'oreille'
	'ηana	'hutte'	'ηkɔɔ	'banane'
	ba-ηύηά	'feuilles de manioc'		
b.	i-kála	'charbon'	i-yale	'foie'
	i-yómí	'hache'		
	i-cúmá	'maison'		
c.	l-ino	'dent'	l-ina	'nom'
	l-im-a	'avarice'	l-iso	'œil'
	li-óyi	'affaire'		

Genre e- / bi- ~ li- ~ '- : cl.7/8

(94) a.	e-βelé	'multitude'	e-βendé	'fer'
	e-tók-o	'source'	e-βale	'fleuve'
	e-lóη-a	'raison'	bi-úka	'paniers'
b.	'dɛlo	'pleurs'	'tóo	'étoffes'
	'dǎmpóηó	'jeunes gens'		
c.	y-ōma	'quelque chose'		

Genre N- / N- : cl.9/10

(95)	ηόμε	'vache'	ηana	'campement'
	ηύβα	'arachide'	ηaku	'éléphant'
	ηama	'bête, viande'	η-kókó	'poule'
	η-káηi	'maladie'	η-káké	'foudre'
	η-kíηó	'cou'	η-kím-o	'cri'
	η-κοφο	'boîte'	η-wá	'chien'
	η-wé	'cheveux gris'	móka	'chemin'

m-patá	‘mouton’	m-pató	‘colis’
m-poké	‘pot’	m-pulú	‘oiseau’
múla	‘pluie’	n-cína	‘base’
n-sé ~ n-cé	‘poisson’	n-taa	‘chèvre’

Genre Ø- / **ba-** : cl.9a/2
humains et le mot pour ‘qui ?’

Termes de parenté, quelques

(96) a. naḡó	‘mère’	meḡgi	‘chasseur’
naḡó-mpáme	‘oncle’	ḡkaká	‘grand-père’
ḡkána	‘sœur’	nâ ?	‘qui ?’
mpaka / ba-mpaka			‘vieillard(s)’
mpáme / ba-mpáme			‘mâle(s)’

La présence de la nasale initiale à l’initiale de tous ces substantifs indique qu’il s’agit d’un genre suspect. Ces derniers seraient peut-être bien à ranger en classe 1 avec préfixe N-, à côté de **bo-** comme en dialectes swahili et bóa (Motingea 2005: 133), par exemple. L’accord pronominal actuel en classe 9 ne serait ainsi que le produit de l’analogie avec les substantifs de cette dernière classe. Ce qui ressort clairement avec le dérivé **mbeḡi**.

b. meḡi emǎ	‘un chasseur’
m-beḡ-i	e-mǎ
1-chasser-FV	9-un

Genre Ø- / Ø- : cl.9a/10a

Emprunts (?)

(97) folé	‘cour’	faláḡa	‘argent’
potóptó	‘boue’	jélo	‘sable’
jáno	‘marché’		

Genre **lo-** / N- : cl.11/10

Singulatifs en classe 11

(98) a. lo-ḡkóni	‘bûche’	lo-kásá	‘feuille’
l-óḡo / ḡ-óḡo	‘houe(s)’	lo-kóla	‘griffe’
lo-ḡoso	‘peau, écorce’	lo-mpompo	‘vent’
lo-mpáḡo	‘clôture’	lo-sili / n-cili	‘pou(x)’
lo-swě / n-cwě ~ n-coé			‘cheveu(x)’
b. l-ǎ	‘mot, affaire’	lo-ásí	‘éclat de palme’

lw-áj-o / máŋo (< m-báj-o) 'course(s)'

Genre **lo-** / **be-** : cl.11/4

Membres du corps humains

(99) **lo-kolo / be-kolo** 'jambe(s)'

l-ɔ́ 'bras'

Genre **i-** / **to-** : cl.19/13

(100) **y-óma / t-óma** 'quelque chose/aliments'

isé

'père'

iya

'mère'

4.3 Monoclasses

Monoclasse 6 :

(101) **ba-ncanga**

'bière'

b-ăsi

'eau'

ba-íta

'graisse'

ba-kilá

'sang'

Monoclasse 6 additif :

(102) **ba+l-ikó**

'dessus, haut'

ba+n-cé ~ n-jé

'dessous'

Monoclasse 9 :

(103) **ŋóla**

'rouge'

m-pyó

'froid'

milí

'douceur'

n-sóóló

'vérité, justesse'

m-pémé

'blanc'

ŋelé

'aval'

m-poko

'derrière de maison'

m-pekwá

'raphia'

músa

'derrière'

Monoclasse 3 :

(104) **bo-óló**

'force'

bo-lóci

'bien'

bo-mpɔɔ

'paresse'

bo-sáŋo

'hauteur'

bo-mpofo

'peur'

bo-salaŋano

'allegresse'

bo-ŋkicí

'avarice'

b-osó

'face, devant'

bo-keséli

'tristesse'

Monoclasse 4 :

(105) **be-tókó**

'cendres'

be-liŋa

'fumée'

Monoclasse 11 :

(106) **l-ǒsɔ** ‘riz’ **l-ǒko** ‘terre’

Monoclasses 13 et 19 :

(107) **c-ǎ** ‘feu’ **t-ɔlá** ‘rires’
i-cíci ‘petitesse’ **i-lɔ** ‘sommeil’
i-sɛi ‘tritesse’

4.4 Usage secondaire des classes

Par addition des préfixes de classe 19 : fonction diminutive

(108) **ɲwá** ‘chien’ **ɲwâɲwá** ‘petit chein’
náko ‘maison’ **ɲânako** ‘hutte’
y-ǒma ‘quelque chose’ **i-yéma** ‘menu’

Classe 11 : fonction singulative cfr. Genre **lo-** / **N-**

(109) **n-cwě** ‘cheveux’ **lo-cwě** ‘un cheveu’
ɲ-kóni ‘bois à chauffer’ **lo-kóni** ‘bûche’

4.5 Infinitifs

On peut poser trois types d’infinitifs : **i-** (classe 5), **N-** (classe 9) et **o-** (classe 15). L’infinitif en classe 9 s’obtient en citation et en fonction sujet ou objet. Il est donc en fait un gérondif.

(110) a. **ɲá** ‘venir’ **m-puɲ-w-á** ‘voler’
ɲéná ‘voir’ **námá** ‘cuisiner’
ɲ-kis-á ‘s’asseoir’ **ɲ-kiy-á** ‘tomber’

Le vrai infinitif, celui en classe 15, n’est pourtant obtenu que dans la conjugaison composée tandis que la forme **i-** ne trouve que dans le motionnel avec le **tá-** ‘aller’.

- (111) a. **ás'o-lota** 'elle s'est enfuie' **bá-s'o-φíta** 'ils ont détruit'
basúk'ó-sika 'elles planteront' **asúka ó-yá** 'il viendra'
ndáŋ'čwá 'je n'irai pas'
n-tá-ŋa ó-cwá
1SG-NEG-AUX 15-aller
- b. **bám'ócwá 't'ósosa batókó** 'elles vont aller les nattes'
bá-ma ó-cwá i-tá ó-sosa batókó
2-AUX 15-aller 5-aller 15-laver nattes
mpá t'ócú 't'ówěta 'je n'irai pas l'appeler'
m-φá tá-é ó-t[H]-u~-é i-tá o-wo-éta
1SG-COP:NEG aller-FV 15-aller-INTR-FV 5-aller 15-1-appeler
cwáká 't'ête isé 'nawé 'va appeler ton père !'
tóm'ócwá 't'óétama 'nous allons aller dormir'
mm'ócwá 't'ólé (tóma) 'je vais aller manger'

4.6 Adjectifs

Quelques thèmes adjectifs dans les notes sont :

-néne	'grand'	-tálé	'long, haut'
-tamí	'nouveau'	-óló	'fort'
-sali	'petit, mince'	-bé	'mauvais'

L'accord adjectif est cependant quasi inexistant : il s'agit généralement du recours à la construction connective avec comme forme déterminante un substantif de qualité ou un idéophone. Ce sont aussi ces formes qu'on trouve comme attribut dans les constructions verbo-nominales.

- (112) a. **mpulú ɛa ɲóla** (cl.9) 'un oiseau rouge'
mpulú yá ɲóla (cl.9) PL
bonto oya kbé ~ kpé ~ kwě 'un homme blanc'
'cála 'yalí bɔnéne (cl.6) 'le champ est grandeur/grand'
ɲkɔɔ iyalí ɔnéne (cl.3) 'la banane est grosseur/grosse'
wěka boyalí boóló (cl.3) 'l'os est dureté/dur'
ebené eyalí boóló (cl.3) 'le fer est dur'

mpɛkwá iyal'òbé (cl.3)	'le raphia est mal/mauvais'
bayalí bɔmpɔɔ (cl.3)	'ils sont paresse/paresseux'
bosóǵó boyalí bosáǵo (cl.3)	'l'arbre est hauteur/haut'
bakilá bayalí ǵóla (cl.9)	'le sang est rouge'
ebené eyalí cǎ (cl.13)	'le fer est chaleur/chaud'
ebené éǵa cǎ	'le fer n'est pas chaud'
'cála iyalí icíci (cl.19)	'le champ est petitesse/petit'
ikála iyalí ǵó ~ ǵíi cuu	'le charbon est noir'
lokásá loyalí baási bá aǵúǵá	
'la feuille est eau de feuilles de manioc/verte'	

Il a été tout de même noté des cas d'accord adjectif, parfois précédé d'un accord connectif.

- b. **ǵama eyalí bɔnéne ~ eyal'é-néne ?**
 'la viande est-elle grosse ?'
eǵ'ε-néne tê 'elle n'est pas grosse'
bǎna bá a-sali 'les petits enfants'
nák'ey'ε-néne 'une grande maison'

L'exemple (112c) offre probablement un cas d'hypercorrection :

- c. **náko elek'enámí l'enéne** au lieu de **l'ɔnéne**
 'la maison dépasse la mienne en grandeur'

Enfin, nous avons un cas de juxtaposition de deux substantifs dont le qualifiant est placé en tête du groupe. Ce dernier procédé syntaxique qui est aussi observable en cas de recours à la construction connective sert à marquer l'emphase.

- d. **ekóta líoyi** 'vieillard affaire/une grande affaire'
ebelé ya mpulú yá ǵóla
 'multitude/beaucoup d'oiseaux rouges'

4.7 Déterminants du nom

Les principaux déterminants du nom sont les suivants :

- (i) Démonstratifs
- (ii) Connectifs
- (iii) Possessifs
- (iv) Numéraux
- (v) Interrogatifs
- (vi) Déterminatif 'tout'
- (vii) Relatif

Démonstratifs. Les notes permettent d'établir trois séries de démonstratifs : -**né** 'ce...ci', -**íko** 'ce... en question' et -**ní** 'ce...là'.

- (113) a. **isǎ i-né** 'ce manioc-ci'
bocó bɔ-né 'cette nuit'
wĩn'ǎné 'ce jour, aujourd'hui'
'ɣkɔnɔ 'né 'cette banane-ci'
acíkí a-né 'il est resté ici'
l'oco bɔ-né 'pendant cette nuit'
ɔ-né óyákí lómí na ? 'celui qui est venu hier, c'est qui ?'
- b. **íko êma wé lĩne ?** 'qu'est-ce que tu es en train de fabriquer?'
- e-íko é-em-á wé lĩne
7-DEM 7-façonner-FV toi quoi
má íko 'ces noix de palme'
- c. **'ɣkɔnɔ 'ní** 'cette banane-là'
i-cúmá i-ní 'cette maison-là'

Connectif. On peut poser deux type de connectifs : aliénable (PP-~a) et inaliénable (PP-ná). Pour ce dernier nous n'avons que très peu d'exemples.

- (114) a. **eβelé ya (< i~-a) mpulú** 7 'multitude d'oiseaux'
icúmá yá (í~-a) boŋkoni 5 'la maison du chef'
baási bá (< bá~-a) aŋújá 6 'eau de feuilles de manioc'
músa a (< e~-a) mpoko 9 'derrière de maison'
loφoso lá (< ló~-a) ɣkɔi 11 'peau de léopard'
isǎ yá (< í~-a) ɲaŋó 19 'le manioc de la mère'

	bəkɔci w'etámá (< o~-a betámá)		'coupeur d'arbres'
b.	náko e-ná ηkaká e-námí	9	'la maison de mon grand-père'
	ntaa e-ná bón'á jaṇó	9	'la chèvre du frère'
	náko e-n'òkoni	9	'la maison du chef'

Il y a des cas où en classe 1 le connectif n'est représenté que par la ligature **-a** (partout haute ?).

c.	bón'á jaṇ'éní mí	1	'enfant de ma mère/mon frère'
	bokeli á mpoké	1	'potier/faiseur de pots'

Enfin, nous avons l'exemple (114d) noté uniquement en classe 1 et dans un seul exemple qui fait penser au connectif **-ya** des Tofoké (Motingea 2007).

d.	bonto o-ya kbé ~ kpé	1	'un homme blanc'
----	-----------------------------	---	------------------

Possessif. On peut dire que le possessif n'est en fait que le connectif inaliénable avec comme forme déterminante un substitutif : PP-**ná** + SUBST. Les formes au singulier suggèrent tout de même la présence d'un morphème **-á**. Il s'agit donc de vrais thèmes possessifs : **-ámí**, **-áwé** et **-áné**.

(115)	lĩno 'námí	'ma dent'
	lĩna 'námí	'mon nom'
	lɔ́ lo-námí	'mon bras'
	náko e-námí	'ma maison'
	lɔ́so lo-námí	'mon riz'
	ncoé 'námí	'mes cheveux'
	jaṇ'é-námí	'ma mère'
	ηkaká e-námí	'mon grand-père'
	jaṇó-mpáme e-námí	'mon oncle'
	isé 'nísó	'notre père'
	basála ba-n'ísó	'nos champs'
	nâ 'cála 'ṇ'ísó	'dans notre champ'
	isé 'nawé	'ton père'
	'cála 'awé	'ton champ'
	bekolo be-năwé	'tes pieds'

lǝsɔ lo-nǎwé	‘ton riz’
lǝna 'nǎwé	‘ton nom’
lǝsɔ lo-n'ɨnó	‘votre riz’
'tóo 'n'ɨnó	‘vos habits’
mpekwá i- nǎné	‘son raphia’
nóno i-n'ɨwá	‘leurs houes’
l'elito be-n'ɨwá	‘avec leur charges’

Numéraux. Les notes permettent seulement d'établir que les cinq premiers numéraux reçoivent un accord pronominal.

(116) meɨi ɛ-mǎ	‘un chasseur’
nɔku ɛ-mǎ	‘un éléphant’
ɨkɔkɔ ɛ-mǎ	‘une poule’
ntaa í-φé	‘une chèvre’
balúki bá-φé	‘deux payeurs’
be-li-ak-a bé-φé	‘deux coups’
ɨkɔkɔ í-sáto	‘trois poules’
náko í-nei	‘quatre maisons’
bampáme bá-táano	‘cinq mâles’

Interrogatifs. La plupart des mots interrogatifs s'ont des particules. Le seul thème dans les notes est **-ɨjá** ‘combien’

(117) bayá yi báɨjá ?	‘combien sont-ils venus ?’
ba-yá yi bá-ɨjá	
2-venir RAP 2-combien	

Déterminatif ‘tout’. Son thème est **-kumá**.

(118) ɨn'ákumá (< ɨnó bá-kumá)	‘vous tous’
---------------------------------------	-------------

Relatif. Le relatif est une forme verbale dont l'initiale est un préfixe pronominal. On constate toutefois que le pivot de la relativisation est souvent un démonstratif.

(119) a. ɔ-n'ɔ-lɛkɛ 'ɨkɔnɔ nâ ?	1	‘qui a mangé la banane ?’
ɔ-né ó-yákí lómí na ?	1	‘qui est venu hier ?’

íko (< e-íko) **êmá wé líne ? 7** ‘qu’es-tu en train de fabriquer ?’

Un exemple (119b) n’est pas clair, à moins qu’il s’agisse d’un cas de double objet et/ou d’une erreur de traduction ; le sens étant celui d’un futur proche.

b. **bonto ékóká yi mpató ná ?**

‘à qui as-tu donné le paquet ?’ ou ‘à qui vas-tu donner le paquet ?’

bo-nto (o-)é-kó-ká yi mpató ná
1-homme (1)-9-FUT(?)-donner RAP paquet qui

4.8 Pronoms personnels

Une distinction peut être établie entre pronoms personnels ou substitutifs aux participants et classe 1 et pronoms personnels ou substitutifs aux autres classes. Nous donnons les premiers en Tableau 4.

Tab.4: *Substitutifs aux participants et classe 1*

SG	PL
emí	ísó
wé	íjńó
áné	

(120) měmá l'emí	‘debout à côté de moi’
emí nčĩê	‘moi, je n’ai pas mangé’
ɲaŋó-mpáme e-ná mí	‘mon oncle’
ísé 'n'ísó	‘le père à nous/notre père’
ék'ísó	‘chez nous’
íko étóŋá wé líne ?	‘qu’es-tu en train de fabriquer ?’
ɲíila bolóko nê wé	‘je place le cœur/ai confiance en toi’
'tóo 'n'íjńó	‘vos habits’
íjń'ákumá	‘vous tous’
ék'áne	‘chez lui’

Quoi que nous n’ayons qu’un seul exemple (121) dans les notes, la structure du substitutif aux classes est claire : **í-PP**.

(121) **l'elito en'íwá** ‘avec les charges d’eux/leurs charges eux’

ḡóḡo in'íwá

'les houes d'eux/leurs houes'

4.9 Verbe

Pour ce chapitre le plus complexe nous commençons par l'inventaire des morphèmes verbaux avant d'aborder la conjugaison.

4.9.1 Inventaire des morphèmes verbaux

Les morphèmes verbaux se subdivisent en morphèmes de formation, en morphèmes de substitution et en morphèmes de conjugaison.

4.9.1.1 Morphèmes de formation

Ce sont les radicaux et leurs extensions éventuelles.

Radicaux. Nous établissons une distinction entre les radicaux à initiale consonantique et les radicaux à initiale consonantivocalique.

(122) a. -cík-	'être abandonné, rester'
-kət-	'couper, abattre'
-k[B]-	'donner'
-ka-	'donner'
-kál-	'couper, défricher'
-kém-	'devenir mûr'
-keŋ-	'façonner (poterie)'
-kis-	's'asseoir'
-kis-	's'asseoir'
-kit-	'tomber'
-kot-	'être perché, se poser sur'
-kum-	'souffler'
-kúm-	'tonner'
-kən-	'aller, voyager'
-lóm-	'demander, mendier'
-lót-	'rêver'
-lám-	'cuisiner'
-laŋ-	'aimer, désirer'
-lek-	'(sur-)passer'
-lel-	'pleurer'

-lem-	‘travailler’
-lík-	‘lancer’
-lot-	‘fuir’
-lúk-	‘ramer, pagayer’
-lé-	‘manger’
-lem-	‘devenir mou, s’affaiblir’
-lól-	‘être plein’
-lón-	‘avoir raison’
-min-	‘boire’
-mín-	‘danser’
-pém-	‘respirer’
-sál-	‘travailler’
-san-	‘jouer’
-saŋ-	‘dire, parler’
-sik-	‘planter’
-síl-	‘être fini’
-síl-	‘être fini’
-sos-	‘laver’
-suy- ~ -sup-	‘remercier’
-sæk-	‘rire’
-sóm-	‘acheter’
-sóm-	‘acheter’
-t[H]-	‘aller’
-taŋ-	‘pleuvoir’
-tén-	‘couper, trancher’
-túl-	‘forger’
-tél-	‘être debout’
-tók-	‘puiser’
-tók-	‘puiser’
-tók-	‘moudre’
-tól-	‘porter’
-tək-	‘se mouiller’
-tóŋ-	‘construire, tresser’
-y[H]-	‘venir’
-yal-	‘demeurer, habiter’
-yíβ-	‘voler’
-βeŋ-	‘chasser’

	-βη-	‘chasser’
	-βét-	‘frapper’
	-φέν-	‘traverser’
	-φουφ-	‘souffler’
	-φετ-	‘brûler’
b.	-ak-	‘cracher’
	-άη-	‘craindre’
	-éc-	‘dormir, se coucher’
	-él-	‘dire, annoncer’
	-em-	‘façonner’
	-ét-	‘appeler’
	-έw-	‘savoir’
	-él-¹	‘être courroucé’
	-él-²	‘briller’ (lune)
	-έν-	‘voir’
	-ók-	‘percevoir’
	-ól-	‘devenir dur’
	-ól-	‘sortir, survenir’
	-(w)ót-	‘engendrer’
	-ók-	‘nager’
	-om-	‘tuer’
	-όη-	‘chasser’
	-ύη-	‘se casser’
	-ύη-	‘ignorer’

Extensions et élargissements.

(123) a.	-i- (causatif)	
	-sám-i-	‘juger’
	-ték-y-	‘vendre’
b.	-el- ~ -e- (applicatif)	
	-tóm-el-	‘porter à’
	-kek-el-	‘caqueter’
	-téφ-el-	‘parler’
	-kaφ-el-	‘partager’
	-kan-el-	‘croire, penser’
	-(β)ek-el-	‘apporter’
	-im-e-	‘agréer’

	-éc- (< -ét-e-)	‘se coucher, dormir’
c.	-ol- (séparatif transitif)	
	-kút-ol-	‘aboyer’
	-am-ol-	‘attiser’
d.	-o- ~ -u- (séparatif intransitif)	
	-em-w-	‘se réveiller’
	-puŋ-w-	‘voler’ (oiseau)
	-t[H]-u-	‘s’en aller’
e.	-Vt- (contactif, tentif)	
	-φí-it-	‘détruire’
	-lám-at-	‘mordre’
f.	-al- (extensif)	
	-cík-al-	‘rester’
	-ya-al-	‘être, demeurer’
g.	-an- (intransitif)	
	-sal-aŋ-an-	‘se réjouir’
h.	-am- (passif et statif)	
	-om-am-	‘être tué’
	-yíβ-am-	‘être volé’
	-ét-am-	‘se coucher’
	-té-əm-	‘être debout’
j.	-ak- (intensif)	
	-li-ak-	‘tuer, frapper’
i.	Autres :	
	-kas-il-	‘éternuer’
	-kəs-ul-	‘tousseur’
	-sal-aŋ-an-	‘se réjouir’

Réduplication :

(124) **-kəkət-** ‘mordre’

4.9.1.2 Morphèmes de substitution

Il s’agit des préfixes sujets (préfixes verbaux) et objets. Les formes qu’attestent ces éléments aux classes ont été présentées en Tableau 3. Nous ne donnons donc ici en Tableau 5 que les formes aux participants.

Tab.5 : *Préfixes verbaux et objets aux participants*

	PV	PO
1SG	N-, nci- (NEG)	-N-
1PL	to-	-to-
2SG	o-	-ko-
2PL	lo-	-ko-

- (125) a. **n̄-kan-el-a** 'je crois'
m̄-m'ókisa 'je suis assis'
 m-ma ó-kis-a
 1SG-AUX 15-s'asseoir-FV
n̄w'ětama 'je suis couché'
 m-ma o-ét-am~-a
 1SG-AUX 15-se.coucher-STAT-FV
ncilékê 'je n'ai pas mangé'
 nci-lé-ak~-á+i
 1SG:NEG-manger-PF-FV+RAP
tó-m'imeya 'nous agréons'
tó-kas-il-a 'nous éternuons'
ǰ-kəsul-a 'tu tousses'
ó-ɸa cwáka ! 'ne va pas !'
lo-lot-á ! 'courez !'
lóɸa kɛnaka ! 'n'allez pas !'
- b. **as'onámata** 'il m'a mordu'
 a-sa o-n-lám-at~-a
 1-PARF 15-1SG-mordre-CONT-FV
lónkálisá ! 'aidez-moi !'
 ló-n-sál-is~-á
 2PL-1SG-travailler-CAUS-FV
ánaɸa (< á-n-laɸ-a) 'il m'aime'
áteétaka á 'il nous a appelés'
 á-to-ét-ak~-a á
 1-1PL-appeler-PF-FV IMPERF
m̄m'òkosuya 'je te remercie'

ní-ma	ó-ko-suya	
1SG-AUX	15-2SG-remercier	
ḡkěnáki		‘je t’ai vu’
ní-ko-én-ak~í		
1SG-2SG-PF-FV		
ḡkɔlěna ḡḡ’ákumá		‘je vous ai tous vus’
ní-ko-o-én-a	ḡḡó	bá-kumá
1SG-2PL-PARF-voir-FV	vous	2-tout

4.9.1.2 Morphèmes de conjugaison

Les morphèmes de conjugaison sont : la pré-initiale de négation **ta-**, les formatifs ou marques temporelles **-o-** (parfait 2), **-to-** (parfait 3) et **-tó-** ~ **-ó-** (progressif 1, habituel), la pré-finale **-ak-** (marque de durée) et les finales verbales : **-a** (neutre), **-á** (gérondif et impératif), **-í** (passé et statif) et **-é** (négatif, progressif 1 et optatif avec préfixe objet), **-e** (progressif 2 et optatif sans préfixe objet).

- (126) a. **bonto ntáyá ~ ndáyá** ‘personne n’est venue’
 bo-nto ntá-á-y-á
 1-homme NEG-1-venir-FV
- b. **bána báósáná** ‘les enfants sont en train de jouer’
 ba-ána bá-ó-san-á
 2-enfant 2-PRO-jouer-FV
bato báoyí ‘les gens viennent’
 ba-to bá-ó-y[H]-é
 2-homme 2-PRO-venir-FV
bá-tó-tóḡ-e lopáḡo ‘ils sont en train de construire une clôture’
á-tó-ḡéne eḡale ‘il est en train de traverser le fleuve’
- c. **ní-do-kit-a** ‘j’ai tort/je suis tombé’
mpé á-ó-ḡ-ét-e ‘et il m’a appelé’
tó-ó-cwá-ak-a ‘nous allons habituellement’
- d. **ḡ-kit-ák-í lómí** ‘je suis tombé hier’
tɔ-kɔl-ak-a á ‘nous ronflions’
- e. **nnaḡa** ‘j’aime, désire’
ḡ-kɔt-á ‘couper’
kɛn-á ‘va !’

lo-ken-á	‘allez !’
n-tél-í	‘je suis debout’
băsi ní-min-e	‘de l’eau que je boive’
a-φa laη-é	‘il ne veut pas’
mp’êy-é	‘je ne sais pas’
ηδwěné	‘que je le voie’
n-o-én-é	
1SG-1-voir-FV	

Cependant, ainsi que nous avons déjà pu nous en rendre compte, la conjugaison verbale en lombóle est surtout périphrastique. Cette dernière recourt aussi bien aux auxiliaires qu’aux particules.

Auxiliaires. -**sa** (parfait 1), -**ma** (présent actuel), -**ηa** (futur 1), -**φa** (formes négatives) et -**súka** (futur 2).

- (127) a. **nc’óúηa** ‘j’ ai ignoré/ai tort’
n-sa o-úη-a
1SG-PARF 15-ignorer-FV
- b. **ntaa á-m’ówá** ‘la chèvre est morte’
bá-m’ócwá ‘elles sont allées’
mí-m’ókisa ‘je suis assis’
- c. **bá-súk’ósika** ‘elles planteront’
- d. **ndáη’ócwá** ‘il n’ira pas’
- e. **η’άφά cú** ‘s’il ne va pas’
a-φa laηé ‘il ne veut pas’
mp’ěyé ‘je
N-φa éy-é
1SG-COP:NEG savoir-FV

L’auxiliaire -**sa** qui est attesté ailleurs dans domaine avec le sens de ‘être fini’, ‘déjà’ (Décalonne-Beaufaict 1906: 136, Hulstaert 1984: 101, 121) peut bien être mis en relation avec la racine proto bantou *-**cá** ‘do’ CS.239. Le formatif établi jusqu’ici dans les études consacrées à la zone C comme -**so-** n’est en réalité que ce -**sa** plus le préfixe de l’infinitif de classe 15. Il en est de même du formatif -**tó-** que nous avons posé dans la présente étude pour la seconde forme du progressif où nous avons affaire avec à un auxiliaire de

type **-ta** plus le préfixe **o-**. Hulstaert (1984: 126) a admis que " cet auxiliaire comporte les mêmes nuances que la marque **-to-** : continuatif ou duratif ". Quant à **-ma**, il s'agit de ***-mba ~ *-ba** CS.2 'become, be' suivi du même préfixe **-o**. La description dialectologique qu'en fait Hulstaert (1999: 189) concorde parfaitement avec notre point de vue historique.

La variante *mo* est normale au C [centre], *-mbo-* l'est ailleurs, soit au N, soit au S [...]
Il y a un certain flottement chez les Ekota et les Boyela, ces derniers ayant même *-bo-*.

Particules aspectuelles. De ces éléments qui sont attestés abondamment dans les langues bantoues septentrionales (Gérard 1924: 44-46, Motingea 2005: 86-89), nous n'avons pu noter ici en loelé que les deux ci-après : **á** (continuatif) qu'on pourrait mieux, d'après Hulstaert (1999: 260), traduire par l'imparfait des grammaires françaises et **yi ~ i** (passé proche) qui est variante de **-li** chez les Bɔ́ólí (Hulstaert 1984: 53).

- (128) a. **balúki bayá yi bájá ?** 'combien de payeurs sont venus ?'
to-om-í i joku wín'óné
'nous avons tué un éléphant aujourd'hui'
b. **áyáaka á la ηkésá** 'il est venu le matin'
toomaka á ηkókó léló
'nous avons tué/tuions une poule aujourd'hui'

L'application de la règle de coalescence à la finale **-a** peut suggérer tout de même qu'à l'état actuel de langue ces particules aspectuelles pourraient être davantage abordées comme des enclitiques.

- c. **ɔn'ólêkê** 'celui qui a mangé'
o-né ó-lé-ak~-á+i
1-DEM¹ 1-manger-PF-FV+rRAP

La comparaison avec des langues plus ou moins éloignées permet de mettre **li** en relation avec un morphème de même forme en swahili ayant la nuance du persistif (Schadeberg 1992: 31) et **á** avec **ba** (= **βa** ?) du lebéo qui a le sens de 'encore', une continuation de l'action énoncé par le verbe (Gérard 1924: 45).

4.9.2 Conjugaison

4.9.2.1 Formes indicatives affirmatives

Présent intemporel. Le présent intemporel se compose d'un préfixe verbal haut, de la base verbale et d'une finale **-a**. Structure : H-BV-a.

(129) a.	ń-téφ-el-a	'je parle'
	ń-kas-el-a	'j''éternue'
	ń-kə-lóm-a	'je te demande'
	ń-nót-a (nótó)	'je rêve (le rêve)'
	ɲðka (< ń-ók-a)	'j'entends'
	ń-naŋ-a nsé	'je dérise du poisson'
	ó-laŋ-a ná ?	'qui désires-tu ?'
	ó-laŋ-a line ?	'que désires-tu ?'
	ś-kəs-ul-a	'tu tousses'
	wàka (< ó-ák-a)	'tu craches'
	tó-lot-a lwáŋo	'nos courons vite'
	tó-kas-il-a	'nous éternuons'
	tó-ték-y-a ɲúβa	'nous vendons des arachides'
	tómina bási la bancaŋa	'nous buvons de l'eau et de la bière'
	ánaŋa (< á-n-laŋ-a)	'il m'aime'
	wáli á-lám-a baíta	'la femme prépare de l'huile'
	á-tók-a isǎ	'elle moule le manioc'
	átóka basáŋú	'elle moule du maïs'
	ǎma (< á-óm-a) φolé	'elle balaye la cour'
	á-tók-ol-a bási	'elle puise l'eau'
	ɲkókó a-ót-a bekelé	'la poule pond des œufs'
	ɲkókó á-kék-el-a	'la poule caquette'
	botúli á-túl-a baφaká	'le forgeron forge des couteaux'
	banto bá-mín-a	'les gens dansent'
	bá-sám-i-a akamo	'ils jugent des palabres'
	bðka (< bá-ók-a) bomφoφó	'ils ont peur/sentent la peur'
	bá-áŋ-a	'ils craignent'
	banto bá-sál-a 'cála	'les gens font un champ'

wěli b3-φet-a	‘la lune brille’
lompofo l3-kum-a	‘le vent souffle’
că t3-φet-a	‘le feu brûle’

Les radicaux -C[H] n’ont que leur voyelle.

b. bato bá-yá	‘les gens viennent’
băna bá-lé mpáko	‘les enfants mangent du miel’
băn’ă ηκ3κ3 bá-lé basáηú	‘les poussins mangent du maïs’
t3-lé baβeηé	‘nous mangeons des patates’

Au relatif, la finale -a serait haute :

c. êmá wé līne ?	‘qu’es-tu en train de fabriquer ?’
-------------------------	------------------------------------

Présent accompli. Le présent accompli est rendu par la conjugaison périphrastique à l’aide de l’auxiliaire **-ma**. Structure : H-**ma** + o-BV-**a**. Le préfixe de l’infinitif est parfois haut. Comme il exprime une action qui coïncide avec le moment même de la parole, ce présent revêt dans certains exemples un sens progressif ou celui d’un parfait.

(130) mí-m’đkēna	‘je m’en vais’
mí-m’îm’ané	‘je m’en vais/sors d’ici’
mí-m’îmea	‘je suis d’accord’
mí-m’đcwá ‘t’đlé (t3ma)	‘je vais aller manger (des aliments)’
mí-m’đkisa	‘je suis assis’
mí-m’đtéema	‘je suis levé’
mí-m’đkita	‘je tombe’
mí-ηw-ěma ~ mí-m’oétwa	‘je m’éveille’
mí-ηw’ětama	‘je dors’
ó-m’îmeya ?	‘es-tu d’accord ?’
tó-m’đcwá nê ‘cúma yá boηkoni	‘nous allons à la maison du chef’
tóm’đcwá ek’ísó	‘nous allons chez nous’
tó-m’đcwá ‘t’óétama	‘nous allons aller dormir’
tó-m’îmeya	‘nous sommes d’accord’
á-ηw’êla	‘il est courroucé’

á-m'óoka bəlóci aíkɔwóókɔ	'elle se sent mieux maintenant'
á-m'oika	'elle est guérie'
bá-m'ócwá boφámá	'ils vont à la chasse'
bamato bá-m'žeka ηkóni	'les femmes amènent du bois'
bá-m'žlema	'elles sont fatiguées'
bá-m'ótóma jóno iníwá	'elles portent leurs houes'
bá-m'ócwá 'it'ósosa batókó	'elles vont aller laver les nattes'
bokwá bó-m'osíla	'le sel est fini'
wané bó-m'oála	'le soleil brille'
ntaa á-m'ówá	'la chèvre est morte'
ncájú í-m'ókéma	'le maïs est mûr'
ekóta lióyi ím'oóla	'une grande affaire est arrivée'

Progressif. Le progressif se constitue d'un préfixe verbal haut, du formatif -**ó-**, de la base verbale et d'une finale -**e** à morphotonème haut. Structure : H-**ó-BV-é**.

(131) a. banto báóyí	'les gens viennent'
ba-nto bá-ó-y[H]-é	
2-homme 2-PRO-venir-FV	
j-ó-yí	'je viens'
tó-ó-yí	'nous sommes en train de venir'
a-saŋaka á á-ó-y-é	'il a dit qu'il vient'

Quelques formes ont comme formatif -**tó-** au lieu de -**ó-** :

b. á-tó-φéne eβale	'il est en train de traverser le fleuve'
bá-tó-tóη-e lopáηo	'ils sont en train de construire une clôture'

Enfin, un exemple donne la finale -**á**.

c. bána bá-ó-sán-á	'les enfants sont en train de jouer'
---------------------------	--------------------------------------

Habituel. Le présent habituel est marqué par le formatif -**ó-** et la pré-finale -**ak-**. Structure : H-**ó-BV-ak~+a**.

(132) á-ó-cwá-ak-a ηkélé weyáweyá
--

'il va habituellement à la palmeraie'

tó-ó-cwá-ak-a ná 'cála y'êkokó

'nous allons souvent au champ de cannes à sucre'

Parfait. Le parfait est soumis à la conjugaison composée à l'aide de l'auxiliaire **-sa**. Structure : H-**sa** + o-BV-**a**. Le ton de l'initiale est un peu incertain. Peut-être qu'il s'agit des nuances distinctes. Hulstaert (1999: 204) a fait, en effet, remarquer que cette forme à **-sa** qui exprime l'une ou l'autre sorte de parfait " est associée à des tons différents sur le préfixe et, dans une moindre mesure, sur la désinence ".

(133) a. **ás'óúpa lokolo lonăné** 'il s'est cassé la jambe'

á-sa o-úpa lo-kolo lo-năné
1-PARF 15-se.casser 11-jambe 11-POS:3SG

meŋi as'ooma ŋkɔi 'le chasseur a tué un léopard'

N-βeŋ-i a-sa o-oma ŋkɔi
9-chasser-FV 1-PARF 15-tuer léopard

ás'ooká loɸoso nê boŋkoni

'le chef lui a donné une fourrure'

á-sa o-ká loɸoso nê boŋkoni
1-FARF 15-donner peau LOC chef

boŋkoni ás'oosúpa 'le chef l'a remercié'

bo-ŋkoni á-sa o-súpa
1-chef 1-PARF 15-remercier

banto bás'ókála móka la ŋkésá

'les gens ont coupé une route ce matin'

ba-nto bá-sa o-kála móka la ŋkésá
2-homme 2-PARF 15-défricher chemin COM matin

bás'oocwá ecuma la ŋkésá

'ils sont allés à la guerre ce matin'

ŋó ás'ɔkɔta ŋaŋ'énámí 'le serpent a mordu ma mère'

meŋi emǎ ás'ɔmekela ŋama leló

'un chasseur m'a apporté de la viande aujourd'hui'

meŋi e-mǎ á-sa o-m-βekela ŋama leló
N-βeŋ-i 9-un 1-PARF 15-1SG-apporter:APPL viande aujourd'hui

ŋɔku bas'oya n'ícála 'ŋísó

'les éléphants sont venus dans notre champ'

ɲoku	ba-sa	o-ya	né	i-cála	i-ɲísó	
10:éléphant	2-PARF	15-venir	LOC	5-champ	5-POS:1PL	
bás'ofíta basála banísó						'ils ont détruit nos champs'
wǎné bós'oɸua						'le jour a point'
bós'íla						'il s'est couché'
ntaa ás'olota						'la chèvre s'est enfuie'
'tóo 'nijó 's'òkota						'vos habits sont mouillés'
ás'oamola cǎ n'ânjé bá mpoké						
						'il a fait du feu au-dessous du pot'
á-sa	o-amola	cǎ	né	ba-njé	bá	mpoké
1-PARF	1-attiser	feu	LOC	6-bas	2:CON	pot
ás'owá						'il est mort'
ás'okita la ɲkésá						'il est tombé ce matin'
ás'ouna loási						'il a cassé un éclat de palme'
ás'ocíkala ~ acíkí ané						'il est resté ici'

Deux autres parfaits ont été obtenus dans les notes : le premier avec la le formatif **-to-** et insertion de la consonne latérale avant thème à initiale vocalique comme en lonkundó (Hulstaert 1965: 310) et la finale **-á**, tandis que le second avec le formatif **-ó-** et la finale **-é**.

b.	ń-do-kit-a	'je suis tombé'
	ń-co-úŋ-a	'j'ai tort'
	ń-dɔ-l-ɛn-a íŋ'ákumá	'je vous ai tous vus'
	mpé á-ó-ɲ-ét-é	'et il m'a appelé'

Ainsi que l'indique ce dernier exemple la seconde forme semble avoir la nuance d'un subsécutif.

Passé récent et statif. Ces deux tiroirs sont constitués d'un préfixe verbal bas, de la base verbale et de la finale **-í**. Structure : B-BV-í.

(134)	mpulí ikocí n'òsónó	'les oiseaux sont posés sur un arbres'	
	wǐɸi aɲéní lóló	'le voleur m'a vu aujourd'hui'	
	bo-íɸ-i	a-N-én-í	loló
	1-voler-FV	1-1SG-voir-FV	aujourd'hui
	ɲɔwǎní lóló	'je t'ai vu aujourd'hui'	

N-o-én-í	lóló			
1SG-2SG-voir-FV	aujourd'hui			
w'žní loló bonto nâ ?				
'quelle personne as-tu vue, toi, aujourd'hui ?'				
wé	o-én-í	loló	bonto	nâ
toi	2SG-voir-FV	aujourd'hui	homme	qui
n-tél-í				
'je suis debout'				
n-kis-í				
'je suis assis'				
ɲama eyal'énéne ?				
'la viande est-elle grosse ?'				
acíkí ané ~ ás'ocíkala				
'il est resté ici'				

Passé proche. Le passé proche est constitué d'un préfixe verbal bas, de la base verbale, de la finale -í de même que du morphème de rapprochement **yi ~ i**. Structure : B-BV-í +yi ~ i.

(135) **ɲaŋ'énámí acwá yi bomóŋo la ŋkésá**

'ma mère est allée au marché le matin'

ɲaŋó	e-námí	a-cwá+yi	bomóŋo	la	ŋkésá
9a:mère	9-POS:1SG	1-aller+RAP	marché	COM	matin

ɲjómí (< n-sóm-í) i ~ ní-to-sóma ɲama léló

'j'ai acheté de la viande aujourd'hui'

toomí yi ~ tos'ooma ɲaku wín'žné

'nous avons tué un éléphant aujourd'hui'

á-yá yi ?

'est-il venu ?'

balúki bayá yi báŋá ?

'combien de payeurs sont venus ?'

Passé éloigné perfectif. Le passé éloigné perfectif se compose d'un préfixe verbal bas, de la base verbale, de la pré-finale -ak--, en harmonie tonale avec la finale, et d'une finale -í. Structure : B-BV-ak~-í.

(136) a. **ncómákí ŋóme emǒ kalakala**

'j'achetai une vache autrefois'

n-sóm-ak~-í	ŋóme	e-mǒ	kalakala
1SG-acheter-PF-FV	vache	9-un	autrefois

tosómákí beté

'nous achetâmes des médicaments'

wǎmoto awótákí bóna lómí

'la femme a engendré un enfant hier'

múla étaŋákí lómí

'il pleuvait hier'

wĩβi aɲénákí lómí	‘le voleur m’a vu’
bo-íβ-i a-N-én-ak~-í	lómí
1-voler-FV 1-1SG-voir-PF-FV	hier
ɲkitákí	‘je suis tombé hier’
ɲɔwěnáki	‘je l’ai vu’
N-o-én-ak~-í	
1SG-1-voir-PF-FV	
w’ěnáki bonto nâ ?	‘tu as vu quelle personne ?’
wé o-én-ak~-í bonto nâ	
toi 2SG-voir-PF-FV homme qui	
isé ‘nísó atěnáki lómí	‘notre père nous a vus hier’
i-sé i-nísó a-to-én-ak~-í lómí	
19-père 19-POS:PL 1-1PL-voir-FV hier	
tawětákí (< to-a-ét-ak~-í)	‘nous les avons appelés’
tosálákí bosálá lómí	‘nous travaillâmes hier’
acikálákí ané	‘il était resté ici’
awákí	‘il mourut’
akɔtákí lómí bosóɲó	‘il a coupé un arbre hier’
ayímákí lómí ék’ísó	‘il est venu hier de chez nous’
isé ‘nísó atěnáki	‘notre père nous a vus’
i-sé i-nísó a-to-én-ak~-í	
19-père 19-POS:1PL 1-1PL-voir-PF-FV	
ɲaɲ’énámí òkákí (< a-ók-ak~-í) wále lómí	‘ma mère était malade/sentait de la peine hier’
ũlákí (< a-úl-ak~-í) ɲkímo	‘elle a crié’
ɲkáké eomákí bonto lómí	‘la foudre a tué un homme hier’
ɲaɲómpáme enámí ayákí lómí	‘mon oncle était venu hier’
bána b’âmpáme bacwákí lómí n’étoko	‘les jeunes gens allaient hier à la source’
baomákí lómí bonto	‘on a tué un homme hier’

Il est intéressant de constater que la passivation fait recourt à une construction en séries avec comme verbe auxiliaire **-ma**.

b. **bonto ɔmǎ am’omákí lómí** ‘un homme a été tué hier’

bo-nto o-mđ a-ma a-om-ak~-í lómí
 1-homme 1-un 1-AUX 1-tuer-PF-FV hier

Passé éloigné imperfectif. Le passé éloigné imperfectif se compose aussi d'un préfixe verbal bas, de la base verbale, de la pré-finale **-ak-** en harmonie tonale avec la finale, qui est ici **-á** et, enfin, du morphème de l'imperfectif **a**.
 Structure : B-BV-**ak~-a** + **á**.

(137) a. **bompapa ayáaka á la nkésá** 'un étranger est venu ce matin'

bo-mpapa a-yá-ak~-a á la nkésá
 1-hôte 1-venir-PF-FV IMPERF COM matin

nkisaka á n'âncína y'ôsóǵó

'j'étais assis au-dessous du palmier'

N-kis-ak~-a á né ba-ncína í~á bosóǵó
 1SG-s'asseoir-PF-FV IMPERF LOC 6-bas 10-CON arbre

isé 'nísó atěnaká á leló

'notre père nous a vus aujourd'hui'

i-sé i-nísó a-to-én-ak~-a á leló
 19-père 19-POS:1PL 1-1PL-voir-PV-FV IMPERF aujourd'hui

ntépelaka á la nkésá 'je parlais ce matin'

asaŋaka á ŋámo ? 'qu'a-t-il dit ?'

atěmaká á leló měmá l'emí

'il était debout à côté de moi'

ákelaka á ô la ncína enámí

'il l'a fait seulement à cause de moi'

awâka á 'il était mort'

ǵtěmaká á n'ôsó wâ 'bá

'tu étais debout devant le palmier'

toomaka á nkókó ísáto leló

'nous avons tué trois poules ce matin'

tǵkolaka á lǵkǵlu l'ocó bǵné

'nous ronflions cette nuit'

těnaká (< to-én-ak~-a) á bampáme bátáano

'nous vîmes cinq hommes'

bontómóló asómaka á ŋóme ífé leló

'mon frère aîné a acheté deux vaches aujourd'hui'

ntaa ífé íyíβamaka á la nkésá

'deux chèvres ont été volées ce matin'

baβétaka á benóki la ηkésá	
	‘ils tirèrent aux fusils le matin’
balíkaka á bakɔŋá	‘ils lancèrent des lances’
bakáká banǎwé báyǎka á la mino	
	‘tes pieds étaient sales’
múla ekumaka á leló	‘il tonnait aujourd’hui’
ŋwá akutolaka á leló	‘le chien aboyait aujourd’hui’
ntaa élotaka á la ηkésá	‘la chèvre s’est enfuie ce matin’

Aussi, ce passé alterne-t-il dans les notes avec le présent actuel, le passé récent et le passé éloigné.

b. atétaka á leló ~ atetí	‘il nous a appelés aujourd’hui’
áyâka á ~ ám’oyá ané	‘il était venu ici’
tótólaka á ~ tótólákí basáŋú	‘nous avons transporté du maïs’
asálaka á ~ asálákí	‘il a travaillé’
ooliaka á ~ ooliákí	‘il l’a frappé’
a-o-li-ak~-a	á
1-1-frapper-PF-FV	IMPERF

Futur. Le futur se rend soit par le formatif **-ó-** et la finale **-é**, donc une structure identique au progressif 2, soit par l’auxiliaire **-súka**.

(138) ŋáŋ’énáwé á-ó-yí ~ a-súk’óyá lómí	
	‘ta mère viendra demain’
ba-súk’ósika betémé b’ásǎ lómí	
	‘elles planteront les boutures de manioc demain’
ásanŋaka á a-súk’óya ~ á-ó-y-é	‘il a dit qu’il viendra’

4.9.2.2 Formes indicatives négatives

Présent. Le présent négatif est exprimé par la conjugaison composée à l’aide de la copule négative **-φá**. Le verbe principal est marqué par la finale **-e** en contraste tonal avec le morphotonème lexical du radical. Structure : B-φá + BV-³e.

(139) a. aφá laŋ-é eméela	‘il ne veut pas me le dire’
báφá mín-e wɪn’ôné	‘ils ne dansent pas aujourd’hui’
m-pá t’ócú	‘je ne vais pas aller’

míb'oéwe (< mí-φα ο-έw-^xe) 'je ne le sais pas'

Dans l'exemple (139b) qui semble avoir un sens habituel et relever de la conjugaison composée le recours est fait à **-tá**.

b. **bána b'âsali ba-t'âétámá** 'les petits enfants ne dorment pas'

Parfait. Pour le parfait négatif nous n'avons que ces exemples (140). La différence avec le présent négatif se situe au niveau de la tonalité

(140) **mí-p'îiméá** 'je ne suis pas d'accord'
η'άπά cú 'si tu ne vas pas'

Passé proche. Le seul exemple (141) que nous avons est à la 1^{ère} pers. sing., avec préfixe verbal **ncí-**. Nous ignorons si aux autres personnes le recours est fait à **-ta**.

(141) **emí ncílékê** 'moi, je n'ai pas mangé'
emí nci-lé-ak~-á+i
moi 1SG:NEG-manger-PF-FV+RAP

Passé éloigné. ntá-H-BV-BV-a.

(142) **ntákaφela yóma** 'il ne m'a rien partagé'
ntáyá ncína ná ? 'pourquoi n'est-il pas venu ?'
εξ, ndáyá 'non, il n'est pas venu'

Futur. B-tá-(o)ηa + o-BV-a.

(143) **ndáη'ocwá ~ ndáη'okena** 'il n'ira pas'
nd'oη'ocwá (emí) 'je n'irai pas, (moi)'

4.9.2.3 Formes non indicatives

Il s'agit de l'optatif, du hortatif, de l'impératif, de l'infinitif et du gérondif.

Optatif. L'optatif se compose d'un préfixe verbal haut, de la base verbale à laquelle s'applique le morphème d'abaissement tonal et d'une finale **-e**, qui devient haut si la forme est munie d'un préfixe objet.

(144) a. **cwáká t'óéélé áye** 'va lui dire qu'il vienne !'
Ø-cw-ak~-á i-tá ó-o-él-é á-y[H]^l-e
2SG-aller-PF-FV 5-aller 15-1-appeler-FV 1-venir-FV
t'ósome ! 'va acheter/que tu achètes !'

Ø-tá ó-sóm^l-e
 2SG-aller 2SG-acheter-FV

bāsi mí-min-e ‘de l’eau que je boive’
tóma ní-ne (< ní-lé^l-e) ‘de la nourriture que je mange’

b. **nínaŋa pōwɛné** ‘je veux que je le voie’
 ní-laŋ-a ní-o-én^l-é
 1SG-vouloir-FV 1SG-1-FV

Hortatif. Le hortatif est une forme qui se compose d’un préfixe verbale bas, de la base verbale et d’une finale **-á**, comme à l’impératif. Le préfixe verbal est haut lorsque la forme est munie d’un objet (145b).

(145) a. **lo-lot-á !** ‘courez !’
lo-ken-á ! ‘allez/partez !’
 b. **ó-ŋ-ká tóma !** ‘donne-moi de la nourriture !’
ó-n-cál-ís-á ! ‘aide-moi !’
ló-n-cál-ís-á ! ‘aidez-moi !’

Impératif. L’impératif, en tant que forme dépourvue d’un préfixe verbal, n’est attesté qu’au singulier et encore lorsque la forme n’est pas munie d’un préfixe objet. Dans d’autres contextes, le recours est fait soit au hortatif (145) soit à l’optatif (146b). Il y a encore lieu de rappeler que les radicaux courts s’accompagnent généralement de la pré-finale **-ak-**.

(146) a. **t’osome !** ‘va acheter/que tu achètes !’
 Ø-tá ó-sóm^l-e
 2SG-aller 2SG-acheter-FV
kená ! ‘va, pars !’
y-ák-á ! ‘viens !’
cw-ák-á ! ‘va !’
lotá ! ‘cours !’
sómá iyéma y’ôkwá ‘achète un peu de sel !’
ílá bokwá ná tóma ! ‘mets du sel dans les aliments !’
wé étá ŋaŋ’énáwé ! ‘toi, appelle ta mère !’
 b. **lôwété !** ‘appelez-le/que vous l’appeliez !’
 ló-o-ét-é
 2PL-1-appeler-FV
wôwété ! ‘appelle-le !/que tu l’appelles’

ó-o-ét-é

2SG-1-appeler-FV

w-ô-úw-ól-é

‘demande-lui !/que tu lui demandes’

L’impératif négatif est le hortatif négatif rendu avec l’auxiliaire **-φα**, suivi d’un verbe principal marqué par la pré-finale **-ak-**.

c. **ó-φα cwáaka !**

‘ne va pas !’

ló-φα kenaka !

‘n’allez pas !’

ó-φα áηaka (lomprofó) !

‘ne crains pas (la peur) !’

ló-φα áηaka (lomprofó) !

‘ne crains pas (la peur) !’

Infinitif simple. L’infinitif simple est une forme qui entre en classe 15, **o-**. Mais cet infinitif n’est mieux observé que dans la conjugaison composée.

(147) a. **ás’oúpa lokolo lonăné** ‘il s’est cassé la jambe’

á-sa

o-úpa

lo-kolo

lo-năné

1-PARF

15-se.casser

11-jambe

11-POS:3SG

ás’ooká lofoso n’ê boηkoni

‘le chef lui a donné une fourrure’

á-sa

o-ká

lofoso

nê boηkoni

1-FARF

15-donner

peau

LOC chef

boηkoni ás’oosúpa

‘le chef l’a remercié’

bo-ηkoni

á-sa

o-súpa

1-chef

1-PARF

15-remercier

mím’ǎkena

‘je m’en vais’

mí-ma

ó-ken-a

1SG-AUX

15-s’en.aller

ba-súk’ósika betémé b’ásǎ lómí

‘elles planteront les boutures de manioc demain’

Ainsi qu’on a déjà pu le noter, l’infinitif simple est cependant aussi marqué par le préfixe zéro, cas des formes négatives avec la copule **-φα**. Nous pouvons dire qu’en réalité nous avons affaire à une construction en séries dans laquelle le préfixe verbal est, par économie, omis dans le verbe principal.

b. **lóφα kenaka !**

‘n’allez pas !’

báφα mín-e wǎn’ǎné

‘ils ne dansent pas aujourd’hui’

Infinitif motionnel. Ici il faut distinguer l'itif avec **-tá** et le ventif avec **-yá**. Cet infinitif entre en classe 5 et, sa finale est **-e**, comme à l'optatif et au progressif.

- (148) a. **cwáká 't'óéélé áye** 'va lui dire qu'il vienne !'
 Ø-cw-ák-á i-tá ó-o-él-é á-y[H]¹-e
 2SG-aller-FV 5-aller 15-1-appeler-FV 1-venir-FV
cwáká 't'ête isé 'nawé 'va appeler ton père !'
mím'šcwá 't'ólé tóma 'je vais aller manger (des aliments)'
tóm'šcwá 't'óétama 'nous allons aller dormir'
- b. **yáká 'y'óncálísá !** 'viens m'aider !'
lo-y-ák-á lo-y'ó-n-cál-ís-á ! 'venez nous aider !'

On peut encore dire que le ventif au pluriel ne consiste qu'en une construction en séries.

Gérondif. Le gérondif est une forme nominale du verbe qui entre en classe 9.

- (149) **η-kot-á besónó** 'abattre des arbres'
námá tóma 'préparer la nourriture'
múcá bolá 'retourner au village'
ηkená eyalí boóló 'aller/le départ est dur'
múcá eyalí bólóci 'rentrer/le retour est agréable'

4.9.2.4 Copule

La copule bantoue n'a laissé ici que quelques traces : **-e** (présent) et **-ki** (passé). Le recours est ainsi fait au radical **-yal-**.

- (150) a. **isé 'nawé e ná e ?** 'où est ton père ?'
 i-sé i-nawé a-e ná e
 19-père 19-POS:2SG 1-COP LOC INTER
ék'íné 'chez/là où est chez lui'
ék'ísó 'chez nous'
- b. **nama iyal'éβelé** 'il y a beaucoup d'animaux'
ikála iyalí yóó 'le charbon est noir'
eβené eyalí cǎ 'le fer est chaud'
eyalí nsóóló 'c'est vrai'
bakáká báyáka á la mino 'les pieds étaient sales'

4.10 Mots divers

Il s'agit des prépositions, des conjonctions, des adverbes et des idéophones.

4.10.1 Prépositions

Comitatif : **la**.

- (151) a. **elekí enámí l'énéne** 'ça dépasse le mien en grandeur'
ánekk'emí la faláña 'il me dépasse en argent'
la ñkésá 'au matin'
l'ocó 'pendant la nuit'
l'elito eníwá 'avec leurs charges'
atóñákí ñana la pótópótó
'il a construit une hutte avec de la boue'
akotí bosónó l'iyómé
'il a coupé un arbre avec une hache'

Lieu : **ná** 'dans, à', **éka** 'chez', **nê** 'vers, envers'.

- b. **ná biúka** 'dans des paniers'
ná náko ~ n'ícumá 'dans la maison'
ná mpoko '(au) derrière de maison'
n'ôsó w'â 'bá '(au) devant du palmier'
n'icála 'ñísó 'dans notre champ'
átókola bási n'ôñóle 'elle puise l'eau dans unealebasse'
ayímákí lómí ék'ísó 'il est venu hier de chez nous'
tóm'ôcwá ék'ísó 'nous allons chez nous'
ék'áne 'chez lui'
nê wé 'envers toi'
ás'ooká lofosó nê boñkoni
'il a donné une fourrure au chef'
tó-m'ôcwá nê 'cúmá yá boñkoni
'nous allons à la maison du chef'

4.10.2 Conjonctions

Coordination : **la** (comitatif) pour les termes d'une même proposition et **mpé** entre deux propositions.

(152) a. **băsi la bancaṇa** ‘de l’eau et de la bière’
baṇaká la bakulá ‘des couteaux et des flèches’

b. **isé 'nísó átěnaká á mpé áteétaka á**
 ‘notre père nous a vus et il nous a appelés’
wĩḃi aṇénákí mpé áóṇéte
 ‘le voleur m’a vu et il m’a appelé’

Condition : ḡá ‘si’

(153) **ḡ’óṇá cú** ‘si tu ne vas pas’

Déclaration : te ~ teé ~ Ø ‘que’.

(154) **ḡ-kan-el-a te eyalí nsóló** ‘je pense que c’est vrai’
ásaṇa teé ndáṇ’ocwá ‘il dit qu’il n’ira pas’
ásaṇaka á ásuk’óyá ‘il a dit qu’il viendra’

Prédicatif : Ø ~ wânte ‘c’est bien/notamment’.

(155) **lína 'nawé ná ?** ‘quel est ton nom ?’
eyalí wânte bólóci ‘c’est vraiment bon’
eyalí wânte bolemo w’âmpáme ‘c’est bien le travail d’hommes’
isḑ iné wânte yá ṇaṇ’énámí ‘ce manioc est bien celui de ma mère’
ḡné wânte lósó lonámí ‘ceci est bien mon riz’

4.10.3 Adverbes

Temporels : lóló ‘aujourd’hui’, lómí ‘hier’, kalakala ‘autrefois’ et aíkḡwólókḡ ‘maintenant’.

(156) **baomákí lómí bonto** ‘on a tué un homme hier’
wĩḃi aṇéní lóló ‘le voleur m’a vu aujourd’hui’
ncómákí ḡómé emḑ kalakala ‘j’achetai une vache autrefois’
á-m’óóka bólóci aíkḡwólókḡ ‘elle se sent mieux maintenant’

Locatifs : mpêní ‘là-bas’, ané ‘ici’.

(157) **wĩs’onáné boyalí mpêní** ‘sa chambre est là’

ayáka á ané

‘il est venu ici’

Interrogatifs : ná ~ nâ, ‘qui, quel ?’, la e ~ ná e (T) ‘quel (lieu, cause) ?’

(158) wění lóló bonto nâ ?

‘quelle personne as-tu vue aujourd’hui ?’

búla nkímo la é ?

‘pourquoi crient-ils ?’

ánw’êla ncína ná ~ la e ?

‘pourquoi est-il fâché ?’

isé 'nawé e ná e ?

‘où est ton père ?’

icúm’íní yá ná ?

‘de qui est cette maison ?’

lína 'nawé ná ?

‘quel est ton nom ?’

oné óyá i lóló ná ?

‘qui est venu aujourd’hui ?’

ólaṅa ná ?

‘qui désires-tu ?’

ólaṅa líne ?

‘que désires-tu ?’

étóná wé líne ?

‘qu’es-tu en train de fabriquer ?’

De restriction et intensité : nkô ~ ô ‘rien que, seulement’, mójó ‘très, trop, vraiment’.

(159) asálaka á (nkô) l’emí

‘il l’a fait (seulement) pour moi’

ô la ncína enámí

‘seulement à cause de moi’

bayalí bompɔɔ mójó

‘ils sont trop paresseux’

Négatif : tê (< lingála ?) alterne avec des idéophones.

(160) ɛɛ ~ ɛí ~ tê, jama eṗa enéne ‘non, la viande n’est pas grosse’

4.10.4 Idéophones

Quelques idéophones de la langue sont donnés ci-dessous dans les bouts de phrases où ils ont pu être notés :

(161) ɛɛ ~ ɛí, ndáyá

‘non, il n’est pas venu’

ayalí bonto oya kpě ~ kbě ~ kwě ‘il est un homme blanc’

ncoé inamí iyalí ɸíí ~ yɔɔ

‘mes cheveux sont noirs’

Références bibliographiques

- Angenot, Jean-Pierre,**
1971: Aspects de la phonologie et de la morphologie de l'ewondo. Thèse de doctorat, Leiden.
- Bakamba Mputu,**
1997: Morphologie du lokonda. *Annales Aequatoria* 18: 407-433.
- Bastin, Yvonne,**
1978: *Les langues bantoues*. Dans *Inventaires des études linguistiques sur les pays d'Afrique Noire d'expression française et sur Madagascar*, édité sous la direction de Daniel Barreteau, pp. 123-185. Paris: Conseil International de la langue française.
- Boelaert, Edmond,**
1947: Bongili. *Aequatoria* 10: 17-40.
- Bonzoï Mwamakasa,**
1999: Esquisse descriptive du bokala, un parler de la Saw-Mweko. Mémoire, Institut Supérieur Pédagogique de Mbandaka.
- Bryan, Margaret Arminel,**
1959: *The Bantu languages of Africa*. London: University Press for International Africa Institute.
- Cardinal, J.,**
1931: Etude d'ensemble sur l'histoire, les coutumes, l'organisation sociale et judiciaire des Mongandu. Ms., Koret.
- Carrington, John F.,**
1977: Esquisse morphologique de la langue likile (Haut-Zaïre). *Africana Linguistica VII*, pp.65-87. (Annales, 90.) Tervuren: Musée Royal de l'Afrique Centrale.
- Cole, Desmond Thore,**
1967: *Some features of Ganda linguistic structure*. Johannesburg: Witwatersrand University Press.
- Creissels, Denis,**
1994: *Aperçu sur les structures phonologiques des langues négro-africaines*. Lyon: Ellug.
- Décalonne-Beaufaict, Adolphe,**
1909: *Les Ababua*. Bruxelles: Imprimerie Polleunis & Ceuterick.
- Delobbe, Jean-Baptiste,**
1937: L'oncle paternel dans la famille nkundo. *Congo* 1: 100-102.
- De Rop, Albert,**
1958: *Grammaire du lomóngɔ*, (Studia Universitatis " Lovanium, Facultés des Lettres, 3.), Léopoldville: Editions de l'Université.
1971: Esquisse de grammaire mbole. *Orbis* 20: 34-78.
- De Saint Moulin, Léon & Jean-Luc Kalombo Tshibanda,**
2005: *Atlas de l'organisation administrative de la République Démocratique du Congo*. Kinshasa: Centre d'Etudes Pour l'Action Sociale – CEPAS.
- Eggert, Manfred K.H.,**
1980: Aspects de l'ethnohistoire môngɔ : une vue d'ensemble sur les populations de la rivière Ruki (Région de l'Equateur). *Annales Aequatoria* 1: 149-168.
- Gérard, R.P.,**
1924: *La langue lebéo: grammaire et vocabulaire*. Bruxelles: Vromont & Co.
- Grégoire, Claire,**

2003: The Bantu languages of the forest. Dans *The Bantu Languages*, édité par Derek Nurse & Gérard Philippson, pp.349-370. London – New-York: Routledge.

Guthrie, Malcolm,

1948: *The classification of the Bantu languages*. London: International African Institute.

1971: *Comparative Bantu: an introduction to the comparative linguistics and prehistory of the Bantu languages*, t.4. Farnborough: Gregg.

Hulstaert, Gustave,

1946: L'ethnie mongo. *Aequatoria* 9: 69-76.

1957: *Dictionnaire lomóngo-français*. (Annales, 16.) Tervuren: Musée Royal du Congo Belge.

1961: *Grammaire du lomóngo*, t.1: *Phonologie*. (Annales, 39.) Tervuren: Musée Royal de l'Afrique Centrale.

1965: *Grammaire du lomóngo*, t.2: *Morphologie*. (Annales, 57.) Tervuren: Musée Royal de l'Afrique Centrale.

1970: *Esquisse du parler Nkengo*. (Annales, 66.) Tervuren: Musée Royal de l'Afrique Centrale.

1972: Une lecture critique de *L'ethnie Mongo* de G. Van der Kerken. *Etudes d'Histoire Africaine* 3: 27-60.

1977: *Esquisse du parler des Lwankamba*. *Africana Linguistica* VII: 199-216.

1978: Témoignages pour la dialectologie mongo. *Bulletin des Séances de l'Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer* 24: 357-371.

1980a: Ngomb'éy'alala. *Africana Linguistica* VIII, pp. 129-135. (Annales, 101.) Tervuren: Musée Royal de l'Afrique Centrale.

1980b: Esquisse du parler des Yenge. *Africana Linguistica* VIII, pp. 117-135. (Annales, 101.) Tervuren: Musée Royal de l'Afrique Centrale.

1980c: Un cas de postposition chez les Móngo. *Africana Linguistica* VIII, pp.139-147. (Annales, 101.) Tervuren: Musée Royal de l'Afrique Centrale.

1984: *Les parlers des Emoma, Mpongo et Nkɔle: esquisse linguistique des Bɔɔli (Rép. du Zaïre)*. (Série III, 12.): Bandundu

1993a: Liste et carte des dialectes móngo. *Annales Aequatoria* 14: 401-406.

1993b: Un dialecte des Yóngo. *Annales Aequatoria* 14: 39-67.

1993c: Dialecte des Mpenge. *Annales Aequatoria* 14: 68-87.

1993d: Le dialecte des Bosanga. *Annales Aequatoria* 14: 200-215.

1993e: Le dialecte des Bamata. *Annales Aequatoria* 14: 216-234.

1993f: Le dialecte des Máng'ilongó. *Annales Aequatoria* 14: 216-234.

1993g: Les dialectes des Ntomb'à Nkɔle. *Annales Aequatoria* 14: 178-199.

1993h: Les préfixes nominaux *li-* et *bi-* dans les dialectes móngo. *Annales Aequatoria* 14: 306-321.

1999: Eléments de dialectologie móngo. *Annales Aequatoria* 20: 9-323.

Kaji, Shigeki,

1985: *Lexique Tembo I: Tembo – Swahili du Zaïre – Japonais – Français*. (Asian & African Lexicon, 16.) Tokyo: Institut for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa.

1992: *Vocabulaire hunde*. (African Languages and Ethnography, 24.) Tokyo: Institut for Languages and Cultures of Asia and Africa.

Kanimba Misago,

1995: Les Elinga de la Ruki. *Annales Aequatoria* 16: 229-257.

- Kenstowicz, Michael,**
1994: *Phonology in Generative Grammar*. Cambridge – Massachusetts: Blackwell Publishers.
- Labaere, Hubert,**
1994: *Grammaire de la langue tetela. Bantu C71 (72-73)*. 2^e édition. Wezembeek-Oppem: Pères Passionnistes.
- Mölich, Wilhelm J.G.,**
1981: Stratification in the history of the Bantu languages. *Sprache und Geschichte in Africa* 3: 251-316.
- Motingea Mangulu,**
1996: Esquisse du kibinja-sud: langue bantoue de la frontière C-D. *Journal of Asian and African Studies* 52: 81-123.
2002: Notes sur le parler des Bokala-Nkólé (Territoire de Yahuma – RDC). *Afrikanistische Arbeitspapiere* 70: 5-53.
2005: *Leboale et lebaate. Langues bantoues du plateau des Uélé, Afrique Centrale*. (ILCAA Language Monograph, 3.) Tokyo: Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa.
2006a: *Lingála courant. Grammaire Pédagogique de Référence*. Tokyo: Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa.
2006b: Le lokonda des Bosanga du Lac Tumba. *Annales Aequatoria* 27: 381-465.
2007: Le parler tofoké d'Ikela., ms., Kinshasa.
- Mous, Maarten,**
2001: Ma'a as an Ethno-Register of Mbugu. Dans *Historical Language Contact in Africa*, édité par Derek Nurse, pp. 293-320. (Sprache und Geschichte in Africa, 16/17.) Köln: Rüdiger Köppe.
- Mumbanza mwa Bawele,**
1978: Les Ngombe de l'Equateur: historique d'une identité. *Zaire-Afrique* 124: 229-249.
- Nduku Kioko, Angelina,**
2005: *Theoretical Issues in the Grammar of Kikamba, a Bantu Language*. (LINCOM Studies in African Languages, 64.) München & Newcastle: LINCOM-Europa.
- Roberts-Kohno, Rosalind Ruth,**
2005: *Aspects of Kikamba Phonology: Syllabification and the Tone-Syntax Interface*. (ILCAA Language Monograph, 2.) Tokyo: Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa.
- Rosenthal, Sam,**
1988: The representation of prenasalized consonants. Dans *The Proceedings of the West Coast Conference on Formal Linguistics 7*, édité par Hagit Borer, pp. 277-291. Stanford: Stanford Linguistic Association.
- Schadeberg, Thilo C.,**
1991: *A sketch of Swahili morphology*. (Grammatische Analysen Afrikanischer Sprachen, 2.) Köln: Rüdiger Köppe.
- Stoop, Henk,**
1984[1987]: Vers une grammaire sogo. Ms., Wenge-Zaire.
- Spa, J.,**
1973: *Traits et tons en enya. Phonologie générative d'une langue bantoue*. (Archives d'anthropologie, 20.) Tervuren: Musée Royal de l'Afrique Centrale.
- Van Bulck, Gaston,**

1948: *Les recherches linguistiques au Congo Belge: résultats acquis, nouvelles enquêtes à entreprendre.* (Mémoires, 16.) Bruxelles: Institut Royal Colonial Belge.

Van Bulck, Gaston & Peter Hachett,

1956: Report of eastern team: *Oubangui to Nile.* Dans *Linguistic Survey of the Northern Bantu Borderland*, vol.1, pp. 63-228. London: Oxford University Press for International African Institute.

Van der Kerken, Georges,

1944: *L'ethnie mongo.* (Mémoires, 13.) Bruxelles: Institut Royal Colonial Belge.

Vansina, Jan,

1987: Vers une histoire des société môngo. *Annales Aequatoria* 8: 9-57.

Welmers, E.W.,

1973: *African languages structures.* Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.

Vinck, Honoré,

1993: Nsong'â Lianja, épopée exclusivement môngo ? *Annales Aequatoria* 14: 529-534.

Ziervogel, Dirk,

1971: The Bantu locative. *African Studies* 30: 371-384.

Prof. André Motingea Mangulu
Faculté de Lettres et Sciences Humaines
Département de Lettres et Civilisations Africaines
B.P. 8815 Kinshasa-Binza
République Démocratique du Congo
motingea@hotmail.com

IMAGES OF RAPE IN AFRICAN FICTION: Between the assumed fatality of violence and the cry for justice

Résumé

Manifestation terrible du patriarcat et de l'idéologie dominatrice, le viol a excité, ces derniers jours, autant l'intérêt de la société civile que l'imaginaire des écrivains. La fréquence des viols, depuis la nuit des temps et en situations diverses (paix, conflits armés, accalmie, colonialisme, milieux traditionnels), semble suggérer l'inévitabilité de cette violence genrée. Dans cet article, nous soutenons que les images fictionnelles du viol, quelque traumatisantes qu'elles soient, permettent aux écrivains de sensibiliser le grand public sur ce crime, et ce faisant, sur l'impératif d'arrêter sa prévalence et de dissiper son aura de fatalité.

Mots-clés: viol; violence; patriarcat; justice; société civile; guerre; fatalité; sensibilisation

Abstract

A horrendous aspect of patriarchy and dominator ideology, rape has in recent times captured the attention of civil society and the imagination of creative writers. The frequency of rape in peacetime, traditional, colonial, liberation war, and civil war contexts, since the dawn of time, seems to suggest that this gendered violence is inevitable. The paper argues that in presenting various images of rape, no matter how traumatizing, writers seek to draw attention to the crime and even more importantly, to the need to halt its frequency and dispel its aura of fatality.

Keywords: rape; violence; patriarchy; justice; civil society; war; fatality; sensitization

Introduction

Though often confined to the private realm, rape, since time immemorial, has featured prominently in sexual, racial, and power relations between men and women, between the weak and the strong, between victors and the vanquished. It has played a key role in wars, colonialism, and slavery (domestic, chattel, ritual *inter alia*) in various parts of the world and at various points in human history. Rape affects infants (infant rape), children (defilement), and adults (adult rape), wreaking havoc on the psycho-social development of victims, and beyond this primary level, on the general development of the community. The phenomenal rise in life-threatening STDs (HIV/AIDS, diverse forms of Hepatitis), since the last century, further complicates the rape issue. For all its infamous prominence in world affairs, it has not been the subject of adequate critical discourse, at least in African/ Diasporan communities, well-known sites of the phenomenon. Hines (1995:380), concerned African-American scholar, observes: "One of the most remarked upon but least analyzed themes in black women's history deals with black women's vulnerability and powerlessness as victims of rape and domestic violence."

There is no denying that in postcolonial Africa, revelations of rape are on the increase. As the continent continues to loosen the grip of dictators and warlords, as more and more victims continue to shed light on their ordeals, and as society attempts to dispel the culture of silence, some creative writers, as responsible members of civil society, have been focusing attention on various forms of Gender-Based Violence (GBV) such as rape, wife battery, spousal murder, femicide, and Female Genital Mutilation (FGM). One such "private" issue that has been brought into the public domain by the press, human rights associations, pressure groups, feminists, and creative writers is rape.

The pervasiveness of rape notwithstanding, there appears to be a dearth of interest in the issue in critical literary circles. Since literary scholarship on rape has not kept pace with the volume of African stories on rape, attempts will be made in this article to explore the various images of rape as problematized by African creative writers. After placing rape within the framework of hegemonic violence, I will consider the thematization of rape in African narratives along

three axes: rape in non-war situations, rape under imperialism and during liberation struggles, and rape in civil war conditions.

As reprehensible as rape may be, there seems to be a certain fatality to it. Such is the "inevitability" and frequency of its occurrence. Abega and Magne (2006), for example, report that rape regularly features in the first sexual relationships of Yaoundé girls, thus serving to perpetuate gendered hegemonic violence. Embedded in the prevalence of the rape of adolescent and pre-adolescent girls is the facilitative role of female friends who lure victims into the hands of rapists parading as well-intentioned lovers. For Amnesty International (2004: 2), at least one in every three women has been beaten, coerced into sex, or otherwise abused in her lifetime. This sinister picture of Violence against Women (VAW) notwithstanding, the discourse (fiction, commentaries, conferences etc.) on rape itself constitutes a form of resistance, an engagement, designed to sensitize the public on the horrors of rape, all in an effort to bring an end to the practice. In essence, the counter-discourse is premised on the principle that greater awareness of the horrors of the crime will inspire collective and individual commitment to the reduction and eventual eradication of rape. For, as Chopra (2004:8) rightly contends, "Knowledge is a form of politics that can enable resistance to violence and violent practice and counteract the view that violence is normal."

The underlying factor that propels rape and other forms of gender-based torture is gender discrimination, that is the skewed patriarchal socialization against female subjects. On the basis of this unsustainable fundamental injustice, my study fits into the project of gender-sensitive movements and civil society organizations to abolish all forms of VAW. Apposite in this regard is the observation by Amnesty International (2004: 1) on rape: "Violence is an inherent part of war. But even in war, people have the right not to be tortured or murdered. Arbitrary killings and torture—including rape—are gross human rights violations and are prohibited [by international law] at all times, even during armed conflicts."

1. Rape, hegemonic violence, and counter-discourse

Héritier (1997:17) defines violence as any pressure of a physical or psychological nature likely to induce terror in other subjects or any act of intrusion that aims at a conscious or unconscious dispossession of the other. If the countless woes that befall a rape victim include physical injury, death, trauma, and self-pity, these can better be appreciated in light of the argument that rape, the forceful carnal knowledge of a woman (or man), is one of the most violent affronts to human dignity.

Since the determining principle in the perpetration of rape is force and women have been socialized by the patriarchal order to accept subservient and non-assertive roles in society, it stands to reason that most rape victims are girls and women. While it is true that there are isolated cases of rape where male subjects become victims, it is generally known that the overwhelming majority of victims of gendered violence are females. Rape becomes then a form of phallographic violence, that is violence prompted by the use of force and the dictates of male hegemony. Whether it is perpetrated in non-conflict contexts or conditions of armed conflict, rape is always a patriarchal issue, for it is grounded in the sexist belief that brute force can be used to elicit sexual favors. Put differently, patriarchy, because it provides the ideological environment for GBV, is structural or institutional violence par excellence, while rape constitutes a manifestation of physical violence.

There is therefore little doubt that the rape phenomenon and the psychological process that propels it can be placed within the perspective of phallic or jingoistic dominator ideology. Primarily motivated by brute force, rape is sustained by a nexus of factors which the rapist considers favorable. He knows he can draw on his own strength to subdue his victim. Beyond this, he stands strong in his conviction that he enjoys the direct and indirect support of the Establishment (the state, the law, and patriarchy) to get away with his crime. He can also exploit the victim's inability and reluctance to disclose details of her trauma and to pursue offenders in law courts, especially in the Third World contexts. The legal demand of exhibits during police investigations and court proceedings, the victim's ignorance of the correct line of action to take, and the general societal stigmatization of victims all play into the hands of the offender.

Further, the rapist is often associated with moral authority, and an enabling masculinist environment: he is a neighbor, he is a pastor, he is a father, he is a teacher, he is a judge, he is a rich man. Conflict and war situations further serve the interest of the rapist. He can count on the institutionalization of violence, the break down of law and order, and the worsened vulnerability of victims, to unleash his predatory instincts on victims. He and others can also criminalize the victim. This scenario which captures some of the sadistic thought processes of the rapist place rape within the framework of militaristic, hegemonic violence associated with patriarchy. In broad terms, hegemonic violence seeks to perpetrate the existing status quo of sex-based injustice and discrimination. Hegemonic violence is, in effect, an aspect of patriarchy.

Commenting on the incidence and history of rape in America, (Hine 1995:380-382) notes that rape is closely associated with economic oppression, racial animosity, class tensions, and male domination. Hine's views on the subject mirror those of Carby (1987:39): "Rape has always involved patriarchal notions of women being, at best, not entirely unwilling accomplices, if not outwardly inviting a sexual attack."

Montaigne's contention that war is a human sickness seems to make violence and rape inevitable (Montaigne 1950:248). Similarly, Freud's submission that civilizations are founded on violent drives leads Akoun et al. (1979:336) to this assertion: "La violence est inhérente à la nature humaine. L'agressivité, au même titre que la sexualité, est une donnée de la civilisation" / "Violence is inherent in human nature. In much the same way as sexuality is an essential aspect of civilization so is violence." They further contend: "S'il est vrai, en effet, que la civilisation se fonde sur le pouvoir, le pouvoir se fonde sur la force, la force sur la peur: la force est une peur en action, mais dont l'efficacité est périodiquement remise en question" "If it is indeed true that civilizations are founded on power, that power is based on force, and force on fear, then force is fear in action, the efficacy of which is, however, periodically subjected to doubts " (Akoun et al.1979:336). The frequency of rape and the impunity of its perpetuation appear to lend credit to this notion.

Nonetheless, revelations of the horrors of rape, fictional or otherwise, and the fight against rape are both driven by a counter-hegemonic impulse. The imposed and supposed fatality of gendered violence is undermined by the

legitimacy of the cause of victims and that of justice revealed through creative writing. The discourse of justice and the cry for justice undermine the frequency of violence. Such texts constitute then a discourse of the margins and from the margins whose main thesis is that violence cannot justify injustice, least of all rape. The depiction of violence and rape is prosecuted with a liberation agenda in mind. Justice is supposed to prevail over injustice and war once control mechanisms are put in place.

Additionally, Akoun et al. admit that fear, violence, and force do not often yield the desired results. Were these methods always efficacious, society would be a constant battlefield of anarchy, of opposing brutal forces that would make life simply unlivable. It is further worth noting with Eisler (1988), Amadiume (1997), hooks (2000), and Eisenstein (2004) that patriarchy, as an obstacle to human development, impedes the growth of both men and (especially) women. I also share their view that patriarchy and wars are avoidable.

2. Rape in peacetime situations

This is the commonest type of rape depicted in African narratives. It occurs in the home, in schools, and on the street under “no war” conditions. Various gender-sensitive writers, women and men alike, have had cause to dwell on this phenomenon.

In Calixthe Beyala’s *Tu t’appelleras Tanga* (1988), the protagonist is raped and impregnated by her father who later pushes her into prostitution. Instead of winning her mother’s sympathy, Tanga, the victim, is rather cursed and disowned by her parents. Her subsequent trajectory of anguish, rebellion, and imprisonment leads her to consider herself a mangy dog and a withered flower, doomed to be abused by crooks, security agents, chauvinists, and patriarchal society at large. Her cycle of misfortunes only ends when she dies in the tyrant’s prison. Before her death, she is apprised of rape of her friend Anna-Claude by a prison warden, a fact that serves to buttress the legitimation and currency of the crime in neocolonial Africa. Similarly, Werewere-Liking’s *La Mémoire amputée* (2004) dramatizes the dire consequences of the rape on Halla

Njoké, the protagonist, after her violation by her biological father who prides himself on his martial attributes.

Equally devastating is the defilement of Baby T in Amma Darko's novel *Faceless* (2003) first by Kpakpo, the man whom her mother Maa Tsuru calls a husband and therefore is the victim's step-father, and later by Onko (Uncle), the avuncular neighbor, who silences her mother with bribes. As with Tanga in Beyala's novel, the cycle of abuse leads Baby T into prostitution. It is the mother who, confronted with her own vulnerability and extreme poverty, virtually drives the victim into the street.

Confronted with the floundering of his welding business, Onko, one of the rapists, consults a *jujuman* who recommends that he bring propitiatory items such as Baby T's pubic hair to the healing shrine. After procuring almost all the required items, the rapist hatches a plot with the girl's pimp, significantly called Poison, in order to get access to his victim's pubic hair. Things do not go as planned for the pimp works himself into a frenzy when Baby T, understandably, shows scant interest in Onko, her former tormentor. His authority brought into question, the insecure Poison subjects her to vicious lashes with his leather belt and, in the process, kills her.

Until she is saved by an NGO, Baby T's younger sister, Fofu, lives and goes through a sort of parallel anguish on account of her sister's tragedy. Onko's subsequent suicide also has a ring of poetic justice to it. More importantly, the novel highlights the role of the media and NGOs in the denunciation of GBV, in the rehabilitation of street children and rape victims, and in the prosecution of rapists and murderers.

From this tale of crime and punishment emerges a common pattern of maternal inertia at the news of their daughters' defilement since no concrete steps are taken to dissuade rapists, still less initiate legal proceedings against them. The fate of prostitution to which mothers subject their daughters only serves to further estrange their children, worsen the victim's agony, and precipitate their daughters' death.

While acts of maternal omission and commission are common to both works, one could deploy the argument of Maa Tsuru's extreme powerlessness and her total ignorance of her rights and those of her daughter to absolve her of blame or at least mitigate her lapses. Throughout the novel, she is portrayed as a

victim of overt and covert forms of patriarchal violence, sex-based oppression, and chauvinistic manipulation. In short, the neocolonial/patriarchal order has rendered her little more than an object, bereft of will and power. The same, however, cannot be said of Tanga's mother in Beyala's novel, as she is cast in the mold of a calculating, vicious, and "devouring mother" intent on appropriating the daughter's future and vision. Her willful condemnation of her daughter, notably in the form of curse, to death does not absolve her of revulsion.

The two novels, especially Beyala's also bring to the fore public abetment of crime as well as community insensitivity to rape. While it is true that the very poor of the poorest like Maa Tsuru distrust legal institutions and protracted judicial processes, Darko's *Faceless* also testifies to the fact that there are many civil society entities such as NGO's, vibrant media houses, gender groups, free legal aid organizations, and a corps of well-intentioned individuals ready to come to the aid of rape victims and debunk the widely held idea of the fatality of violence. There is also a palpable instinct for justice and a heroic commitment to the cause of fair-play even at the cost of one's life. However, the issue that comes out strongly from the novel is the communication gap between these agents/agencies of hope and the vulnerable whose cause they champion.

In Ahmadou Kourouma's *Les Soleils des indépendances* (1970), Salimata who has been sent to a shrine for healing after her botched excision is brutally raped by the fetish priest Tiécoura. Recurrent images of the rape conspire with the recollection of the sexual mutilation to turn her into a frigid and sterile woman even as the same "child-worshipping" society criminalizes her for her inability to reproduce children for the perpetuation of her husband's dynasty. Cashing in on the traditional belief systems of his community, Tiécoura blames a spirit, jealous of Salimata's beauty, for the rape and gets away with his crime. For this reason, neither her parents nor members of the community initiate any action against the culprit. No one can bring legal action against a spirit. Inherent in Salimata's double demonization (by religious authorities and by society at large) is the general societal tendency to render the rape victim culpable of her trauma and alienate her from society. As in Salimata's rape, the many sites of sexual violence in the feudal world of Ouologuem's *Le Devoir de*

violence (2003) illustrate the idea that rape, because it is perpetrated by custodians of hallowed mores, does not exempt traditional African societies from the charge of VAW.

While Kourouma and Ouologuem unambiguously inscribe rape onto the traditional African landscape, Ken Saro-Wiwa in *Lemona's Tale* (1996) indicts sexual torture in Westernized African contexts. Significantly, the narrator recounts the pain of a female prisoner who is raped and impregnated by an unknown man who later turns out to be the judge who has sat on her case. The violator's confession comes twenty years after the crime and at a time the he is about to die. Equally poignant is the discovery by Kalamán, the narrator of Farah's *Secrets* (1998), that he is the offspring of a gang rape. The death of rapists in both novels is calculated to give a moral twist to plots of violation.

In Modibo Sounkalo Keita's *L'Archer bassari* (1989), Youssou, a policeman, abuses his authority as he rapes and robs Kandimi, a prostitute who is also a key witness in a murder case. Instead of prosecuting the culprit or at least subjecting his conduct to a written query with a view to dismissing him from the police force, the police superintendent, Mbaye, rather gives him a verbal caution. The reason for the superintendent's leniency is that the rapist has a family to take care of. In both Tchichellé Tchivéla's *Longue est la nuit* (1980) and Beyala's *C'est le soleil qui m'a brûlée* (1987), the entire social order appears to crumble when security agents subject hapless women to individual and gang rapes. When crimes go unpunished and disillusionment sets in, this does not only worsen the trauma of the violated, it destabilizes the nation as well.

The serial rapist in Francis Bebéy's *La Poupée ashanti* (1973) is the headmaster, with children constantly bearing the brunt of Bunefio's lascivious designs. One such victim is Edna, the heroine of the novel. The defilement contributes to her low academic output and withdrawal from school. Meanwhile, the case is not reported to the police or the educational authorities by either the grandmother or by her aunt who happens to be the mistress of the same rapist. Indeed, Bunefio later gets a scholarship to study medicine abroad and returns as a doctor apparently still interested in the abuse of female subjects.

Rape in educational institutions is also thematized by Justine Mintsa in *Histoire d'Awu* (2000) where she illustrates the terrible experiences of Ada in a

boarding high school. Not only is she exploited economically by school authorities, she is also raped and impregnated by a teacher. Expelled from school by the same school authorities on account of her pregnancy, she is repudiated by her bitter mother, Akut. Inevitably, Ada goes through a period of agony as she sees her dreams come to naught and she becomes the object of public ridicule. When she finally gives birth to a boy, it takes all the mothering and counseling skills of her aunts before she accepts the baby. Here also, the culprits go unpunished and as a result, unabashedly continue their abuse of school children. In like manner, Kandimi-Nzuji's *La Chorale des mouches* (2003), Agyei-Agyiri's *Unexpected Joy at Dawn* (2003), and Kwahulé's *Babyface* (2006) confirm the thesis that people in patriarchal authority, that is father surrogates, politicians, judges, security agents, teachers, and religious leaders are the primary perpetrators of rape.

For her part, Aïda Mady Diallo in *Kouty, mémoire de sang* (2002) stresses the effects of violence on a ten-year old girl. Her mother Fathy who rejects a suitor from her own Touareg group in favor of a "black" Malian Ousmane is seen as a disgrace to her people. Subsequently, her husband and their two-year old son Assahed are killed by Touareg aggressors. After being raped by her own people, Fathy is filled with such low-esteem that she commits suicide. Unknown to the attackers, the brutal events have been witnessed by Kouty, Fathy and Ousmane's daughter then hiding in a millet barn. Kouty grows up determined to wreak vengeance on her family's killers. True to her plans, she is able to lure and slay three of her parents' aggressors. The twin theme of ethnic cleansing and rape in the novel anticipates the genocidal killings in works such as those of Kyomuhendo (1999), Dongala (2002), and Farah (2003).

The tenuous line between war and peace is amply demonstrated in Tanure Ojaide's narrative, *The Activist* (2006), where military brutalities in Nigeria as a whole and the pacification of the oil-rich but depressed Niger Delta belt, hotbed of militancy, in particular are accompanied by all forms of violence, not least rape and murder. Parallels of these countywide and region-specific illustrations of VAW are also discernible in universities where dons and cult groups systematically rape female students. Similarly, in peacetime postcolonial contexts, soldiers take advantage of military coups d'État and political upheavals to visit gendered violence on women in Benjamin Kwakye's *The Sun by Night*

(2006). Political effervescence, military tyranny, domestic dictatorship, and gang rape also blur the dichotomy between war and peace in Sefi Atta's *Everything Good Will Come* (2005). Of particular importance is the rape of the adolescent Sheri Bakare by a group of school mates who have invited her to a party. The forceful carnal knowledge brings in its wake a sequence of tragedies: unwanted pregnancy, abortion, and the permanent destruction of the victim's fetus. If the teenage rapists get away with their crime in a society seemingly besieged by misogynists and oppressors, their crime calls attention to Bassek's apt remark that the self-arrogated right to violence engenders violence (Bassek 1990: 90). Put differently, violence and endemic gynophobia can only be eliminated if and when the perceived and institutionalized right to violence is abrogated. Whereas ritualized rape occurs under the cover of darkness or in the secrecy of the forest/savanna as among the Mkako of Cameroon (Copet-Rougier 1985:177), in Beyala's *Femme nue, femme noire* (2003), Irène Fofó, is fatally raped with impunity by sanctimonious murderers in the full glare of neighbors, chanting religious songs and thanking God for her torture and murder.

In all the narratives studied, it is only in *Faceless* where civil society and due process combine to bring criminals to justice. Nevertheless, the depiction of rape cases in the other novels is programmed to prick the conscience of the readership and bring into the public domain the violation of human rights so that collective efforts would be made to stem the tide of GBV and make justice prevail. Certainly, the trauma of its occurrence is disturbing. Yet, none of the writers who thematize rape wants the practice to continue. On the contrary, these revelatory representations are designed to counter the so-called fatality of rape.

3. Rape, imperialism, and liberation struggles

As the two most violent manifestations of Western imperialism, the Transatlantic Slave Trade and colonialism were not exempt of rape. David Diop's narrative poems "Les Vautours," "Le Temps du martyre", and "Celui qui a tout perdu" exemplify the perpetration of rape in Africa by slave raiders/traders, colonialists, and their agents. Predictably, Manu Herbstein's *Ama: A Story of the Atlantic Slave Trade* (2005) is also awash with images of rape inflicted on slaves in Africa and the Americas. Particularly degrading for

the heroine, Ama, is her rape (with its resulting destitution, and reification) in Dutch-controlled Elmina by Sven Jensen, in the full view of his mistress, after the death of Mijn Heer De Bryun who doubles as her lover and protector. Eisenstein (2004: 86-88) notes:

The sexual dynamics of slavery encode the racialized system of bondage with a particular heritage of violence...The sexual side of slavery spills everywhere — to punishment and beatings; to nudity on the auction block which was often read to mean promiscuity by the buyers...Mothers were beaten in front of their children, and their children were beaten in front of their mothers, for the pleasure of masters and mistresses.

Similarly, Ayi Kwei Armah's *Two Thousand Seasons* (2000) and *The Healers* (2000) as well as Etienne Goyemide's *Le Dernier survivant de la caravane* (1998) foreground the evils (dislocation, murders, rape, among many other horrors) of the Trans-Saharan Slave Trade initiated by Arab invaders. The sites of slavery-induced anguish call to mind the assertion made by Eisenstein (2004: 88), "Raping enslaved people was the ordinary outcome of the subhuman status of slave women and men. Because of that status, slavery must be seen as a spiritual agony and 'soul murder' of those confined within it." It bears noting, however, that the palpable ideology of liberation inscribed in these narratives of xenophobia and GVB attest to the emancipatory project of their creators. In this light, Ugochukwu's well-crafted argument that the current struggle in countries such as Niger, Mauritania, and Sudan (Darfur) give unmistakable topicality to Goyemide's novel (Ugochukwu 2005: 448) is equally germane to the geopolitical dynamics of Armah's works. This view becomes all the more critical as most of the descendants of captured and violated slaves inhabit not only Mali and Mauritania, but also volatile regions/countries such as Darfur, Niger, and Chad.

To be sure, Ken Bugul's confessional-autobiographical work *Le Baobab fou* (1983) touches on child abuse by colonial teachers. Still, Monique Ilboudo, in *Le Mal de peau* (2001), probably takes the credit for the most touching depiction of sexual exploitation of African women by colonial rulers. While fleeing from a forced marriage to a village patriarch, Sibila falls into the clutches of a colonial administrator, Henri Lemercier, who rapes her and abandons her on the hallowed grounds of a river. Ostracized by her community because of her

refusal to marry the aged local notable, and also by reason of her mysterious pregnancy, Sibila is condemned to a life of deprivation, instability, and self-victimization. These traumatic experiences are worsened by her post-natal depression. Cathy Dabou, the issue of the rape, becomes the butt of racist taunts in both Africa and France on account of her mixed breeding and still worse, her poverty. Having successfully undertaken an architectural program in Paris, she dies in a plane crash when a group of fanatics attempt to disrupt the flight in mid-air. The tragedy of Sibila and Cathy which has its root cause in sexual oppression encodes a condemnation of patriarchal institutions in traditional and, especially colonial contexts.

If colonial rule provokes grim tableaux of gender-based trauma, nationalist agitations spawn their own forms of GBV. Illustrative of this trend is the Zimbabwean struggle for independence that serves as the background for the violence problematized in Chenjerai Hove's *Bones* (1988) and Yvonne Vera's *Under the Tongue* (1996) and *The Stone Virgins* (2002).

The perpetrators of rape in all three novels are not colonial settlers but rather indigenes. In the case of *Bones*, Chisaga, the rapist is the cook of the settler farmer Mayepo. Here, as in Beyala's *Tu t'appelleras Tanga*, acts of maternal commission are responsible for Janifa's rape by Chisaga. Janifa knows what she has to do: she reports the case to the police. However, police investigations into the case are stopped by the victim's own mother: "The man who did it is the child's friend. We like him, so do not put him in jail. The only problem is that the child felt the first pains of pleasure. That is why she came to tell you the story. We like Chisaga very much. He eats here everyday. He is not a bad man" (Hove 1988:93). Janifa is shocked into silence. It is her word against that of a higher authority: the patriarchal mother.

It later turns out that the whole defilement itself has been orchestrated by Janifa's mother. The traumatizing experience takes the victim into a traditional medicine man who also tries to abuse her. As the psychological pains do not heal, she is taken to a lunatic asylum, where she continues to harbor deep aversion towards her mother on account of the latter's role in her tragedy.

One of the most poignant indictments of rape is provided by the South African Credo Mutwa who argues that since African society is basically matriarchal and women are considered to have two souls, one in their head and

the other in their womb, the rape of a woman is an attack on her womb and therefore, unforgivable (Smith 2004:23). This apart, rape's association with AIDS brings into sharp focus the scope of the daily tragedy lived by victims and therefore, the need for justice.

Vera's novels depict the success of the colonial policy of divide and rule that ensures that indigenes channel their frustrations into the raping of fellow strugglers. In *Under the Tongue*, Zizha is defiled by her own father. The victim is so much shocked by the crime that she remains for a long time an aphasic and a mental patient.

In a similar fashion, Vera's narrative *The Stone Virgins* presents the disturbing case of Nonceba who is raped by a rebel. Very much like in the earlier novel, the rapist gets away with his crime. He even goes to the extent of legitimizing the offence. Media houses, however, give wide coverage to Nonceba's case and soon she does get help from an unexpected source: her dead sister's boyfriend living in the city. Upon reading of her case from the newspapers, Cephas Dube manages to bring her out of the site of her pains to the town. He tries to atone for his sins of omission towards the dead lover, Thenjiwe, beheaded by the same rapist—by rehabilitating Nonceba.

As in the case of the stories on rape that occurs within non-conflict conditions, the narratives in this second category do not show readers much about State institutions and civil society organizations coming to the rescue of victims. Victims themselves are helpless in their state of shock. Nonetheless, hope is strongly conveyed by *The Stone Virgins* where the press plays a critical role in Nonceba's rehabilitation. Even if criminal proceedings are not instituted against rapists, the novels by the sheer denunciation of crime, attempt to sensitize the public on the horrors of rape and on the need for change.

4. Rape in civil war conditions

The third category of rape cases thematized by African writers relates to civil war. From prehistoric times to the present Information Age, soldiers have always seen in women a source of ready booty. That it seems natural for men to believe that war time situations and militarized conditions give them more ground to rape the weak underscores the basically violent nature of the

crime. Recent events in Somalia, the Great Lakes Region, Afghanistan, the Balkans, and the Ivory Coast, among many others, have amply demonstrated that the morbid recourse to rape by military operatives and peace officers is a common denominator of war campaigns, pacification exercises, and peace-keeping operations. It is also well known that in times past soldiers, notably as colonial agents, played an infamous role in the global spread of syphilis and gonorrhea, thus particularly leaving a cumbersome legacy of healthcare bills for fragile Third World economies. With the AIDS pandemic remaining an insurmountable crisis in Africa and elsewhere, wars with their attendant rise in rape cases constitute a formidable obstacle to development in Africa. Already agonized by generalized suffering and deprivation, female subjects systematically become objects of various forms of sexploitation such as prostitution, infant rape, defilement, gang rape, and adult rape. In Saro-Wiwa's *Sozaboy* (1994), soldiers from both sides of the civil war regard girls and women as part of their booty and proceed accordingly to torture and rape them. The child soldier Sozaboy loses his mother and wife to military violence.

If the Nigerian Civil War provides material for the sinister events in *Sozaboy* and also in Chimamanda Ngozi Adichie's *Half of a Yellow Sun* (2006), Africa's recent civil wars and protracted armed conflicts (Liberia, Sierra Leone, Great Lakes Region, Congo) serve as the arena for the fictional representation of rape. Their local arenas notwithstanding, the wars are given international dimensions and oblige the reader to link the fate of victims to other war zones and world capitals. Thus configured, the untold stories of rape victims from the antiquity to the Information Age are connected to the global and globalized agony of victims in the novels.

Kourouma's *Allah n'est pas obligé* (2000) recounts the horrors of the wars in Liberia and Sierra Leone from the perspective of Ibrahima, a child soldier of Ivorian origin. In the various war zones, soldiers and militias spare no effort in raping orphans, destitute girls, and vulnerable women. The presence of international mercenaries, the intervention and implication of African presidents, the explosion of refugee figures, the role of the West African Peace-Keeping force called ECOMOG, and the crisscrossing of the war zones by foreign street children such as Ibrahima all give a continental character to the war. The agony of rape victims is associated to the acts of complicity of the various international

players—so-called peace keeping soldiers, mercenaries, political leaders, and humanitarian groups of diverse backgrounds. Fictional references to the molestation of helpless citizens of peacekeeping forces echo recent horror stories of sexual abuse visited on war-ravaged victims by UN peace keeping in real life situations. Beyond the specter of local wars thus loom hegemony and globalization. The subtle references to international agents forcefully textualize the global into various works. An analogous pattern of violence by local and international misogynic agents emerges from Kourouma's *Quand on refuse on dit non* (2005) which is a sequel to *Allah n'est pas obligé*.

These same agents play more or less the same role in the Rwandan genocide. In Gorette Kyomuhendo's *Secrets no More* (1999), Marina of "dual" parentage (Hutu father and Tutsi mother) finds herself tragically caught in the cross fire of inter-ethnic warfare. As in the case of the heroine of Aïda Mady Diallo's *Kouty, mémoire de sang*, the twelve-year old Marina becomes the unwilling eyewitness to the destruction of her family. First, her mother is raped and killed in the very presence of her father. Then, her father, her younger brother, and sister are slaughtered in turns. Marina would certainly have suffered the same fate but for sheer luck as she digs deep into reserves of traumatized energy to escape the attention of the marauders.

When she manages to settle in a Catholic Mission in Uganda, she is raped by a mission boy called Matayo. With her mental agony thus worsened by repeated excruciating sexual abuse, she slips into a long phase of gloomy self-pity and silence, unyielding in her reluctance to reveal the name of the person responsible for her pregnancy. So disturbing is her pain that rehabilitation efforts, mothering skills of concerned women, and sentimental relationships are unable to normalize her links with social reality. The pattern of anguish, repression, and withdrawal will continue till she marries Magezi with whom she is able to share her private traumatized world. These distressing images of rape are corroborated by the equally ghastly accounts of GBV in Véronique Tadjo's *L'Ombre d'Imana* (2000), Boris Diop's *Murambi* (2001), Koulsy Lamko's *La Phalène des collines*, Tierno Monenembo's *L'Aîné des orphelins* (2005), and several other narratives which all came out of the "Ecrire par devoir au mémoire"/"Writing as a Duty to Memory" project.

If the child narrators of *Sozaboy* and *Allah n'est pas obligé* do not themselves take part in the rape of women and girls, the same cannot be said of the protagonist of Emmanuel Dongala's *Johnny chien méchant* (2002). The child soldier who adopts the frightful name Johnny Chien Méchant/Johnny Wild Dog indeed prides himself on his record as a violent rapist of unbridled impulse. As the incarnation of what is most repugnant in patriarchal and militaristic ethos, he and his militia gang systematically rape Internally Displaced Persons (IDPs) and vulnerable girls belonging to opposing ethnic groups.

More than ever before, rape has become an instrument of war, all the more so as violation, torture, and murder of the women folk of rival groups effectively reduce the reproductive capacity of the enemy and humiliate the other. In its 2004 report, Amnesty International postulates that women are perceived as the reproductive machinery of the enemy. On the basis of this knowledge, war generals and strategists see in the rape and killing of women a military tactic, an ethnic cleansing method that they hope will eventuate in the annihilation of the enemy. Amnesty International further reveals that some women have had a rifle, a knife, a sharpened piece of wood, glass or rusty nails, stones sand or peppers inserted into their sexual organs while others have been shot during or after rape, sometimes in their genitals. Kandiyoti (1994:376-377) remarks: "Women bear the burden of being 'mothers of the nation'...as well as being those who reproduce the boundaries of ethnic/national groups, who transmit the culture and who are the privileged signifiers of national difference." Similar views have been expressed by Dayras et al. (1995), Ssewakiryanga (2000), Bolya (2005), and Akande, Awosika, and Albert (2005).

The rape of women is also targeted at the demoralization of rival ethnic groups. Much more than in the other novels, rape in *Johnny Chien Méchant* is further raised to the level of a ritual, of a prelude to military violence as initiation and acceptance rites of child soldiers are linked to the raping of victims. Since a good number of the militia are adolescents, they see in rape the opportunity to exhibit their manhood and convince others that they are no longer boys. Leadership in the adolescent militia groups is besides bestowed upon those who have caused the most violence to victims and the vulnerable: female subjects, IDPs, and the poor. Even as the value of the sexual act is trivialized

through rape, this gendered violence paradoxically infuses a morbid but sacred feeling of fulfillment into the child soldiers' psyche.

However, when Johnny Chien Méchant decides to rape Laokolé, the heroine of the novel, that becomes his undoing: his attempt leads to his death, thus ensuring some amount of justice in the novel. Further, the sheer magnitude of all the violence committed in the novel is mitigated in the coda when readers are presented with a vista of a new dawn.

The aggregate brutality and multiple agonies of war victims make rape in war conditions more devastating than the other categories of rape. If in non-war conditions, there are some structures in place—albeit in insufficient numbers—to deal with rape, these same institutions are virtually torn apart by the devastating scope of armed ethnic conflict and the very nature of globalized warfare. The break down of law and order associated with war conspires with the generalized panic to make female subjects more vulnerable to rape as *Johnny Chien Méchant* convincingly illustrates. This notwithstanding, as the various novels also show, directly or indirectly, the project of dismantling the fatalistic tag of rape fits into the value-driven vocation of movements/disciplines such as feminism and peace studies that seek not only to accord agency to women but also to end all forms of violence for the common good of humankind.

Conclusion

The study has shown that rape is a crime that thrives on a combination of factors—parental complicity, ignorance of victims, communication gap between well-intentioned civil groups and victims, and above all patriarchal domination—and often goes unpunished. The artists in question have also demonstrated the disastrous socio-economic, physical, and psychological consequences (stunted growth, unwanted pregnancy, trauma, ill health, death, impoverishment) of rape on victims. In war situations in particular, the rape victim takes on the contours of the reprehensible other that has to be exterminated. Amnesty International (2004: 10) contends: "Rape is a crime with one of the lowest conviction rates in the world-around, 10 per cent in peacetime. In situations of conflict the prospect of justice is even more remote." This grim

assessment does not, however, prevent the same civil society organization from launching and sustaining the campaign against all forms of GBV.

Thus far, no African narrative has, to the best of my knowledge, portrayed the prosecution of wartime rapists. This notwithstanding, writers through their fictional representations of the physiological, psychological, and social fallout of rape on individuals seek to draw attention to the need for a more concerted effort from State institutions and especially civil society against GBV as it happens to some extent in Darko's *Faceless*. The textualization of rape becomes then the etching of pain on human conscience and a provocation to action. Even where the frequency of rape and the complicity of the State may suggest the inevitability of rape, there are inherent in the very revelation of rape occurrence an indictment of offenders and a cry for justice. In this respect, the narratives seek to challenge the idea of the inevitability of rape and hegemonic violence. The cry for justice is strategized to ultimately triumph over violence. Aware of the patriarchal roots of rape, gender-sensitive novelists in this study, implicitly or explicitly, link the crime to sexual discrimination, which, in the final analysis, is an avoidable practice.

References

- Abega, Séverin Cécile & Esthelle Kouakam Magne.
2006. "Le Premier rapport sexuel chez les jeunes filles à Yaoundé." *Cahiers d'Etudes Africaines* 181 :75-93.
- Adichie, Chimamanda Ngozi.
2006. *Half of a Yellow Sun*. Lagos : Farafina.
- Agyei-Agyiri, Alex.
2003. *Unexpected Joy at Dawn*. Accra : Sub-Saharan Publishers.
- Akande, Jadesola, Keziah Awosika & I.O.Albert.
2005. "Community Conflicts and Violence against Women in Nigeria." In AFARD/AAWORD. *Femmes et violences en Afrique/Women and Violence in Africa*. Dakar : AFARD/AAWORD. 77-144.
- Akoun André. et al.
1979. *Dictionnaire de politique : Le présent en question*. Paris: Larousse.
- Amadiume, Ify.
1997. *Re-inventing Africa : Matriarchy, Religion and Culture*. London/New York: Zed.
Amnesty International.

2004. "Casualties of War: Women's Bodies, Women's Lives." [www.amnesty.org.ru/library/pdf/ACT770722004ENGLISH/\\$ File/ACT7707204.pdf](http://www.amnesty.org.ru/library/pdf/ACT770722004ENGLISH/$ File/ACT7707204.pdf). December 2006
- Armah, Ayi Kwei.
2000. [1979]. *Two Thousand Seasons*. Penguine: Per Ankh.
2000. [1978]. *The Healers*. Penguine: Per Ankh.
- Atta, Sefi.
2005. *Everything Good Will Come*. Lagos: Farafina.
- Bassek, Philomène M.
1990. *La Tache de sang*. Paris : L'Harmattan. Coll. Encres noires.
- Bebey, Francis.
1973. *La Poupée ashanti*. Yaoundé : CLE. Trans. Joyce Hutchinson.
1978. [1977]. *The Ashanti Doll*. London/Ibadan: Heinemann. African Writers Series.
- Beyala, Calixthe.
1987. *C'est le soleil qui m'a brûlée*. Paris : J'ai lu. Trans. Marjolijn de Jager.
1996. *The Sun Hath Looked Upon Me*. London: Heinemann. African Writers Series.
1988. *Tu t'appelleras Tanga*. Paris : J'ai lu. Trans. Marjolijn de Jager.
1996. *Your Name Shall Be Tanga*. London: Heinemann. African Writers Series.
2003. *Femme nue, femme noire*. Paris : Albin Michel.
- Bolya, Bayenga.
2005. *La Profanation des vagins : Le viol, arme de destruction massive*. Paris : Le Serpent à Plumes.
- Bugul, Ken.
1982. *Le Baobab fou*. Dakar: Nouvelles Editions Africaines. Trans. Marjolijn de Jager.
1991. *The Abandoned Baobab: The Autobiography of a Senegalese Woman*. Brooklyn: Lawrence Hill.
- Carby, Hazel V.
1987. *Reconstructing Womanhood: The Emergence of the Afro-American Woman Novelist*. New York: Oxford University Press.
- Chopra, Radhika.
2004. "Rethinking Pro-feminism: Men Works and Family in India." < <http://www.un.org/womenwatch/daw/egm/men-boys2003.EP-12chopra.pdf>> November 20, 2004. 1-8.
- Copet-Rougier, Elisabeth.
1985. "Contrôle masculin, exclusivité féminine dans une société patrilinéaire." In Jean-Claude Barbier. *Femmes du Cameroun : Mères pacifiques, mères rebelles*. Bondy/Paris : Orstom/Karthala. 153-180.
- Darko, Amma.
2003. *Faceless*. Accra: Sub-Saharan Publishers.
- Dayras, Michèle. Ed.

1995. *Femmes et violences dans le monde*. Paris : L'Harmattan.
- Diallo, Aïda Mady.
2002. *Kouty, mémoire de sang*. Paris : Gallimard. Coll. Série noire.
- Diop, Boubacar Boris.
2001. [2000]. *Murambi: Le Livre des ossements*. Abidjan : Nouvelles Editions Ivoiriennes.
- Diop, David.
1956. *Coups de pilon*. Paris: Présence Africaine.
1975. *Hammer Blows*. London/Ibadan : Heinemann. African Writers Series. Translated and edited by Simon Mpondo & Frank Jones.
- Dongala, Emmanuel.
2002. *Johnny Chien Méchant*. Paris : Le Serpent à Plumes. Trans. Maria Louise Ascher.
2006. *Johnny Mad Dog*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Eisenstein, Zillah.
2004. *Against Empire: Feminisms, Racism, and the West*. London/New York: Zed.
- Eisler, Riane.
1988. *The Chalice and the Blade: Our History, Our Future*. San Francisco: Harper Collins. Paperback Edition.
- Farah, Nuruddin.
1998. *Secrets*. New York/London : Penguin.
2003. *Links*. New York/London : Penguin.
- Goyemide, Etienne.
1998. [1985]. *Le Dernier survivant de la caravane*. Paris : Le Serpent à Plumes.
- Herbstein, Manu.
2005. [2001]. *Ama: A Story of the Transatlantic Trade*. Johannesburg: Picador.
- Héritier, Françoise. 1996. "Réflexions pour nourrir la réflexion." *De la violence I* Paris : Odile Jacob.
- Hine, Darlene Clark.
1995. "Rape and the Inner Lives of Black Women in the Middle West: Preliminary Thoughts on the Culture of Dissemblance." In Ed. Beverly Guy-Shettall. *Words of Fire: An Anthology of African-Feminist Thought*. New York: The New Press: 380-387.
- hooks, bell.
2000. *Feminism is for Everybody : Passionate Politics*. Cambridge, MA: South End Press
- Hove, Chenjerai.
1988. *Bones*. London/Ibadan: Heinemann. African Writers Series.
- Ilboudo, Monique.
2005. [1992]. *Le Mal de peau*. Paris : Rocher/Privat/ Le Serpent à Plumes. Coll. Motifs.
- Kadima-Nzaji, Mukala.
2003. *La Chorale des mouches*. Paris : Présence Africaine.
- Kandiyoti, Deniz.

1994. "Identity and its Discontents: Women and the Nation." In Eds. Patrick Williams and Laura Chrisman. *Colonial Discourse and Post-colonial Theory: A Reader*. New York: Columbia University Press. 376-391.
- Keita, Modibo Sounkalo.
1989. *L'Archer bassari*. Paris: ACCT/Karthala.
- Kourouma, Ahmadou.
1970. [1968]. *Les Soleils des indépendances*. Paris: Seuil. Trans. Adrian Adams.
1981. *The Suns of Independence*. London: Heinemann. African Writers Series.
2000. *Allah n'est pas obligé*. Paris: Seuil. Coll. Points. Trans. Frank Wynne.
2007.[2005]. *Allah is not obliged*. New York: Anchor.
2005. [2004]. *Quand on refuse on dit non*. Paris : Seuil. Coll. Points.
- Kwahulé, Koffi.
2006. *Babyface*. Paris: NRF Gallimard. Continents noirs. Coll. Motifs.
- Kwakyé, Benjamin.
2006. *The Sun by Night*. Trenton/Asmara : Africa World Press.
- Kyomunendo Goretti.
1991. *Secrets no more*. Kampala: Femrite.
- Lamko, Koulsy.
2002. [2000]. *La Phalène des collines*. Paris: Le Serpent à Plumes. Coll. Motifs.
- Mintsa, Justine.
2000. *Histoire d'Awu*. Paris: Gallimard. Coll. Continents noirs.
- Monénémbou, Tierno.
2005. [2000]. *L'Ainé des orphelins*. Paris : Seuil. Coll. Points.
- Montaigne, Michel de. 1950. *Essais 1-30*. Edited and Annotated by Albert Thibaudet. Paris: Gallimard.
- Ojaide, Tanure.
2006. *The Activist*. Lagos : Farafina.
- Ouologuem, Yambo.
2003. [1968]. *Le Devoir de violence*. Paris : Le Serpent à Plumes. Trans. Ralph Manheim. 1972. [1971]. *Bound to Violence*. London/ Ibadan: Heinemann. African Writers Series.
- Saro-Wiwa, Ken.
1985. *Sozaboy*. Port Harcourt: Saros International Publishers.
1996. *Lemona's Tale*. New York: Penguin.
- Ssewakiryanga, Richard.
2000. "Violence and the Politics of Gender Identity in the Rwandan Genocide." *Journal of Cultural Studies* 2.1: 96-118.
- Smith, Charlene.
2004. (November 13). "Rape as a Racial Issue." *City Press* (Johannesburg) 13 & 23. http://www.news24.com/City_Press/Letters/0,7515,186-247_1620612.00.html. December 20, 2006.
- Tadjo, Véronique.

2000. *L'Ombre d'Imana*. Arles : Actes Sud.
- Tchivéla, Tchichellé.
1980. *Longue est la nuit*. CEDA/Hatier : Abidjan/Paris.
- Ugochukwu, Françoise.
2005. "L'Esclavage et la libération chez Goyemide." *Annales Aequatoria* 26: 437-449.
- Vera, Yvonne.
1996. *Without a Name and Under The Tongue*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
2002. *The Stone Virgins*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Werewere-Liking.
2004. *La Mémoire amputée*. Abidjan: Nouvelles Editions Ivoiriennes.

Augustine H. Asaah
Department of Modern Languages
University of Ghana
P. O. Box LG207
Legon-Accra
Ghana-W/Africa
E-mail: asaah@ug.edu.gh or asaahaug@yahoo.fr

MINORITES LINGUISTIQUES au programme de recherche du Centre Æquatoria*

Résumé

Par ce bref exposé, l'auteur se propose d'abord de montrer comment, en menant leur lutte contre les influences du français et du lingála par la promotion sur tous les plans du lonkundó, une variété du lomóngɔ parlée principalement dans les environs de Mbandaka, chef-lieu de la Province de l'Equateur en RDC et classée sous le sigle C.61 par Guthrie, les Pères E. Boelaert, G. Hulstaert et A. De Rop, tous trois missionnaires du Sacré-Cœur, sont parvenus à sauver une bonne partie du patrimoine culturel du bassin central congolais du danger d'une déperdition totale. Il s'agit ensuite d'une reprise sommaire de ce qu'il a déjà pu écrire lui-même sur la situation actuelle des minorités linguistiques dans le bassin central congolais et enfin de quelques témoignages sur l'intérêt que présentent aujourd'hui les langues parlées par des communautés minoritaires pour la reconstitution de l'histoire pré-coloniale africaine. Dans ses conclusions, l'auteur s'interroge sur les types d'actions qu'il est encore possible de mener pour garantir la protection de ce patrimoine culturel menacé d'extinction depuis plusieurs décennies pour l'intérêt à la fois de ces petites communautés et de la recherche scientifique.

Mots-clés: Æquatoria; lingala; lonkundó; lomóngɔ; Boelaert; Hulstaert; De Rop; minorités linguistiques.

Abstract

By this brief description the author proposes to show how, by through their fight against the influences of French and Lingála by promotion on all levels of the lonkundó language, a variety of the lomóngɔ spoken mainly in the surroundings about Mbandaka, in DRC and classified under the C.61 initials by Guthrie, Fathers E Boelaert, G Hulstaert and A. De Rop, missionaries of Sacred Heart, managed to save a good part of the cultural inheritance of the Congolese central basin of the danger of total loss. Follows a summary of what the author wrote already himself on the current situation of the linguistic minorities in the Congolese basin central and finally of some testimonies on the interest of the languages presently spoken by minority communities for the reconstitution of the African pre-colonial history. In its conclusions, the author wonders about the types of actions which can still be carried out in order to guarantee the protection of this cultural inheritance, in the interest both of these small communities and of scientific research.

Keywords: Æquatoria; lingala; lonkundó; lomóngɔ; Boelaert; Hulstaert; De Rop; linguistic minorities.

* Ce texte a fait l'objet d'un exposé au cours de la Réunion de l'Unesco sur l'identification de bonnes pratiques de sauvegarde des langues en danger tenue à Addis-Abeba du 9 au 10 février 2007.

1. Introduction

Il m'est un agréable devoir de commencer par remercier les organisateurs de la présente réunion de l'Unesco sur l'identification de bonnes pratiques de sauvegarde des langues en danger d'avoir accepté une communication portant sur les activités d'un centre de recherche culturelle privé, non gouvernemental, qu'est le Centre Aequatoria de Bamanya (Mbandaka) en République Démocratique du Congo.

Mon propos dans ce présent bref exposé est d'abord de montrer comment en menant leur lutte contre les influences du français et du lingála par la promotion sur tous les plans du lonkundó, une variété du lomóngo parlée principalement dans la région de Mbandaka, chef lieu de la Province de l'Equateur en République Démocratique du Congo (De Rop 1960: 12, 13) et classée sous le sigle C.61 par Guthrie (1971: 12), les Pères Boelaert (1947), De Rop (1971) et Hulstaert (1978, 1982a, 1984, 1986, 1988) sont parvenus à sauver une bonne partie du patrimoine culturelle du bassin central congolais du danger de déperdition totale.

Il va s'agir ensuite de reprendre sommairement ce que j'ai déjà pu personnellement écrire sur la situation actuelle des minorités linguistiques dans ce bassin central congolais (Motingea 2001-2002, Motingea 2004) et enfin d'apporter quelques témoignages sur l'intérêt que présentent aujourd'hui les langues parlées par des communautés minoritaires pour la reconstruction du passé africain (Vansina 1985, Vansina 1991: 68).

Il va être, enfin, question de s'interroger sur les types d'actions à mener en vue de garantir la pérennisation de ce patrimoine culturel menacé d'extinction depuis plusieurs décennies (Van Bulck 1948: 652-658) pour l'intérêt à la fois de ces petites communautés et de la recherche scientifique. Avant tout cela, il nous paraît utile d'apporter quelques précisions sur les termes *Móngo* et *Nkundó*.

2. Móngo/lomóngo et Nkundó/lonkundó

Ce qui convient de retenir avant toute chose est que le terme *Móngo* appliqué aujourd'hui à toute une 'ethnie' n'avait pas cette extension avant la colonisation. Il était limité aux tribus septentrionales vivant dans le bassin de la Lulonga et ses affluents, tandis que celui de *Nkundó* désignait les tribus

plus méridionales (Hulstaert 1992: 218). Ce dernier terme est cependant trop générique (Detienne 1984: 6) et d'applications diverses. Hulstaert (1992: 220) s'est, en effet, aperçu que les gens appliquaient le nom Nkundó aux voisins vivant plus au Nord. Aussi, pour les Ntomb'é Njálé les Nkundó sont les Ekonda et pour les Ekonda les Nkundó sont leurs voisins Bombomba et Bombwanja du territoire d'Ingende. Pour les Riverains de la Ruki tout comme pour ceux de Bokóté et environs les Nkundó sont les Terriens voisins, gens de l'intérieur (Hulstaert 1992: 221). Du point de vue social, nous avons constaté chez les Ekonda de Kiri que leurs Batswá et eux-mêmes accordent au terme Nkundó la valeur de « maîtres, suzerains » (Motingea 1994a: 342) : *Nkundó* s'y confond donc avec le terme *Baotó* auquel recourent généralement les ethnologues.

Cette réalité ethnique ne coïnciderait pas avec la réalité sociolinguistique. Pour Hulstaert (1961: 6) et De Rop (1958) qui ont basé leurs grammaires *lómóngɔ* sur les dialectes nkundó de Bótéka-Ingende-Bokátola il n'y a aucune différence entre *Móngɔ* et *Nkundó*. De Rop (Rop (1958: 3) a pu ainsi écrire ce qui suit à ce sujet.

Les tribus du Nord de la Jwafa vous diront qu'elles sont *Móngɔ* et qu'elle parlent *lómóngɔ*, celles qui habitent le Sud de cette rivière, s'appellent Nkundó et disent qu'elles parlent le lonkundó. En fait il ne s'agit pas d'une différence géographique, aucune différence ethnique ni linguistique ne répond à ces noms.

3. Brève historique du Centre Aequatoria

Le Centre Aequatoria de Bamanya avec lequel je collabore depuis 1982 a été maintes fois présenté par son directeur, le Père Honoré Vinck (1987, 1992, 1999a, 2000). Je dois donc me contenter ici de rappeler quelques faits saillants de son existence.

Le Centre Aequatoria peut être considéré comme l'une des institutions scientifiques les plus anciennes au Congo. Il fut, en effet, fondé en 1937 par Gustave Hulstaert [1900-1990] et Edmond Boelaert [1899-1966], Missionnaires du Sacré Cœur. Le but était de connaître et de valoriser les langues et les cultures locales (Vinck 1992 :77). L'organe d'expression en fut la revue *Aequatoria* qui cessa de paraître en 1962, mais fut relancée par une nouvelle équipe en 1980 sous l'appellation de *Annales Aequatoria*. Malgré les difficultés dues surtout à l'opposition de certains supérieurs ecclésiastiques qui considéraient que *Aequatoria*, traitant des sujets telles

que la polygamie ou les valeurs spirituelles de la coutume indigène, visait plutôt à perpétuer les turpitudes du paganisme, cette dernière revue n'a pas manqué d'attirer la collaboration des scientifiques de renom ; elle compte encore aujourd'hui parmi les revues africanistes les plus réputées.

4. Boelaert et Hulstaert et les minorités linguistiques de la Cuvette Centrale

Il est bon de commencer par faire remarquer qu'au fond l'attrait de G. Hulstaert et E. Boelaert pour la culture locale leur a été en réalité inspiré par leur Evêque, Mgr E. Van Goethem, surnommé à juste titre « grand ami de la culture autochtone » (Hulstaert 1982b: 6), « indigéniste éminent » (Esser 1949). On doit encore dire que Mgr E. Van Goethem, qui a collecté à Mbandaka autour des années 1930 des chansons populaires, proverbes et autres textes de la littérature orale, d'origine diverse, qui constituent l'un des fonds les plus précieux du Centre Aequatoria (Motingea 2001: 3), a dû lui-même apprendre à apprécier les cultures autochtones depuis son séjour de 20 ans passé chez Papous (Nouvelle Guinée), avant son affectation au Congo (Vinck 2005: 2).

Parmi les activités menées en faveur des minorités linguistiques par le Centre Aequatoria, les enquêtes de Boelaert sur la campagne de caoutchouc (Boelaert 1958, Boelaert *et al.* 1995, Boelaert *et al.* 1996), constituent une véritable mine pour l'histoire locale. Une autre œuvre importante de Boelaert (1947) est certainement la monographie qu'il a consacrée aux Bongili, l'un des groupes nkundó les plus occidentaux. Il convient pourtant encore de mentionner que l'enquête linguistique qu'il lança en 1937-40 et publia dans *Aequatoria* (Boelaert 1937-38, 1940) était parmi les premières du genre.

Quant à Hulstaert, même si sa longue vie lui donnera l'occasion d'étudier tous les aspects de la culture mongo, c'est dans la linguistique qu'il se spécialise. Il s'engage ainsi tôt à une campagne d'unification des dialectes mongo en faveur du lonkundó, la variété qu'il a si profondément étudiée. Il ira même très loin en s'apprenant au lingála, la *lingua franca* du fleuve Congo et au français tout comme en militant tacitement aux côtés des nationalistes mongo à la veille de l'Indépendance (Vinck 1987: 81, Vinck 2000: 9). Et, c'est à l'issue de ce combat que vont être « sauvées » quelques langues parlées par des groupes minoritaires du bassin central congolais.

En effet, fidèle à ses convictions de début selon lesquelles l'impression qui se dégage lorsque l'on regarde de près la situation linguistique du bassin central congolais est « de se trouver devant une mosaïque plutôt que devant de grands groupes linguistiques nettement différenciés » (Hulstaert 1999: 28), c'est-à-dire d'y avoir affaire à « un ensemble de dialectes (*dialects cluster*), parlés différents mais en même temps assez semblables pour être plus ou moins intercompréhensibles » (Hulstaert 1989: 43) ; mais probablement aussi en réaction contre l'échec de sa politique d'unification linguistique en faveur du lonkundó (Vinck 2001, Hendriks 2003: 121-122), Hulstaert a été amené à focaliser ses recherches les années suivant la publication de sa volumineuse *Grammaire du lómóngɔ* (Hulstaert 1961-1966) presque essentiellement sur la dialectologie móngɔ, des esquisses grammaticales basées sur des notes prises dès les années 30 – comme mentionné ci-devant – pour servir à apporter la preuve sur l'unité des 'langues' parlées dans la région. Ses conférences à l'Université de Kinshasa (Hulstaert 1972), à l'Université de Lubumbashi en 1979 et à l'Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer (Hulstaert 1978), ses recommandations pour la recherche future chez les Mongo au cours du premier colloque de Aequatoria vont ainsi aller naturellement dans ce sens (Hulstaert 1987: 43).

Voilà comment je fus pris dans l'engrenage des recherches de géographie linguistique et de dialectologie. Mes fonctions de supérieur religieux et d'inspecteur des écoles [1936-1946] m'offrirent la collaboration de confrères et surtout d'enseignants avec des élèves et cela durant plusieurs années. Tout cela a produit un bon résultat : renseignement pour l'histoire et sur la culture (us et coutumes), collection de trésors de l'art oral ancestral, principalement la connaissance élémentaire de nombreux dialectes dans les domaines lexical et grammatical.

Aussi, fut-il possible que Hulstaert (1999) parvienne à composer au début des années 1980 ses *Eléments de dialectologie móngɔ*. Acceptée en 1983 pour publication par le Musée Royal de Tervuren, cette étude de Hulstaert sera plutôt publiée dans les *Annales Aequatoria* parce que la publication dans les séries de Tervuren avait trop traîné et qu'après sa mort en 1990 le projet était en quelque sorte définitivement abandonnée (Vinck 1999: 15).

Des langues minoritaires en danger de déperdition, non apparentées directement au lómóngɔ, étudiées dans le cadre de ce programme de recherche dialectologique on peut mentionner celles portant sur les tribus ci-après : Nkengo (Hulstaert 1970), Bafotó (Hulstaert 1978), Eléku (Hulstaert

1982a), Bolanda (Hulstaert 1983), Bɔ́lɪ́ (Hulstaert 1984a), Mpámá (Hulstaert 1984b), Jǒfé (Hulstaert 1986), Lokaló (Hulstaert 1988) et Elembe (Hulstaert 1990).

Notons que la rédaction des *Annales Aequatoria* a encore pu publier à titre posthume douze brèves esquisses de Hulstaert (1993a). Ces dernières esquisses portent également d'une manière générale sur des groupes dont l'appartenance aux Mongo *stricto sensu* est assez discutable ou du moins génétiquement très éloignée. Il s'agit pour la plupart des parlers de ces petites tribus que l'on groupe sous le nom générique de Mbóle (Yongo, Mpenge, Bosanga, Bamata, Mang'ilongo, etc.) reconnus dans l'ensemble des Mongo, tant par eux-mêmes que par les autres, comme étant dialectalement et culturellement assez distinct (Hulstaert 1978 : 365). Il n'existe en outre pas d'unité au sien de cette tribu Mbóle elle-même : certains groupes seraient originaires de l'Ouest, de la région du fleuve Congo ; d'autres de l'Est, du bassin du Lualaba. C'est le cas des Nkéngo (1970) qui parlent une langue dont les traits font penser aux langues des Grands Lacs. A propos du parler des Bamata, p. ex., Hulstaert (1993: 216) a pu noter qu'il s'agit d'une population connue dans la région comme différente des autres Ndongookwa par le dialecte et « certains éléments culturels, p. ex. l'habillement avec des tissus de raphia [...]. Aussi les Mbóle voisins les disent influencés par les Yongo d'outre-Salonga et les considèrent comme une sorte de Nkundó ».

On pourrait donc dire qu'en réalité le but poursuivi par Hulstaert était simplement –comme il en est d'ailleurs de l'avis de certains collègues linguistes aujourd'hui – de décrire ces petites langues et de les laisser mourir (Motingea 2001-2002: 152). Ses conclusions et particulièrement les calculs statistiques en fin de chaque esquisse grammaticale tendent effectivement à insinuer une justification de la politique d'unification linguistique pour laquelle il avait ardemment lutté. Aussi, peut-on lire à l'issue de son esquisse de la langue des Lokaló – qu'il finira pourtant par exclure de l'ensemble des dialectes mongo (Hulstaert 1999: 19) – ce qui suit, malgré les divergences notables constatées par rapport à son lonkundó (Hulstaert 1988: 170-171).

Dans ces contrées on entend fréquemment dire que ces Lokaló parlent un peu comme les Bambóle. L'exposé donné ici ne confirme pas cette parenté. Je pense qu'on se laisse conduire par certains détails plus exceptionnels, comme le préfixe verbal i-, certains mots tels -lúw- connaître, bokéngé village, bokóló aîné, etc.

Cette opinion des populations voisines peut être renforcée par le fait que ces Lokaló tout comme leurs homonymes de la Salonga (au moins une partie) sont aussi

appelés Iloambo, nom connu dans des parages comme le nom authentique des Bambolé [...]

Quoi qu'il en soit, en dépit de son penchant pour ses Nkundó, Hulstaert était bien préoccupé aussi de sauver ce qui pouvait encore être sauvé des communautés minoritaires dans le bassin central congolais. A l'introduction de l'esquisse de la langue des chasseurs-cueilleurs Lokaló (Hulstaert 1988: 134-135) il a pu écrire ceci :

Mon confrère H. Kilga a bien fait un enregistrement sur magnétophone, mais mon ouïe n'est plus en mesure de l'interpréter et de le transcrire. Malgré toutes ces difficultés je me suis décidé à publier ce qui me paraît valable pour que soit conservé dans la mesure du possible un parler nettement particulier dans l'ensemble du domaine linguistique mongo, spécialement pour la comparaison avec les diverses variétés dialectales dans le bloc de la cuvette centrale [...].

Il a pu exprimer le même souci à l'introduction de son esquisse de la langue des Pygmoïdes Bafofó (Hulstaert 1978: 115).

Par cette publication j'espère avoir contribué à conserver pour les générations futures quelques éléments d'une langue éteinte qui pourront aider à la bantouistique comparée et, probablement, aussi à la proto-histoire des populations de l'Equateur zaïrois et de leurs voisins. Ici je pense spécialement aux Bokala-Nkole, Lokele, Bambuli, Topoke, Tolombo, etc. [...]. Malheureusement ces tribus et leurs langues sont peu ou pas connues.

Et, en conclusion à celle qu'il a consacrée au parler des Ikóngo (Hulstaert 1984c: 86), il est encore possible de lire ceci :

Malheureusement elles disparaissent rapidement, de sorte qu'une enquête est vraiment urgente, surtout pour les Iloambo. Quant aux Balíngá et aux Boyela il semble déjà trop tard, tout comme pour des traces d'éventuels Jofé.

En définitive, nous pouvons dire que Hulstaert fut une personnalité scientifique parfois peu constante, qui en fait « oeuvrait au four et au moulin, c'est-à-dire que, tout en militant ardemment pour l'unification linguistique, il est resté soucieux de la préservation de ce patrimoine culturel » (Motingea 2004: 93-94).

L'initiation à la linguistique mongo et les encouragements que j'ai reçus de Hulstaert ont fait que moi aussi je sois pris dans l'engrenage des recherches dialectologiques en poursuivant la description de quelques parlers du bassin central congolais, en particulier ceux que je considère comme étant

des « dialectes mongo » *stricto sensu* douteux[†] ou du moins assez éloignés du lonkundó : lipoto-móngɔ (Motingea 1989a), lonkutsu (Motingea 1989b), ohendó (Motingea 1990a), dialectes de la Lokenyé (Motingea 1992a), indangá (Motingea 1992a), lombuli (Motingea 1993), elíngá (Motingea 1994b), lokaló-ngɔmbɛ (Motingea 1997), bosaka (Motingea 1998), mbilíákamba (Motingea 1999), bongandó septentrionaux (Motingea 2000), kəséngɛɛ (Motingea 2001), nkólɛ-bokála (Motingea 2002), parlers minoritaires des lacs équatoriaux (Motingea 2006a, Motingea 2006b). Par cette activité, j'ai été en fait amené à sortir du domaine de la Cuvette centrale proprement dit en étudiant quelques langues du bief du fleuve Congo (Motingea 1995a, Motingea 2003) de même que celles du Lualaba-Lomame (Motingea 1990b, Motingea 2002, Motingea 2006c).

5. Place des langues minoritaires dans la reconstruction historique

Dans sa contribution à l'ouvrage de Baumann (1975), Hulstaert (1975: 725) a pu avouer que l'histoire du bassin central congolais ne peut être esquissée que sur la base des données linguistiques et des traditions orales. Tout en abordant dans le même sens, Vansina (1972: 183) a pourtant pu pour sa part dans les mélanges offerts à Deschamps attirer l'attention sur les exigences de la recherche en linguistique historique.

L'historien du monde bantouphone précolonial ne sait se passer de la documentation linguistique, certainement pour les périodes avant le XVIII^e siècle [...] l'archéologie ne retrouve qu'une partie des données. Mais dès qu'il utilise des conclusions linguistiques il se trouve aux prises avec les questions les plus ardues que l'on puisse imaginer en linguistique historique.

A la question sur l'origine de la multiplicité de formes dans la trame de fond unitaire qui caractérise le domaine linguistique de la Cuvette centrale congolaise, Hulstaert (1999: 29) a encore pu estimer que « la réponse à cette question ouvrirait des horizons sur la protohistoire des Móngɔ et, sans doute, également sur celle de nombreux autres peuples bantous, voisins ou éloignés ».

[†] Hulstaert a intégré les données relatives à ces parlers qu'il appelait dialectes périphériques (Hulstaert 1999: 18) dans son *Dictionnaire lómóngɔ-français* (Hulstaert 1957) et dans sa *Grammaire du lómóngɔ* (Hulstaert 1961-1966).

Ma recherche en cours sur les rapports entre les parlers minoritaires du bassin central congolais et le bantou commun m'a effectivement permis de me rendre compte des réalités étonnantes, une quantité de faits tant grammaticaux que phonétiques et prosodiques attestés uniquement dans les parlers des groupes minoritaires, c'est-à-dire non connus des Nkundó et groupes reliés, qui font que de nouvelles perspectives sur l'histoire ancienne, non seulement de la Cuvette centrale elle-même mais aussi celle d'une bonne partie du domaine bantou dans son ensemble, doivent être rapidement envisagées.

A titre illustratif, nous citons ici quelques uns de ces traits ci-après qui ne manqueront pas d'attirer l'attention des collègues bantouistes.

Phonétique et prosodie :

- a. Harmonie vocalique totale
- b. Cas tonals, intonème et ton bas pausal
- c. Harmonie nasale
- d. Quantité consonantique
- e. Gémination consonantique
- f. Sonorisation des occlusives sourdes (assimilation nasale partielle) et nasale épenthétique, etc.

Grammaire :

- a. Formatifs ou marques verbales = auxiliaires. Découverte significative à partir du bɔ́lɪ́ (Hulstaert 1984a: 101, 125-126) : l'auxiliaire *-sa* = **-ca* C.S.239 'do' Guthrie (1971). Cet auxiliaire qui apparaît jusqu'ici dans les analyses sous la forme *-so-* et est connu comme étant la marque typique du parfait en parlers mɔ́ngɔ́ correspond en fait à *-sa + o-* (préfixe de classe 15), sa valeur originelle est de « exprimer que l'action est déjà faite » (Hulstaert 1984a: 101).
- b. Préfixe *bi-* vs. *li-* en classe 8 (Hulstaert 1993b, Welmers 1974).
- c. Locatifs : *é*, *ga-* et *ma-* (bongandó), la post-position locative (Hulstaert 1980)
- d. Verbes sériels et particules pour exprimer les aspects
- e. Double objet
- f. Ordre D + N dans syntagme nominal, etc.

6. De l'attitude des minorités à l'égard de leur propre culture

La collaboration entre scientifiques et communautés minoritaires dépend énormément de la réponse à la question : « Quelle est l'attitude des communautés minoritaires à l'égard de leur propre culture ? » Mon expérience personnelle permet de mentionner quelques faits suivants.

Depuis la publication de mes notes grammaticales sur la langue des Bapɔ́tɔ́ basées sur les textes de J. Tanghe (Motingea 2004b), j'ai pu recevoir plusieurs courriers électroniques de la part des Bapɔ́tɔ́ vivant en Europe qui sont soucieux de connaître leur langue, de savoir s'il existe des publications en et/ou sur leur langue. Mais tout cela peut bien être simplement des manifestations d'une certaine nostalgie, même si l'on enregistre parfois des plaintes analogues chez les communautés linguistiques minoritaires sur place auprès de la vieille génération. Le problème qui se pose n'est donc pas nécessairement lié au fait que les responsables de l'éducation tant formelle qu'informelle n'offrent pas suffisamment de la nourriture livresque à nos communautés (Motingea 1995b: 195). Dans certains cas, en effet, on assiste plutôt au contraire à une sorte de conspiration du silence (Hulstaert 1980a: 43, Hulstaert 1986a: 216), c'est-à-dire que la jeune génération qui refuse de croire à l'histoire ancienne préfère se faire passer pour M'ɔ́ngɔ́ tout court en déployant des efforts pour parler le lonkundó, la langue commune forgée par Hulstaert (Hendriks 2003: 120, Motingea 2004a: 95).

Les recherches sur l'histoire précoloniale révèlent effectivement des réalités qui conduisent souvent à des complexes soit d'infériorité soit de supériorité. Dans la haute Tshuapa, p.ex., tandis que les Lokaló, que Van der Kerken (1944: 395-396) estimait d'être de souche pygmée, nient catégoriquement toute origine pygmée, leurs voisins les Jǎfǎ (Hulstaert 1986b) en sont plutôt fiers. Il s'agit là des comportements qui se comprennent assez aisément lorsque l'on sait que les Lokaló et les Ilombo étaient anciennement une population non-m'ɔ́ngɔ́ asservie par les conquérants Boyela et autres (Hulstaert 1982: 17).

Grégoire (2003: 369) a donc bien raison d'attirer l'attention sur la complexité linguistique de du bassin central congolais en termes suivants :

[...] it is rather obvious that, within zone C, the C30 languages of Ngiri and the adjacent C40 languages exhibit features that neatly set them apart [...] The southern C30 languages (Ntomba and Bolia C35), in contrast, share some

characteristics with C60 languages of the so-called Mongo group. The latter is certainly far less homogeneous than has been maintained by Hulstaert.

7. L'acquis et le chemin à faire

7.1. L'acquis

Les résultats obtenus par la recherche dialectologique dans le domaine «móngɔ» ont été présentés par Vinck (1984, 1994). Comme nous l'avons vu, cette recherche a produit de résultats remarquables. Il n'y a pas de région dans notre pays qui ait été aussi documentée que la Cuvette centrale (De Rop 1960: 14). Nous ne devons pas cependant oublier que les études réalisées dans ce programme sont toutes sommaires parce que le but visé était principalement la connaissance élémentaire des dialectes dans les domaines lexical et grammatical (Hulstaert 1987: 43). On devrait donc en principe considérer que ce qui est acquis ne constitue que le point de départ des études grammaticales et lexicographiques plus détaillées ; c'est ce qu'affirme encore d'ailleurs Hulstaert (1999: 18) lui-même à l'introduction de ses *Éléments de dialectologie móngɔ* : « [...] je ne pourrais donner qu'une minime partie des faits observables à cause de l'état fragmentaire de la documentation disponible ».

Cela signifie que rien n'a été jusqu'ici entrepris dans le sens de la sauvegarde et de la revitalisation de ces petites langues du bassin central congolais.

7.2. Le chemin à faire

En ma double qualité de collaborateur au Centre Aequatoria et de Chef de Département des Lettres et Civilisations Africaines au sein d'une université pédagogique, je me suis proposé de tirer profit des enseignements reçus du Centre Aequatoria en orientant les activités de recherche vers deux directions : la documentation des langues minoritaires parlées dans des régions peu ou pas encore suffisamment étudiées en vue d'en élaborer des grammaires élémentaires et d'en confectionner du matériel pour la littéralité destiné à un contexte d'éducation non formelle en ces milieux.

7.2.1. Des enquêtes documentaires

Les enquêtes documentaires que je me propose d'organiser en collaboration avec quelques collègues et étudiants finalistes sur les parlers minoritaires s'inscrivent en fait dans les « Missions linguistiques » projetées par Van

Bulck (1948: 652-656). La priorité est donc à accorder aux communautés pygmées, à ces agriculteurs-trappeurs que Vansina (1991: 66-67, 130) désigne aussi sous le nom de « Premiers Villageois », et aux Riverains. Notre équipe espère ainsi avoir les moyens d'explorer les régions ci-après :

- a. le bas Kasai,
- b. le Kwilu et le Kwango,
- c. les rives de l'Ubangi,
- d. le haut Uélé et l'Ituri,
- e. les rives du fleuve Congo, du Lualaba et du Lomame.

Il se révèle d'ailleurs que l'ensemble de cette aire coïncide avec ce que Grégoire (2003 : 349) a nommé récemment *The Bantu Languages of the Forest* qui présentent un intérêt insoupçonnée pour la bantouistique.

The forest is not an area of linguistic homogeneity: quite the contrary, it is an area of contacts and borders. [...] the forest is the place where the Bantu languages border on the Ubangian languages to the west and on the Central Sudanic languages to the east. It is also the place where one finds the dividing lines which the classification shows between, on one hand, the Bantu languages of the eastern and the western block; and on the other hand, between the Bantu languages of the northwest (zone A + B10, B30) and the rest of the western languages.

7.2.2. Les langues minoritaires dans l'Education

Je peux commencer ici par rappeler simplement que la législation congolaise en matière des langues ne s'oppose pas à l'utilisation des langues vernaculaires dans l'enseignement (*Journal Officiel de la République du Zaïre*, 1986: 12-39).

Il faut préciser ensuite que la carence en matériel didactique en République Démocratique du Congo est gravement ressentie même en ce qui concerne les langues dites nationales, donc au niveau même de l'éducation formelle. Aussi, est-il nécessaire pour ce qui est de l'éducation non formelle de s'interroger sur les stratégies à monter et le type d'actions éducatives à mener susceptibles d'aider à pérenniser les cultures minoritaires.

Dans mon article (Motingea 2001-2002: 152) publié dans *Bulletin of the International Committee on the Urgent Anthropological and Ethnological Research* j'ai déjà pu répondre à cette question de la manière suivante :

[...] le seul moyen privilégié de sauvegarder les cultures minoritaires est de développer l'aptitude à la lecture : il faut produire des textes à mettre à la

disposition de ces communautés. En effet, même si l'obtenait de l'Etat que quelques heures de classe soient consacrées à la culture traditionnelle, les maîtres se trouveront dans la grande difficulté de rendre un tel enseignement viable faute d'outils pédagogiques et de préparation à une didactique appropriée.

De quels types d'outils pédagogiques doit-il s'agir ?

- a. des syllabaires d'alphabétisation,
- b. du trésor de l'art oral traditionnel,
- c. des lexiques spécialisés et des manuels de technologies locales.

Comment procéder ?

Appliquer simplement la méthodologie des pionniers de l'évangélisation et des agents coloniaux, mais en intégrant des aspects de la vie moderne. Les outils et/ou grammaires pédagogiques doivent donc tenir compte à la fois de l'héritage ancestral et de son insertion dans le contexte de la mondialisation.

7.2.2. Une revue de vulgarisation

Notre jeune Département des Lettres et Civilisations Africaines à l'Université Pédagogique Nationale de Kinshasa entend contribuer à la sauvegarde et à la revitalisation des langues en danger par le lancement dès la rentrée des vacances de Pâques 2007 de nos cahiers, *Tribune des Minorités*, si quelques modestes moyens financiers de démarrage peuvent être mis à notre disposition. L'objectif de ces cahiers, dont la matière pour les deux premiers numéros est déjà disponible, est de publier des études dans les domaines de la linguistique descriptive, de la sociolinguistique, de la linguistique historique et de la littérature orale en rapport avec les groupes minoritaires du bassin central congolais.

En vue de récompenser les meilleures monographies de nos étudiants finalistes et des collègues consacrées aux parlers minoritaires, nous prévoyons la publication des Suppléments/Numéros Spéciaux à *Tribune des Minorités*. Nous considérons cette documentation plus ou moins spécialisée comme un marchepied incontournable à tout projet de revitalisation à ces parlers minoritaires.

Références bibliographiques

Baumann, Hermann.

1975: *Die Völker Afrikas und ihre traditionellen Kulturen*. Vol. I. Wiesbaden: Franz Steiner.

Boelaert Edmond,

1937-38: *Vergelijkende taalstudie I, Aequatoria*, I, III, 1-5 et VI, 1-8.

- 1938: De Nkundo-Mongo, *Congo*, 19(2), 454-462.
- 1947: Les Bongili. *Aequatoria* 10: 17-40.
- 1958: Les premières explorations du Ruki et de ses affluents. *Aequatoria* 21 : 121-133.
- Boelaert et al.,**
1995: Arrivée des Blancs sur les bords des rivières équatoriales. *Annales Aequatoria* 16: 13-134.
- Boelaert et al.**
1996: Arrivée des Blancs sur les bords des rivières équatoriales (Partie II et fin). *Annales Aequatoria* 17: 7-415.
- De Rop, Albert,**
1958: *Grammaire du lómóngo (Phonologie et Morphologie)*. (Studia Universitatis Lovanium, 3.) Léopoldville: Editions de l'Université.
1960: *Les langues du Congo*. Coquilhatville: Editions Aequatoria.
1971: Esquisse de grammaire mbole. *Orbis* 20: 34-79.
- Detienne, Pierre,**
1984: *Dialectes du Maindombe : Essai de géographie linguistique*. Kinshasa: Centre de Recherches Pédagogiques.
- Esser, J.,**
1949: Un indigéniste éminent, Mgr Van Goethem. *Aequatoria* 12: 103-105.
- Grégoire, Claire,**
2003: The Bantu languages of the forest. Dans *The Bantu Languages*, édité par Nurse Derek et Gérard Philippson, pp. 349-370. London and New-York : Routledge.
- Guthrie, Malcom,**
1971: *Comparative Bantu: an introduction to the comparative linguistics and prehistory of the Bantu languages*. Part I, Vol.2. Farnborough: Gregg.
- Hendriks, Jan,**
2003: L'enseignement au Congo Belge dans le diocèse de Basankusu 1905-1960 organisé par les Missionnaires de Mill Hill. *Annales Aequatoria* 24: 97-157.
- Hulstaert, Gustave,**
1957: *Dictionnaire lómóngo -français*. (Annales, 16) Tervuren: Musée Royal du Congo Belge.
1961-1966: *Grammaire du lómóngo* 3 t. Tervuren: Musée Royal de l'Afrique Centrale.
1970: *Esquisse du parler Nkéngo*. (Annales, 66) Tervuren: Musée Royal de l'Afrique Centrale.
1972: Une lecture critique de L'ethnie mongo de G. Van der Kerken. *Etudes d'Histoire africaine* 3: 27-60.
1975: Nordkongo – Der zentrale Teil. Dans *Die Völker Afrikas und ihre traditionellen Kulturen*, édité par H. Baumann, pp. 722-746.
1977: Esquisse du parler des Lwankamba. Dans *Africana Linguistica VII*. (Annales, 90), pp. 203-246.
1978: Notes sur la langue des Bafotó. *Anthropos* 73 : 113-132.
1980b: Un de postposition chez les Móngo. *Africana Linguistica VIII*, (Annales, 101), pp.139-147.
1980c: Ngomb'éy'alala. *Africana Linguistica VII*. (Annales, 101) Pp. 129-135.
1982a: *Esquisse de la langue des Elku (Répu. du Zaïre)*. (Ceeba Publications, Série III, 7). Bandundu: Centre d'Etudes Ethnologiques de Bandundu.

- 1982b: *Chansons de danse môngɔ* (Rép. du Zaïre). (Ceeba Publications, Série II, 76). Bandundu: Centre d'Etudes Ethnologiques de Bandundu.
- 1982c: Petite monographie des Bondombe. *Annales Aequatoria* 3: 7-106.
- 1983: Notes sur le parler des Bolanda. Dans Sulzmann Erika et Clémentine Faïk Njuzi (éd.): *Mélanges de Culture et de Linguistique Africaine offerts à Leo Stappers*, pp. 419-448. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
- 1984a: *Les parlers des Imoma, Mpongo et Nkole: esquisse linguistique des Boolí* (Rép. du Zaïre). (Ceeba Publications, Série III, 12). Bandundu: Centre d'Etudes Ethnologiques de Bandundu.
- 1984b: La langue des Mpama. *Annales Aequatoria* 5: 5-32.
- 1984c: *Les parlers losikongo*. (Ceeba Publications, Série III, 10). Bandundu: Centre d'Etudes Ethnologiques de Bandundu.
- 1986a: Encore Bondombe. *Annales Aequatoria* 7: 195-219.
- 1986b: La langue des Jofé. *Annales Aequatoria* 7: 227-264.
- 1988: Le parler des Lokaló orientaux. *Annales Aequatoria* 9: 133-171.
- 1989: Orientations pour la recherche future chez les Mongo Dans *Africanistique au Zaïre: Actes du premier colloque d'Aequatoria, 10 – 13 octobre 1989*, (Centre Aequatoria (éd.), pp.41-48. Bamanya – Mbandaka: Centre Aequatoria.
- 1990: Le dialecte des Elembe. *Annales Aequatoria* 11: 227-250.
- 1992: Onomastique môngɔ. *Annales Aequatoria* 13: 161-275.
- 1993a: Douze dialectes môngɔ. *Annales Aequatoria* 14: 15-305.
- 1993b: Les préfixes nominaux *li-* et *bi-* dans les dialectes môngɔ. *Annales Aequatoria* 14: 306-321.
- 1999: Eléments de dialectologie môngɔ. *Annales Aequatoria* 20: 9-322.
- Journal Officiel de la République du Zaïre,**
- 1986: La Loi-Cadre de l'Enseignement, pp. 12-39.
- Motingea Mangulu,**
- 1989a: Note sur le parler des Bapoto-Mongo. *Afrikanistische Arbeitspapiere* 17: 5-32.
- 1989b: Esquisse grammaticale du Ionkutsu. *Annales Aequatoria* 10, 91-574.
- 1990a: Esquisse du parler des Ohendo. *Annales Aequatoria* 11, 115-152.
- 1990b: Esquisse de la langue des Mokpa (Haut-Zaïre). *Afrika und Übersee* 73, 67-100.
- 1992a: Esquisse de trois parlers de la Lokenye (Basho, Woji et Astsulu). *Annales Aequatoria* 13, 277-414.
- 1992b: Le parler des Indanga: un des dialectes mongo les plus méridionaux. Dans: *Forshungen 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.
- 1993: Le lombuli du Kasai est-il un dialecte môngɔ? *Afrikanistische Arbeitspapiere* 33:61-82.
- 1994a: Notes sur le parler des Pygmées d'Itendo (Zone de Kiri/Maindombe). *Annales Aequatoria* 15: 341-381.
- 1994b: Esquisse de la langue des Elinga. *Annales Aequatoria* 15, 293-340.
- 1995a: Recension de H. Pasch, *Sango : The National Official Languages of the Central African Republic ; proceedings of the Colloquium « Status and Uses of Sango in Central African Republic*, 1994. *Journal of African Languages and Linguistics* 17 : 189-195.
- 1995b: Esquisse de l'ebango: langue bantoue du groupe C.40. *Afrikanistische Arbeitspapiere* 41, 5-49.

- 1996: Esquisse du kibinja-sud: langue bantoue de la frontière C-D. *Journal of Asian and African Studies* (Tokyo) 52, 81-123.
- 1997: La langue des Lokalo-Ngombe du Territoire de Bokungu. *Annales Aequatoria* 18, 341-406.
- 1998 : Esquisse du parler des Byambe et des Lofoma (losaka). *Annales Aequatoria* 19, 341-406.
- 1999: Notes mbiliakamba (Lokenye). *Afrikanistische Arbeitspapiere* 59, 5-50.
- 2000: La langue des Bongando septentrionaux. *Annales Aequatoria* 21: 91-158.
- 2001: *Lopolotsi : poèmes anciens d'un esclave bomboma (Equateur, République Démocratique du Congo)*. (Language and Popular Culture in Africa Text Archives, 2.) Amsterdam.
- 2001-2002: Situation actuelle des parlers minoritaires au nord-ouest du Congo. *Bulletin of the International Committee on the Urgent Anthropological and Ethnological Research* 41, 147-154.
- 2002: Contributions aux études linguistiques sur le Haut Congo. Ms., Bayreuth.
- 2003: Esquisse de l'egbuta: une langue en passe d'extinction au nord du Congo-Kinshasa. *Studies in African Linguistics* 32(2), 25-98.
- 2004a: Notes de grammaire et textes poto sur la base de Stapleton 1903. *Annales Aequatoria* 25, 203-271.
- 2004b: Domaine linguistique de la Cuvette centrale congolaise: unicité dans la diversité. Dans *Nature et culture en République Démocratique du Congo*, Royal Museum for Central Africa (Ed.), pp. 93-99. Tervuren: Royal Museum for Central Africa.
- 2006a: Le lokonda des Bosanga du lac Tumba. *Annales Aequatoria* 27, 381-465.
- 2006b: Aspects des parlers minorités des lacs Tumba et Inongo. Ms., Mainz.
- 2006c: Le parler tofoké d'Ikela : bantou C.53, Haute Tshuapa. Ms., Mainz.
- Van Bulck, Gaston,**
- 1948: *Les recherches linguistiques au Congo Belge : résultats acquis, nouvelles enquêtes à entreprendre*. (Mémoires, 16.) Bruxelles: Institut Royal Colonial Belge.
- Vansina, Jan,**
- 1972: Les langues bantoues et l'histoire : le cas Kuba. Dans *Perspectives nouvelles sur le passé de l'Afrique noire et de Madagascar. Mélanges offerts à H. Deschamps*. Pp.171-184, Paris : 1974.
- 1991: *Sur les sentiers du passé en forêt : cheminements de la tradition politique ancienne de l'Afrique Equatoriale*. Traduit de l'anglais par Martial Treslin. (Enquêtes et Documents d'Histoire Africaine, 9) Louvain-la-Neuve : Centre d'Histoire de l'Afrique ; Mbandaka : Aequatoria-Centre de Recherches Culturelles Africaines.
- Vinck, Honoré,**
- 1984: Dialectologie mongo. *Annales Aequatoria* 5 : 161-172.
- 1987: Le Centre Aequatoria de Bamanya : cinquante ans de recherches africanistes. *Zaire-Afrique* 212: 79-102.
- 1992: Les conditions de la recherche en sciences sociales. Le Centre Aequatoria de Bamanya/Mbandaka, Zaïre. *Bulletin de l'Association Canadienne des Etudes Africaines*. Numéro de Printemps 1992,77-82.
- 1994: Dialectologie môngo : évolution depuis 1984. *Annales Aequatoria* 15: 425-437.
- 1996: L'influence des missionnaires sur la prise de conscience ethnique et politique des Mongo (R.D.C). *Revue Africaine de la Mission* 4: 131-147. In English: The

- missionaries' influence on Mongo national consciousness and political activism, 1925-1965. <http://www.aequatoria.be/English/influenceEnglish.html>
- 1999a: Centre Aequatoria. Archives et Bibliothèque/Aequatoria Center. Archives and Library. Dans Lee S. Dutton (éd.) : *A Guide to Archival, Library and Museum Collections*, pp. 454-461. New-York – London: Garland.
- 1999b: Présentation [des Eléments pour la dialectologie mongo]. *Annales Aequatoria* 20: 15-17.
- 2000: Dimensions et inspiration de l'œuvre de Gustaaf Hulstaert, *Revue Africaine des Sciences de la Mission*, n.12, juin 2000, p.208-236. <http://www.aequatoria.be>.
- Welmers, W.E.,**
1973: *African Languages Structures*. Berkeley – Los Angeles – London : University of California Press.

Prof. André Motinga Mangulu
Faculté de Lettres et Sciences Humaines
Département de Lettres et Civilisations Africaines
B.P. 8815 Kinshasa-Binza
République Démocratique du Congo
motingea@hotmail.com

KAOZE LE "PROTÉGÉ" DU ROI ALBERT I Formation, ordination et voyage en Europe

Résumé

La présente contribution s'articule autour de trois moments importants dans la vie de Stéphane Kaoze (ca 1890-1951). Elle veut donner, en premier lieu, quelques éclaircissements sur sa préparation à la prêtrise. Grâce à la formation dont il a bénéficié, on peut le considérer à juste titre comme le premier « intellectuel » du Congo moderne. Des documents inédits permettent d'affirmer qu'il n'a pas laissé indifférent le Roi Albert I. Les voyages qu'il a effectués au Congo et en Europe sont documentés par des nouveaux documents inédits. Ainsi, cette étude couvrira une période de la vie de Stéphane Kaoze, allant de 1899 jusqu'en 1921.

Mots-Clés : Kaoze; Congo; Albert I

Abstract

The present contribution is articulated around three important moments in the life of Stéphane Kaoze (Ca 1890-1951). Firstly has been taken in consideration the preparation that lead to the catholic priesthood. Thanks to this formation Kaoze can considers rightly as the first "intellectual" of the modern Congo. New documents make it possible to affirm that his personality did not leave indifferent King Albert I. The voyages which he accomplished in Congo and in Europe are documented by unpublished documents. This study covers the period of the life of Stéphane Kaoze, going from 1899 until 1921.

Keywords: Kaoze; Congo; Albert I

La présente contribution s'articule autour de trois moments importants dans la vie de Stéphano Kaoze (ca 1890-1951). Elle veut donner, en premier lieu, quelques éclaircissements sur sa préparation à la prêtrise. La formation dont il a bénéficié, n'a pas été des plus modestes et c'est à juste titre que l'on le considère comme le premier « intellectuel » du Congo moderne. Ses écrits, tant en français qu'en latin, ont déjà fait l'objet d'intéressants articles historiques.¹

Il y a, en deuxième lieu, l'intérêt particulier que son ordination a attiré, non seulement dans la colonie mais aussi dans la mère-patrie. Des documents inédits permettent d'affirmer qu'elle n'a même pas laissé indifférente la monarchie belge.

Nous évoquons, en troisième lieu, le mémorable voyage qu'il a effectué au Congo et en Europe après son ordination. Ce périple a déjà été partiellement décrit dans un article que nous avons consacré précédemment aux relations du premier prêtre congolais avec la langue française et l'Europe. Mais des éléments nouveaux que nous avons découverts depuis la parution de ce document, nous mettent en mesure de compléter cette expérience unique dans la vie de Kaoze. Ainsi, cette étude couvrira une période de la vie de Stéphano Kaoze, allant de 1899 jusqu'en 1921.

LA FORMATION RELIGIEUSE DE STEFANO KAOZE

Le cardinal Charles Lavigerie (1825-1992) désirait par dessus tout que les Africains transforment eux-mêmes l'Afrique. Il conseillait à ses missionnaires de former des auxiliaires autochtones et, par conséquent, de créer une élite composée des meilleurs éléments de la nation. Les Pères Blancs devaient les rendre aptes à assurer cette tâche mais sans pour autant les éduquer à l'europpéenne.²

¹ Cfr. Zana Aziza Etambala, L'enseignement du latin dans le Vicariat Apostolique du Haut-Congo. Avec la presentation et l'analyse de quatre lettres latines, 1905-1906, in: *Humanistica Lovaniensia* (Journal of Neo-Latin Studies, 48), Louvain, 1999, p. 353-384. Idem, L'abbé Stéphano Kaoze et la langue française, in: *Congo-Meuse* (L'oeil de l'autre. Colloques de Kinshasa et de Bruxelles), n° 2 & 3, 1998/1999, p. 117-139.

² Nous signalons ici deux récents ouvrages excellents sur le Cardinal Lavigerie : François Renault, *Le Cardinal Lavigerie 1825-1892: l'Église, l'Afrique et la France*, Éditions Fayard, Paris, 1992 ; René Xavier Lamey, *Cardinal Lavigerie : selection of articles*, Édition de l'Historical Department- Archives Missionari d'Africa, Rome, 1990.

Dans une communication de presse diffusée en Belgique à l'occasion de la visite de Mgr Roelens et Kaoze, cette question est évoquée dans les termes suivants :

Les Pères Blancs en effet ont consacré une partie importante de leurs ressources si restreintes à l'éducation d'un clergé indigène. Ils l'ont fait sous l'inspiration de leur fondateur, le cardinal Lavigerie, qui leur proposa comme idéal de se créer des aides apostoliques sur place, c'est-à-dire des prêtres issus du sein des nouvelles chrétientés.³

Selon une ordonnance, édictée en 1874 par Mgr Lavigerie, les missionnaires européens seraient toujours confrontés à la difficulté de s'adapter au climat et à des habitudes nouvelles. De plus, il leur manquerait toujours, estimait-il, cette voix du sang qui faisait tressaillir saint Paul lorsqu'il dut sauver les Hébreux, ses frères de chair. Le rôle des missionnaires devait donc se borner à être celui des initiateurs, une œuvre durable ne pouvant qu'être accomplie par des Africains chrétiens et apôtres, non par des Européens. Selon le cardinal, il fallait en tout premier lieu former des médecins et des catéchistes. Cette approche permettrait petit à petit la constitution d'un clergé indigène⁴.

En Uganda, les premiers fondements d'un Petit Séminaire avaient été posés par Mgr Hirth (1854-1931), premier Vicaire Apostolique du Kivu-Ruanda, à Villa Maria en 1893⁵. Le Grand Séminaire, construit à Bikira dans la province de Buddu, avait accueilli en 1902 les dix premiers séminaristes. L'œuvre des Pères Blancs en Uganda a sans aucun doute eu des répercussions positives sur leurs confrères de l'État Indépendant du Congo [E.I.C.], par exemple sur les missionnaires Auguste Huys (1871-1938) et Victor Roelens.

³ Communication de presse annexée à la lettre du Père Vanden Bosch au Cardinal Mercier, Anvers, 27 février 1920, in: Archives Archévêché de Malines, Fonds Mercier, XXII-12.

⁴ *Cardinal Lavigerie, Ecrits d'Afrique*, Paris, 1966, p. 129-130 ; Edmond Renard, *Lavigerie*, Éditions Spes, Paris, 1926, p. 148.

⁵ M. Vanneste, « Jean-Joseph Hirth (Niederspechbach, 25/03/1854-Kabgayi, 06/01/1931) », dans *Biographie Coloniale Belge, V*, Bruxelles, Institut Royal Colonial Belge, 1958, col. 428-446.

De 1899 à 1905 : au Petit Séminaire

Le Père Auguste Huys, arrivé à la rive occidentale du lac Tanganyka le 26 août 1897 et nommé à Mpala où il y avait une école de catéchistes dont il devient le directeur après quelques mois, est le vrai promoteur et le fondateur du premier petit séminaire au Congo. Après les vacances scolaires de 1898, il prend, avec l'autorisation de Mgr Roelens, nommé Vicaire Apostolique du Haut-Congo en 1895, une initiative sans précédent dans l'histoire de la deuxième évangélisation du Congo : il regroupe à la mission de Mpala les élèves-catéchistes les plus pieux et les plus doués afin de leur apprendre les premiers éléments de la grammaire latine.⁶

Le Père Joseph Weghsteen (1879-1941), professeur à l'Institut, ne tarde pas à rédiger une grammaire latine en swahili qui est imprimée sur une machine que Mgr Roelens avait mise à la disposition de l'établissement⁷. D'ailleurs tous les livres qui étaient nécessaires à la formation de ces jeunes, non seulement la grammaire latine mais aussi l'histoire de l'Église et d'autres cours qu'ils partageaient avec les élèves catéchistes, seront composés et imprimés sur place. Les élèves prenaient notes, c'était là l'unique exception, pour les cours à un niveau plus élevé.⁸

C'est ainsi que, dès 1899 – l'inauguration officielle eut lieu le 3 janvier 1899 –, la mission de Mpala abrite un Petit Séminaire situé à côté de l'École des catéchistes⁹. Les six candidats de ce Petit Séminaire sont donc les premiers Congolais à se frotter à la langue de Cicéron. Précisons toutefois qu'aucun d'eux n'atteindra le sacerdoce¹⁰.

Quelques années plus tard, un voyageur, de passage dans cette mission, note les impressions suivantes :

⁶ Jean Casier, Huys Auguste, dans *Biographie Belge d'Outre-Mer* (Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer), VIII, Bruxelles, 1998, col. 187-190.

⁷ « Latijn in Congoland », dans *Missiën van Afrika*, Anvers, 1900, p. 96.

⁸ L. Buyamba, M.J. Kasangu, D. Mupyanga & G. Nagant, Mpala – Lubanda: *Première Communauté Chrétienne du Diocèse de Kalemie – Kirungu, 1885-1985*, Édition Saint Paul Afrique, Kinshasa, 1988, p. 59.

⁹ Roger Heremans, *L'Éducation dans les Missions des Pères blancs (1879-1914) : objectifs et réalisations*, Recueil de Travaux d'Histoire et de Philologie (Université Catholique de Louvain), XXVI, Louvain-la-Neuve – Bruxelles, 1983, p. 335.

¹⁰ Mgr Victor Roelens, *Notre vieux Congo 1891-1917 : Souvenirs du premier Évêque du Congo Belge*, t. II, Éditions « Grands Lacs », Namur, 1948, p. 166-167.

J'ai vu aussi Mpala, mais je n'ai pu y rester qu'un jour. Mpala est au bord du lac ; il a aussi grand air avec sa belle église en style roman, achevée elle, et servant depuis longtemps au culte. A Mpala, l'animation est moindre : c'est surtout une maison d'étude, où l'on forme des catéchistes instruits qui servent d'intermédiaires entre les Pères et les indigènes. Plus tard, s'il plaît à Dieu de continuer les espérances que donnent maintenant ces œuvres, il deviendra le petit séminaire de la contrée, puis même peut-être le grand séminaire et l'école des petits Noirs. Mais, il faudra encore quelques générations successives avant de réaliser ce beau rêve.¹¹

Il est clair que cet auteur anonyme n'incarne qu'un mince espoir en ce qui concerne les chances de réussite de la formation d'un clergé local ; ce serait, à son avis, un travail de très longue haleine.

Mgr Roelens était moins pessimiste ; il ne s'est jamais opposé à la constitution d'un clergé africain, mais sa méfiance à l'égard des Africains était proverbiale. Il ne croyait pas tellement dans les possibilités de l'émancipation de la race noire. D'ailleurs, préférant le rôle de l'évêque-broussard, il passait beaucoup de temps avec l'inspection des stations de son vicariat.

Ainsi, Mgr Roelens déléguait les soins de la formation du clergé au Père Huys qui aimait profondément les autochtones. Celui-ci était convaincu de la valeur et de la nécessité de l'oeuvre du séminaire. Il en était, indubitablement, l'inlassable promoteur et organisateur.

C'est à la rentrée scolaire de 1899 que le jeune Kaoze arrive à Mpala en compagnie de certains élèves de l'école de catéchistes. S'apercevant que six garçons y suivent un cours de latin dans des classes appelées « regula », il demande au Père Weghsteen le sens de ce cours¹². Celui-ci lui répond qu'ils apprennent cette langue dans le but de devenir prêtres. À la fois par curiosité et par intérêt, Kaoze exprime alors le désir de joindre à ce groupe de latinistes.

Le 20 novembre 1899, à l'ouverture de la nouvelle année scolaire, cinq élèves reprennent le cours de latin, qui se donne, vu les multiples activités des deux professeurs en charge, en début de soirée et le dimanche¹³. Quatre

¹¹ O.L., « Le Lac Tangaika : visite chez le capitaine Joubert – les missions des Pères blancs », dans *Le Mouvement des missions catholiques au Congo*, XV^e année, n° 6, 25 juin 1903, p. 160.

¹² Mgr Kimpinde, *Stefano Kaoze, prêtre d'hier et d'aujourd'hui*, Éd. Saint Paul Afrique, Kinshasa, 1982, p. 55-56.

¹³ Mgr Auguste Huys, « Hoe de negerjongen priester wordt », dans *Missiën der Witte Paters*, Anvers, juillet 1931, p. 185-186.

nouveaux élèves, dont Kaoze, les rejoignent. Remarquons que Kaoze est admis catéchumène parce qu'il avait pas encore reçu le baptême.

Jusqu'en 1929, le Petit Séminaire continuera à se développer au sein de l'école des catéchistes. La formation est d'une durée de sept ou huit ans. Quant au programme du cours de latin, il est le même que celui qui existe alors dans les séminaires et collèges du pays d'origine des missionnaires. Il comprend les classiques chrétiens, les Pères de l'Église et la Sainte Écriture.

Outre cette formation intellectuelle, les Pères insistent sur le travail manuel auxquels leurs élèves doivent s'exercer pendant une heure le matin et une heure l'après-midi. Il consiste en l'entretien des bâtiments et les travaux des champs. Présument que les Noirs sont paresseux de nature, les contraindre à un travail physique semblait tout à fait logique aux Pères¹⁴.

L'idée des Pères Blancs était, non de faire de ces enfants des Européens, mais de les transformer en « nègres civilisés », comme le prouve cet extrait : « Oui, nous n'en faisons pas d'Européens, cela ne vaut rien ! Un nègre doit rester un nègre, dans le bon sens du mot, un Congolais civilisé ; une couche de vernis européen sur une nature sauvage ne tient pas »¹⁵. Leur méthode éducationnelle des Congolais était, en conséquence, basée sur une vision « adaptationniste », et non pas « assimilationniste ».

Concernant les dispositions pratiques, les élèves reçoivent, tous les trimestres, une quantité précise de coton destinée à la confection de leurs vêtements. Chaque soir, ils préparent leur bouillie de maïs et grillent leur viande ou leur poisson. Nul barbier n'est à leur disposition, ils se coupent eux-mêmes les cheveux à l'aide d'éclats de verre. Deux fois par an, ils partent en vacances : deux semaines à Pâques et six semaines à la saison des pluies, soit la mi-octobre. Ceux qui n'habitent pas loin du séminaire peuvent retourner chez eux pour les vacances mais ils doivent suivre la messe le dimanche soit à la mission la plus proche, soit dans une chapelle-école où un missionnaire éventuellement passait. Les autres se rendent, sous la surveillance d'un Père, à la maison de campagne du Petit Séminaire. Là, il leur est permis de s'adonner à la tanderie, la pêche ou aux courses à travers la brousse. Selon Mgr Roelens, ces vacances sont indispensables :

¹⁴ Roger Heremans, *L'Éducation dans les missions des Pères blancs en Afrique centrale (1879-1914)*, Recueil de Travaux d'Histoire et de Philologie (de l'Université Catholique de Louvain), XXVI, Louvain-la-Neuve, Bruxelles, 1983, p. 388.

¹⁵ V. Van Rooy, « Uit het Klein-Seminarie van Sint-Jacobs-Lusaka », dans *Missiën der Witte Paters*, Anvers, 1908, p. 278.

Car, si le milieu familial indigène n'est pas de nature à inculquer les sentiments délicats qu'il fait naître dans les bonnes familles d'Europe, il comporte cependant des affections naturelles, tendres et pures (indispensables à la jeunesse pour la bonne formation du cœur) et un grand esprit de famille, qui inspire le dévouement au bien commun. Les vacances en famille ont d'autres avantages. Elles maintiennent nos futurs prêtres en contact avec la vie indigène. Ils connaissent ainsi non seulement les coutumes mais la vie intime de leurs congénères, leurs pensées, leurs sentiments secrets, les mobiles cachés de leurs actes ; sinon, ils ne pénétreraient pas le fond des âmes, ne les connaîtraient et ne les comprendraient pas suffisamment et passeraient pour des « Européens noirs ».

Enfin, ces vacances sont un moyen très efficace de propagande. Les vieux, voyant ces jeunes gens proprement habillés, polis, respectueux à leur égard, obéissants, serviables, ne s'opposent plus à ce que leurs fils aillent au Petit Séminaire, et par le contact avec ces jeunes gens bien éduqués, les meilleurs de leurs compagnons seront amenés à les suivre.¹⁶

Mgr Roelens ne sous-estime pas les dangers de cette politique. À son avis, les Congolais sont en effet loin d'être pénétrés d'esprit chrétien et, de retour dans les foyers familiaux, les étudiants risquent d'y puiser des idées, des sentiments et des préjugés païens. Toutefois, il reste confiant en la capacité de l'éducation à réformer ces idées fausses. Leur chasteté serait mise à l'épreuve, pense-t-il en outre.

Dans presque toutes les notices concernant Kaoze, son « intelligence exceptionnelle » est soulignée. Cependant, ces notices ont été écrites plusieurs années après les faits à un moment où Kaoze est le premier séminariste dont on est sûr qu'il ne peut plus échouer : c'est la perle rare, le merle blanc ... Ceci explique en grande partie le style imagé des Pères Blancs¹⁷.

Après une année de cours de catéchisme, Kaoze réussit, le 12 août 1900, les tests que l'on faisait passer à tous ceux qui se préparent à recevoir le sacrement du baptême et la première communion. Sur les quarante-sept catéchumènes, trente-cinq sont admis ; sur les dix-huit enfants chrétiens, six

¹⁶ Mgr Victor Roelens, *Notre vieux Congo 1891-1917 : souvenirs du premier Évêque du Congo Belge*, t.II, Éditions « Grands Lacs », Namur, 1948, p. 175-176.

¹⁷ Par exemple, celui de A. Van Den Bulcke, *Zwarte Helpers*, Bruges, 1925, p. 80-81. « Il [Dieu...] un garçon honnête et intelligent du plateau Marungu. Notre Kaoze était éveillé et perspicace ; assidu dans le travail, ayant un sens profond pour la religion. Il avait le goût de l'étude. En une année, il avait rattrapé ses deux prédécesseurs et était loin à la tête de sa classe. Il est baptisé et a reçu le nom de Stephano puisqu'il était encore païen quand il entamait l'étude du latin ».

doivent repasser l'examen. Le 15 août de la même année, Kaoze, ainsi que trente-quatre autres catéchumènes sont baptisés à Mpala ¹⁸.

Pourquoi à son baptême, Kaoze a-t-il reçu le nom de Stephano ? On l'ignore. Le 16 août est la fête de Saint Etienne (Stéphane), un roi hongrois, né et baptisé en 977 et décédé en 1078, qui abolit un nombre considérable de coutumes païennes ¹⁹. Une autre explication pourrait être que ce prénom lui a été attribué en raison du père Stéphan qui travaillait à Mpala. Remarquons d'ailleurs que beaucoup d'autochtones prononçaient Stephano d'une manière spécifique : « Sitefano ».

En 1903, le Petit Séminaire de Mpala compte une douzaine de jeunes dont les plus intelligents consacrent deux heures par jour à l'étude du latin (certains traduisent même avec succès des chapitres de Tite Live). D'après le rapport du quatrième trimestre de 1904, plusieurs petits séminaristes terminent leurs études de latin par la traduction d'un discours de Cicéron. Dès lors, tout en enseignant à la deuxième section de l'école des catéchistes, ils commencent l'apprentissage du français pour se préparer ensuite à étudier les sciences et la philosophie ²⁰.

En 1911, Mgr Roelens relate, dans un article, l'historique du développement du Petit Séminaire :

Dès 1898, plusieurs élèves manifestèrent le désir de se faire prêtres. Je n'avais guère confiance dans ce que je ne considérais que comme des vellétés d'enfants, qui se dissiperaient à l'âge où s'éveillent les passions. Toutefois, je me dis : « Un jour il y aura une vocation sérieuse. Il faut prendre garde de ne pas la décourager. Puis les études humanitaires ne peuvent faire que du bien à ces jeunes gens ». Je fondai donc, à côté de l'école normale, un petit séminaire et en chargeai spécialement un missionnaire. Le premier résultat fut celui que j'avais prévu. Des dix premiers petits séminaristes, la plupart restèrent en route. Deux achevèrent leurs cours, mais ne se sentant pas une vraie vocation sacerdotale, ils se marièrent et devinrent instructeurs-catéchistes. Ils le sont encore aujourd'hui et ils surpassent les autres par l'intelligence, l'esprit pratique et le dévouement. Parmi ceux qui suivirent, deux déclarèrent vouloir continuer à la fin de leurs humanités. Je voulus d'abord mettre à l'épreuve leur persévérance. Je les nommai professeurs à l'école normale et leur fis laisser la plus large liberté. Après deux ans d'épreuve bien supportée, je les admis à

¹⁸ Diaire de Notre-Dame de Mpala, dans *Société des Missionnaires d'Afrique (Pères blancs). Rapports annuels*, n°90, Alger, mars 1901, p. 181. Cf. Mgr Kimpinde, *Prêtre d'hier et d'aujourd'hui ...*, Kinshasa, 1982, p. 56.

¹⁹ Cf. A. Butler, *Heiligen Levens* (édition néerlandaise avec une introduction de J. Bentley), Groningen, 1991, p. 116.

²⁰ *Rapports annuels*, n° 117, juin 1905, p. 299-300.

l'étude de la philosophie. La première année l'un d'eux changea d'avis et rentra dans les rangs des instituteurs-catéchistes. L'autre persévéra et il persévère encore aujourd'hui. Après avoir fait fort convenablement ses deux années de philosophie, il a fait quatre années de théologie. Il en a une cinquième à faire et a reçu les ordres mineurs. Ensuite, il sera placé, en probation, dans une station de Mission où il aidera les missionnaires. Après un temps d'épreuve dont la limite n'est pas fixée, quand on aura les assurances suffisantes de sa persévérance, il sera rappelé au grand séminaire pour une année, pendant laquelle il recevra le sous-diaconat et les autres ordres sacrés. D'autres suivent. L'un d'eux est en seconde année de philosophie ; deux vont commencer cette étude et trois autres, qui finissent leurs humanités, montrent les meilleures dispositions. Cette école normale semble donc bien être une péripétie où se recrutera un clergé indigène. N'eût-elle jamais eu d'autre utilité que celle-ci ne serait pas à dédaigner.²¹

En 1904, les premiers symptômes de la maladie du sommeil apparaissent dans la région du Lac Tanganika. Pendant quelques années, la trypanosomiase fauchera sans merci, tant dans les rangs des missionnaires que dans ceux de la population locale. Sur vingt-et-un missionnaire, sept succombent. En peu de temps, cette maladie fait des dizaines de victimes autochtones.

Les missionnaires n'apportent tout d'abord qu'un soutien spirituel par des prières et des pénitences. Après une confession générale, une messe solennelle est célébrée avec exposition du T. S. Sacrement. Tous les chrétiens communient. À la fin de la cérémonie, ils proposent à la Sainte Vierge de bâtir un sanctuaire en son honneur sur une des collines qui dominent la plaine de Mpala et de s'y rendre en pèlerinage pour la remercier et la prier chaque année, si elle daigne mettre fin à cette redoutable épidémie et protéger les chrétiens placés sous son patronage²².

Les Pères Blancs construisent également des lazarets où des Sœurs Blanches les aident à dispenser des soins aux malades, comme ce récit en témoigne :

Chaque jour de la semaine on comptait deux pirogues des malades envoyés de Moba ou ailleurs remplies de mourants. Quand ils entrèrent dans les cabanes, préparées par eux, il arrivait parfois aux pères de recevoir de la part des malades des crachats à la figure ; ils les veillaient constamment et leur enseignaient la parole de la religion catholique. Les Sœurs Blanches de Notre Dame d'Afrique, qui leur

²¹ Victor Roelens, « L'œuvre des instituteurs-catéchistes indigènes dans le vicariat du Haut-Congo », dans *Le Mouvement des missions catholiques au Congo*, XXIII^e année, n° 2, juin 1891, p. 72-81.

²² *Rapports annuels*, n° 122, décembre 1905, p. 565-567.

servaient la nourriture, étaient accompagnées de deux hommes forts pour qu'elles ne soient pas attaquées par les malades... Mgr Roelens commanda à tous les chrétiens de ce poste de transporter des briques main à main pour faire construire en commun, une petite église auprès de ces mourants : il la nomma « Sancta Maria wa Rubanda refugium peccatorum, ora pro nobis ». Cette petite église est construite sur la petite colline de Kapyapya, un village des anciens zouaves, à Mpala.²³

Vers les années 1910, les missionnaires lancent des campagnes de prévention. Des injections d'atoxyl sont injectées sur leurs ordres. Stephano Kaoze en parle dans une lettre adressée au Père Léandre Germain depuis Baudouinville le 5 juin 1901 :

Il y avait un Docteur qui est venu ici. Il a examiné tous les hommes de Kirungu, s'ils n'ont pas la maladie du sommeil ; en tâtant le cou. Chez qui il a senti les glandes, il fit une ponction. Il a trouvé le microbe chez 39 hommes de Kirungu même, plus une femme et trois enfants. Andrea Balibwa est du nombre. On leur fait l'injection à toxyle [*sic pro atoxyl*]. Il paraît qu'on obtient la guérison chez qui le microbe n'a pas encore entré dans le cerveau. Ah la maladie se partage [*sic pro répand*] toujours de plus en plus.²⁴

Dans une autre lettre, en date du 11 avril 1910 et destinée au Père Albert Smulders, il note :

Le R. P. K[indt] économiste de la maison, outre cela médecin : il fait l'examen de la maladie du sommeil environ tous les cinq mois, et injecte l'atoxyl à ceux chez qui il a trouvé le microbe et à ceux qui doivent faire la navigation, soit malades soit ceux qu'ils ne l'ont pas [*sic*], pour les prémunir de la maladie. Cette année il a fait la vaccination à tous, parce que la petite verole [*sic pro*] est à l'autre côté.²⁵

Les missionnaires ne se bornent pas à bâtir des dispensaires et vacciner les gens. Aux alentours de la mission de Mpala, ils font, par exemple, défricher les rives du lac et les marais des arbustes et des roseaux pour en chasser les mouches tsé-tsé. Là où il est impossible de défricher, ils déplacent les maisons. Ainsi, la mission de Bruges Saint Donat, dont la première fondation, à Luma, date de juin 1904, est abandonnée l'année suivante et transférée dans la région de Nkuvu, à Mirambo, quelques 80 km au sud-est de Kasongo²⁶.

²³ L. Massele, « L'arrivée de nos missionnaires catholiques au Tanganika-Liamba », dans *L'Etoile-Nyota*, 1^{ère} année, n° 19, Elisabethville, 26 décembre 1946, p. 4.

²⁴ Lettre de Kaoze à Léandre Germain, 5 juin 1901, dans Archives Pères Blancs à Bruxelles, Dossier S. Kaoze.

²⁵ Dans *La Revue congolaise*, Bruxelles, 1911, p. 159.

²⁶ Ce poste fut d'ailleurs une deuxième fois transféré, en 1910, pour s'établir à Sola.

En 1910, le capitaine Joubert est obligé d'évacuer le poste de Saint Louis Mrumbi pour l'installer, avec tous les habitants, à 9 km de la mission de Baudouinville à Misembe, plateau fertile arrosé par la rivière Moba. Dans ses lettres, Kaoze fait allusion à ce déménagement : « Actuellement, il [le Père Marsigny] a encore à arranger l'emplacement du futur poste du Capitaine Joubert et ses gens »²⁷. Et, dans une autre lettre, en date du 10 novembre 1910, il précise : « Je vous ai parlé dans ma dernière lettre, que le Capitaine Joubert doit transporter son village au delà de la Misembe ; eh bien maintenant déjà ses gens cultivent les champs dans cette contrée-là »²⁸. Quelques postes (par exemple, la mission de Luisi Saint Lambert et celle de Lusenda Notre Dame d'Oudenbosch) sont tout simplement supprimés.

Vu la gravité de la situation –deux élèves catéchistes et un petit séminariste sont atteints par la maladie du sommeil-, le transfert est décidé du Petit Séminaire de Mpala à Lusaka Saint Jacques et Sainte Emilie, poste fondé en 1896 et situé dans une région marécageuse que traverse la rivière Lufuko, à environ 60 km à l'intérieur des terres²⁹. Il y reste jusqu'en 1961, date à laquelle il est installé dans une nouvelle construction à Albertville et est rebaptisée Petit Séminaire Pie XII.

Au Grand Séminaire à Baudouinville, 1905-1913

Le 19 juillet 1905, tous les élèves quittent Mpala afin de se rendre à Lusaka, une mission située à une distance d'environ 60 kilomètres.

Etudes de philosophie, 1905-1907

En septembre 1905 l'un des deux philosophes noirs se retire et Kaoze reste donc seul à poursuivre la formation religieuse. En octobre suivant, étant appelé à exercer l'apostolat dans la mission de Baudouinville, Mgr Huys remet en d'autres mains la direction du Petit Séminaire. Il amène avec lui Stephano Kaoze. Là, pendant deux ans, il suivra des cours de philosophie

²⁷ Dans *La Revue congolaise*, *op. cit.*, p. 160.

²⁸ Lettre de Stephano Kaoze à A. Smulders, Baudouinville, 10 novembre 1910, dans *La Revue congolaise*, Bruxelles, 1911, p. 161.

²⁹ Cf. N. Antoine, « Notice historique sur le vicariat apostolique de Baudouinville », dans *Lovania*, 1946, p. 16-17 ; V. Roelens, « Jaarlijksch verslag over het apostolisch vicariaat van Opper-Congo (1912) », dans *Missiën van Afrika*, 1913, p. 11 et suivantes.

qui se donnent en latin, les branches « secondaires », c'est-à-dire les sciences, étant enseignées, elles, en français.³⁰

Au Grand Séminaire, le swahili n'est donc plus du tout utilisé comme langue d'enseignement. Le nombre des grands-séminaristes étant très réduit, la formation se déroule dans une ambiance familiale et personnalisée. Ainsi, lorsqu'en 1906, Kaoze vit dans la communauté des Pères blancs et étudie sous la direction du Père Albert Smulders, c'est dans la chambre de celui-ci que les cours ont lieu. L'heure est encore à l'improvisation. Il n'y a d'ailleurs pas d'horaire fixe, les cours ont lieu lorsque cela convient aux missionnaires³¹. En 1908, le Grand Séminaire compte deux pensionnaires ; ce chiffre double en 1912.

La vie quotidienne des grands-séminaristes est alors réglée par les exercices spirituels. Selon un plan établi en 1907 par Auguste Huys, le matin, après une méditation d'une vingtaine de minutes à l'église, ils passent un examen particulier, disent leur chapelet et rendent visite au Saint-Sacrement. Un missionnaire leur explique aussi un peu la vie spirituelle en guise de lecture et ils communient quatre fois par semaine.

Dans une lettre du 19 novembre 1909, Kaoze décrit la retraite qu'il passe avec les catéchistes :

Après quatre jours nous sommes revenus chez nous à Baudouinville, nous sommes entrés en retraite avec les catéchistes ; celui qui nous la prêche, c'est Monseigneur Huys, et celui qui nous fait les conférences, c'est Monseigneur Roelens. Les catéchistes ont fait la retraite très bien, avec cœur. Ils ne disaient pas un seul mot. Ils se sont retenus [de parler] ainsi qu'il convenait de se retenir pendant trois jours. Prier, voilà ce qu'ils faisaient pour se reposer. Quelle joie ! Après la retraite, Monseigneur Roelens leur a donné à chacun un paletot ou une couverture d'Europe, et une grande assiette. Ils étaient enchantés.³²

Kaoze est très actif dans la vie paroissiale. Trois fois par semaine, il enseigne les chants religieux aux enfants et dirige, avec beaucoup de dévouement et de compétence, la chorale de la mission. Il aide également le

³⁰ G.I., Les 60 années d'existence du Premier Petit Séminaire du Congo: Historique du Petit Séminaire de Lusaka (V.H. Baudouinville), dans : *Revue du Clergé Africain*, t. XV, 1, Mayidi, janvier 1960, p. 79-83.

³¹ Cf. A. Van Den Bulcke, *Zwarte Helpers*, *op. cit.*, p. 81.

³² « Quelques lettres de Stephano Kaoze recueillies et traduites par P. Colle », dans *La Revue congolaise*, 1911, p. 157.

Père Smulders à préparer les catéchumènes au baptême et les jeunes chrétiens à la première communion :

Les gens sont de bonne humeur, surtout depuis que Stephano visite les villages avec moi. Il sait très bien faire vibrer la corde sensible chez ses frères de race et un noir préfère toujours apprendre d'un autre noir que d'un des blancs. Lors d'une visite, nous accompagnons à tour de rôle chacun des catéchistes. L'enseignement se fait en kitabwa, la langue du peuple, et de préférence en plein air, de sorte que tout le monde puisse y assister. Le swahili, la langue officielle qui est également utilisée dans l'enseignement, n'est pas compris des vieux.³³

Plus qu'un simple élève, Kaoze devient presque un ami pour le père Smulders qui l'invite chaque dimanche soir pour écouter sur le grammophone des chansons que Kaoze, en bon musicien, mémorise après les avoir entendues deux ou trois fois.

Dans le Rapport annuel du Père Huys, pour l'année 1905-1906, nous pouvons lire à propos de Kaoze :

Notre élève-philosophe fait des progrès très sérieux en sagesse et en vertu. Il vient de finir la métaphysique. La facilité de conception qu'il a de ces matières abstraites est étonnante chez un Noir. D'ores et déjà, il est hors de doute qu'aucune des matières de l'enseignement ecclésiastique ne surpassera sa conception. A la fin de l'année scolaire 1907, s'il plaît à Dieu, il aura achevé toute la philosophie. A cet effet, il suit un cours extrait de Lorenzelli et de Farges. Toute la philosophie se fait en latin. A côté de la philosophie, il mène de front les cours de science, de langue française, d'harmonium.

Mais tout cet édifice serait bâti sur le sable, si le Christ ne se formait pas dans cette âme. La capacité sans la vertu serait inutile, même dangereuse et nuisible. Avec la grâce de Dieu, ce séminariste a sérieusement engagé la lutte contre lui-même pour faire vivre le Christ en lui. L'on constate que sa piété est vive, sans avoir rien d'affecté.

Il goûte la méditation, l'examen particulier, les saintes lectures et la communion fréquente. (Il communique trois fois par semaine). Il se laisse conduire avec une très grande docilité. Il recherche la compagnie des missionnaires, Pères et Frères, tout en aimant ses frères, en brûlant du désir d'aller les évangéliser. Il veut absolument devenir Père blanc. Nos vénérés Supérieurs jugeront ce qu'il sera à propos de faire. Au-dessus de tout, on le tient dans l'humilité ; sans ce fondement solide, tout croule. Nous avons jugé le moment venu de nous faire envoyer tous les auteurs suivis au grand Séminaire de Carthage...³⁴

³³ Albert Smulders, « Brief van den ZEP », dans *Missiën der Witte Paters*, Anvers, 1908, p. 125-126.

³⁴ *Société des Missionnaires d'Afrique (Pères blancs). Rapport annuel, n°1, 1905-1906*, Alger, 1907, p. 241-242.

Dans le même Rapport, le Père Jacques Spee évoque également Kaoze :

Je ne puis pas finir ce rapport sans dire un mot de Stefano Kaoze, notre philosophe, qui nous donne des gages très sérieux qu'il deviendra, grâce à Dieu, le premier prêtre noir du Haut-Congo. Ce jeune homme fait réellement des progrès étonnants dans l'étude de la philosophie et de la langue française ; mais ce qui est surtout sa meilleure garantie, c'est qu'il reste simple et qu'il ne se laisse pas aller à l'orgueil ; aussi sa piété est réellement exemplaire ; trois fois par semaine il s'approche de la sainte Table. Les Noirs le regardent comme leur supérieur et l'estiment, en s'avouant qu'eux n'auraient pas le courage de le suivre.³⁵

La méfiance d'un grand nombre de Pères Blancs étant inspirée par la crainte que les séminaristes deviennent orgueilleux, le Père Spee se déclare donc très satisfait du fait que Kaoze a gardé sa simplicité. En plus, il est considéré comme un être inimitable par les autres Congolais.

Etudiant en théologie, 1907-1913

À partir d'octobre 1907, les grand-séminaristes s'attellent à l'étude de la théologie pour une durée de cinq ans (deux années de théologie dogmatique, deux années de théologie morale et une année de dogme et de morale des sacrements). Elle se déroule également en latin. Selon le témoignage d'un Père Blanc, ceci ne s'est pas toujours passé sans mal :

Les deux latinistes sont tombés sur le Catéchisme du Concile de Trente en latin et essaient bon gré mal gré de s'entraider mutuellement dans l'analyse grammaticale de la construction des phrases de ce latin beau mais difficile pour des jeunes latinistes.³⁶

Les missionnaires en contact avec Kaoze sont très fiers de lui et en parlent assez souvent dans les lettres qu'ils font parvenir à la rédaction de « Missions d'Afrique », la revue des Pères Blancs. Ils n'hésitent d'ailleurs pas à laisser leur élève prendre la parole lors de grandes fêtes ou cérémonies. Ainsi lors du jubilé sacerdotal de Mgr Victor Roelens, le 8 septembre 1909 :

De notre propre chef, nous n'aurions pas osé prendre la parole dans cette assemblée où sont réunis tant de prêtres, mais invités par nos maîtres, nous avons obéi. J'étais encore tout petit quand j'ai vu pour la première fois notre évêque. Ses douces

³⁵ *Ibidem*, p. 245.

³⁶ J. Gallenkamp, « Uit de catechistenschool van Lusaka (Belgisch Opper-Congo) – De zondagmorgen van een missionaris », dans *Missiën van Afrika*, Anvers, 1910, p. 267.

apparences m'ont tout de suite attiré. Il ne ressemblait pas aux cruels trafiquants d'esclaves qui nous ont tant fait souffrir. Je me suis donc mis sous son autorité et il m'a appris à lire et à écrire. Ensuite, il m'a envoyé à l'École des Catéchistes qu'il avait fondé et il m'a permis d'apprendre le latin. Il y a quelques mois qu'il m'a conféré la sainte tonsure. C'est la première étape vers la prêtrise. Oh ! évidemment, le sacerdoce est une haute montagne, mais avec le soutien de Dieu j'atteindrai le sommet de cette montagne.³⁷

Les auditoires n'ont donc pas eu à se plaindre de l'allocution de Kaoze. Celui-ci se montre un « indigène » très exemplaire et, surtout, très obéissant et reconnaissant à l'égard des « maîtres » blancs.

La tonsure, le 30 mai 1909

Dans un discours qu'il adresse au représentant de la Belgique en 1917³⁸, Kaoze fait allusion à la tonsure et au surplis blanc des ordres mineurs qu'il a reçu à la Pentecôte, le dimanche 30 mai 1909, après deux jours de retraite, des mains de Mgr Roelens dans la cathédrale de Baudouinville : « Il fallait me voir rouler dans ma première soutane. Je faillis tomber trois fois »³⁹.

Il y a un témoignage très important de cet événement, celui notamment du capitaine Joubert. Il a enregistré ce qui suit dans ses diaires :

1909 : 30 mai – dimanche : Pentecôte. Stefano Kaoze, le premier Clerc du Haut-Congo prend la soutane et reçoit la tonsure. Je vais à Kirungu faire mes adieux à Monseigneur qui doit partir après-demain pour aller voir le Prince Albert à Kijambi. Il sera accompagné du Père Marsigny. On annonce que le Père Huys doit être nommé Évêque-adjuteur de Monseigneur Roellens [sic pro Roelens].⁴⁰

La prise de soutane et la tonsure ont donc eu lieu au moment que le Prince Albert, en visite au Congo, se trouvait dans la région. Il en a certainement

³⁷ A. Stoop, « Een jubelfeest in Opper-Congo (8septembre 1909) », dans *Missiën der Witte Paters*, Anvers, 1910, p. 77.

³⁸ Les termes utilisés nous permettent de le dater entre décembre 1916 et le 21 juillet 1917. Il est adressé au Commissaire Royal Justin Malfeyt dont la carrière s'est quasi entièrement faite dans la Province orientale du Congo. Cf. ADK, Dossier S. Kaoze.

³⁹ Lettre de S. Kaoze au Père Germain, Baudouinville, 1909, dans Mgr Kimpinde (dir.), *Stephano Kaoze, prêtre d'hier et d'aujourd'hui*, p. 62. Cf. également A. Smulders, « Blijde tijding », dans *Missiën der Witte Paters*, Anvers, 1909, p. 347-352.

⁴⁰ Archives Pères Blancs à Bruxelles, Dossier Diaires du Capitaine Joubert, diaire – farde 1900, p. 145.

été mis au courant, ce qui explique pourquoi il acceptera plus tard la demande de Mgr Roelens d'être le « protecteur » du premier prêtre congolais. Nous y reviendrons.

Partout où il se présente, vêtu de la soutane, les gens s'étonnent : « Les gens me voyant dans un drôle d'habit (la soutane), ils ne purent s'imaginer ce que j'étais ; probablement, ils m'ont pris pour un fou, comme il y en a qui portent des habits qui ne conviennent pas à leur état »⁴¹. D'autres le prennent pour un... sorcier :

Les gens de Karema viennent voir les étrangers... Ils jettent d'autres yeux vers là où est Stephano Kaoze, et se demandent : « Quel homme est celui-là qui a revêtu une robe blanche, avec des plis par derrière et des boutons jusqu'en bas ? C'est un nègre, oui, oui, c'est un homme noir. Mais quel est son état ? Est-ce un sorcier ? N'est-ce qu'un catéchiste ? Est-ce un Père missionnaire ? » D'autres disent : « Pour un Père, ce n'est pas un sans doute ; il n'est qu'élève ». D'autres viennent me dire le salut : « Sikamo, Bwana (ainsi qu'ils disent aux sorciers noirs), ce qui veut dire : Seigneur j'embrasse tes pieds ». D'autres : « Sabukeli ». Moi je n'en connais pas les sens.⁴²

Le nouvel état de Kaoze ne laisse pas d'étonner les villageois. Ainsi, certains ne comprennent pas que Kaoze ait fait vœu de chasteté :

Les gens de Kirungu, malgré leur haute tête, n'ont rien compris. Eux qui croyaient que j'allais me marier aussi bien que les autres, me voyaient en soutane. Ils ont baissé un peu leur tête devant Dieu Tout-Puissant. Ils sont fâchés de ma soutane qui est le gâte-joie du monde.⁴³

Outre sa soutane et son célibat, le changement survenu dans ses rapports avec les missionnaires suscite l'ébahissement des villageois. Ainsi, Kaoze prend désormais ses repas avec eux : « tout le monde voulait voir ce spectacle prodigieux : un Noir qui mangeait à la même table qu'un Blanc »⁴⁴. Le désir de devenir prêtre transparaît dans son discours lors du jubilé de Mgr Roelens, précédemment cité, et ce désir est soutenu par des

⁴¹ Mgr Kimpinde (dir.), *Stephano Kaoze, prêtre d'hier et d'aujourd'hui, op. cit.*, p. 63.

⁴² Lettre de S. Kaoze, Baudouinville, 19 novembre 1909, dans « Quelques lettres de Stephano Kaoze (recueillies et traduites par P. Colle) », dans *Revue congolaise*, Bruxelles, 1911, p. 156.

⁴³ A. De Roover, o.c., *Stephano Kaoze, prêtre d'hier et d'aujourd'hui, op. cit.*, p. 62-63 : « Les gens de Kirungu n'y comprennent rien. Stefano peut désormais porter un long habit comme les Pères : les Bwana, et il ne se mariera jamais ».

⁴⁴ A. Hoornaert, *op. cit.*

encouragements divers tels que celui de Maturino Kasama, le catéchiste qui dirige alors l'école-chapelle St Edouard :

Je vous signale une nouvelle belle et réjouissante. Oui, c'est la nouvelle au sujet de Stefano Kaoze. Le grand jour de Pentecôte, il reçut l'habit des prêtres ! Nous avons vu une grande joie, quand nous, les Noirs, étions présents pour la première fois à ces choses. Nous demandons à Dieu, Celui qui est la Puissance et qui comble les hommes de Sa Grâce, qu'Il donne à notre frère la force de devenir totalement et entièrement un Apôtre vrai et sincère.⁴⁵

La Sœur Hieronyma, dans une lettre adressée à la Supérieure des Sœurs Blanches à Herent-lez-Louvain, décrit le retentissement du passage de Kaoze à l'état ecclésiastique :

Il y a quelques mois la tonsure a été conférée au premier religieux congolais dans la cathédrale de Baudouinville. Cela a fait de l'impression dans le pays ; cela surpassait presque l'entendement des autres nègres et avec leur intelligence de nègre ils jugeaient l'heureux Stefanon Kaoze chacun selon son propre sentiment. « Est-ce possible ! » disaient les uns, « cela va maintenant le mettre sur pied d'égalité avec les blancs ! », « Et comment ? », disaient les autres, « depuis que notre race est noire, jamais un jeune homme n'a pensé de vivre sans femme ! Serait-il fait autrement que nous et se montrer plus fort pour surmonter les faibles de l'homme ? » « C'est égal », me disait le bourgmestre de Kalonja, et il se grattait ses cheveux crépus, « c'est égal, si je n'étais pas marié et si je n'avais pas des enfants, j'essaierai de suivre le même chemin que Kaoze. Mais maintenant c'est trop tard pour moi ». ⁴⁶

A partir de cette époque, tout porte à croire que les Pères Blancs commencent à envisager plus concrètement la formation d'un clergé local. Dans son rapport annuel, Mgr Huys, sacré évêque et nommé auxiliaire de Mgr Roelens en 1909, note :

Les deux séminaristes qui font leurs études au grand Séminaire à Baudouinville, sont une vraie consolation pour leurs maîtres. L'un a commencé sa seconde année de philosophie, tandis que l'autre, qui a reçu la tonsure à la Pentecôte 1909, achève sa troisième année de théologie. Ils font preuve d'un esprit pénétrant et montrent les meilleures dispositions ; tout fait espérer qu'un jour la mission du Haut-Congo

⁴⁵ Lettre de Maturino Kasama au Père Germain, dans *Missiën van Afrika*, Anvers, 1909, p. 61-63.

⁴⁶ Lettre de la Mère Hieronyma à la Mère Supérieure de Herent-lez-Louvain, Baudouinville, 26 décembre 1909, dans *Missiën der Afrika*, 1910, p. 142-143.

comptera quelques prêtres indigènes sérieux et dévoués. Il nous faudra songer à construire.⁴⁷

En 1908, Joseph Faraghit avait rejoint Kaoze au Grand Séminaire. Entretemps, d'autres petits séminaristes avaient achevé leurs études latines et s'apprêtaient également à y entrer. En 1911, Kaoze et trois autres compagnons entraient dans le bâtiment provisoire du Grand Séminaire.

C'est à cette époque que Kaoze se révélera l'épistolier noir le plus célèbre du Congo Belge. Le Jésuite Arthur Vermeersch publie dans la « Revue Congolaise », de 1910, un essai de Kaoze intitulé « Les sentiments supérieurs chez les Congolais ». Le Père Blanc Pierre Colle reproduit dans la même revue, de 1911-1912, quelques lettres que Kaoze lui avait fait parvenir en kitabwa, en swahili et en français.⁴⁸

SON ORDINATION

À la Toussaint 1912, le séminariste Kaoze reçoit le troisième ordre mineur⁴⁹. Joseph Faraghit prend au même moment la soutane et est tonsuré. Lors de sa traversée du continent noir, le Jésuite Arthur Vermeersch note le 7 avril 1913 dans son carnet de route (vers Majonde) que trois séminaristes se trouvent à Baudouinville : Stefano Kaoze, Jusufu Faragui [sic pro Faraghit] et Félix Makolovera. Mais la veille, le dimanche 6 avril, il

Stefano Kaoze. Fils d'un petit chef du Marungu. Poussé par la famine vint avec mère chez parents auprès de la mission. À la mort de son père, sa mère dut suivre un autre mari. Elle vit à Baudouinville le Père Roelens et un autre Père qui plantaient leur tente. Mes enfants dit-elle, j'ai vu des hommes comme jamais je n'en ai vu. Et un peu avant de mourir, elle leur disait : « Moi je vais mourir ; vous verrez des grandes choses. »

Orphelin à cinq ans, sa soeur se déclara trop jeune pour l'élever. Je n'ai pas l'expérience. Il fut confié à un parent assez éloigné de Baudouinville. L'enfant voulait habiter la mission. Le parent ne voulait pas. Il s'enfuit. Le Père Roelens amadoua le parent par un cadeau. Et de la sorte, il devint interne.

⁴⁷ Mgr A. Huys, « Vicariat du Haut-Congo : Rapport annuel », 1910 (suite), dans *Missions d'Afrique des Pères blancs*, 1911, p. 42.

⁴⁸ J.-M. Jadot, art. Kaoze Stéphane, in: *Biographie Belge d'Outre-Mer*, VI, Bruxelles, 1967, col. 565-566.

⁴⁹ Le cycle complet du Grand Séminaire consistait en huit années d'études, suivies de deux années de probation.

Chez lui et à Baudouinville, dit-il, l'aîné prend le nom du grand père ou d'un oncle. Les autres aussi s'appellent comme un oncle et on joint à ce nom celui du père. Ainsi lui s'appelle Kaoze Kiezi (nom du père).⁵⁰

En octobre 1913, Kaoze achève ses études de théologie et commence à Thielt-St Pierre ou Nyangezi ses années de probation, qui dureront trois ans⁵¹.

En probation à Nyangezi, 1914-1916

En juillet 1906, la mission de Lusenda Notre-Dame d'Oudenbosch, située dans le Masanze et fondée en 1902, est fermée à cause de la maladie du sommeil. Les missionnaires de cette mission s'établissent alors à Thielt St Pierre auprès du chef Nya-Ngezi qui a donné son nom à ce nouveau centre d'apostolat. Ainsi, après l'époque de Kibanga et Mpakapwe, les Pères Blancs réapparaissent dans le Kivu. Dès 1910, cet ancrage prend de l'ampleur avec la fondation des stations de Katana (1910), de Lulenga (1911) et de Kitalaga (1912).

Après son retour d'Europe en 1914, Mgr Roelens part en visites des autres missions des Pères Blancs qui sont implantées dans la région du Lac Kivu. C'est également une belle occasion de conduire lui-même Kaoze à Thielt St Pierre pour qu'il commence sa probation.

Ils s'embarquent sur le vapeur « Delcommune », font escale à Mpala, Tembwe St Victor et à Mtowa avant de traverser le lac en direction d'Ujiji et Kigoma, sur le territoire allemand de la Tanganika, où ils restent deux jours. Ils franchissent de nouveau le lac et passent la nuit à Uvira où ils retrouvent les Pères Henri Decorte (1882-1948), supérieur de la mission, et son confrère Pierre Colle (1872-1961). Après les deux jours nécessaires

⁵⁰ Ea5 Cahiers de route ou de voyage écrits au Congo 1912/1913: Cahier IV Entebbe – Baudouinville.

⁵¹ *Rapports annuels*, n°8, 1912-1913, Alger, 1913, p. 563-566. Mgr V. Roelens avait maintenu des contacts avec la ville de Thielt où il avait fréquenté le collège St Joseph. Vers 1899, fut fondée une Société des Amis Thieltois du Congo (lettre de Mgr Roelens à R. Van den Bussche, Baudouinville, 5 septembre 1897, « Bond der Tieltsche Congovriendent », dans *Missiën van Afrika*, 1898, p. 35-42), qui transmet la somme de 2.500 Fr à Mgr Roelens pour l'aménagement d'une chapelle-école, du nom de Thielt St Pierre (lettre de Mgr Roelens à la Société des Amis thieltois du Congo, Baudouinville, 15 septembre 1899, dans *Missiën van Afrika*, Anvers, 1900, p. 77-81).

pour trouver des porteurs, ils se mettent en route. Kaoze à pied, Mgr Roelens en pousse-pousse monocycle, sorte de brouette à ressorts, formé d'un panier, monté sur une roue et muni de deux brancards devant et derrière, que supportaient deux jeunes Noirs. Après trois jours de marche, ils arrivent à la rivière Mibirizi qui court vers la Ruzizi. Le chef Nya-Ngezi les y attend. Celui-ci est reconnu par les autorités coloniales mais, aux yeux des Noirs, il n'est qu'un sous-chef dépendant de Ngwese, un des grands chefs de la tribu des Bashi. Trois heures de marche plus tard, ils parviennent au poste militaire de Luvungi où l'abbé Kaoze va diriger l'école des futurs catéchistes. Le rapport qui est rédigé à son propos s'avère très positif :

Monseigneur le Vicaire Apostolique a jugé bon de mettre l'abbé Stéfano Kaozé en probation ici à la mission de Thielt-Saint-Pierre. Ayant achevé ses études théologiques, l'abbé Stéfano est devenu professeur des futurs catéchistes ; il nous aide aussi pour les catéchismes, et pour le reste du temps, il s'adonne à l'étude de la théologie et autres sciences. Il nous est d'un secours bien précieux ; aussi n'avons-nous qu'un désir, celui de le conserver longtemps.⁵²

Au cours de cette période de probation ou de stage à Nyangezi, Kaoze se rend donc très utile comme enseignant des jeunes catéchistes. En dehors de cette occupation, il passe des heures de cours et de travail individuel. Kaoze a consacré presque deux décennies de sa vie à la préparation au sacerdoce : de 1899 jusqu'en 1917. Dans la communication de presse répandue à l'occasion de sa venue en Belgique, on lit à ce propos :

Il [Kaoze] passa vingt ans près des Missionnaires avant d'arriver au sacerdoce, et en vérité il lui fallut une dose peu commune de piété et de constance pour ne pas perdre patience durant de si longues années d'épreuve.⁵³

Mgr Huys a toujours soutenu cette thèse. Son opinion est reprise dans le carnet du passage du Roi Albert I à Albertville, le vendredi 20 juillet 1928, dans les termes suivant :

Mgr Huys nous parle de ses expériences d'Afrique, de la difficulté de connaître les nègres ; lui-même, après 30 ans, déclare qu'il ne les connaît guère. Leur défaut capital, d'après lui, c'est le manque de volonté beaucoup plus que le manque d'intelligence. Celle-ci, contrairement à ce que beaucoup pense, ne leur fait pas

⁵² Lettre de Mgr V. Roelens, Baudouinville, décembre 1918, dans *Missions d'Afrique des Pères blancs*, 1918 (1^{ère} partie), p. 116-122.

⁵³ Communication de presse annexée à la lettre du Père Vanden Bosch au Cardinal Mercier, Anvers, 27 février 1920, dans : Archives Archévêché de Malines, Fonds Mercier, XXII-12.

défaut ; ils sont extrêmement précoce et observateur : un enfant de 8 ans en sait autant qu'un adulte chez nous, dans ce qui concerne la sexualité.

Le noir est rapide d'esprit, mais pour le former, il faut beaucoup de temps, on est toujours trop pressé. Pour former des prêtres noirs, il est nécessaire de doubler au moins la durée de leur noviciat.⁵⁴

Durant le premier quart du 20^e siècle, la formation d'un prêtre en Belgique durait quasiment la moitié de ce temps. Ce fait en lui-même montre la prudence et la rigueur des Pères Blancs pour ce qui était de la formation du clergé indigène.

L'ordination sacerdotale, 21 juillet 1917

Déjà au moment où éclate la Première Guerre mondiale, on constate au Congo un exode vers les centres industriels, ce qui bouleverse le fonctionnement du pays. C'est donc dans des circonstances pénibles que Kaoze a été ordonné prêtre⁵⁵. Dès son retour de Nyangezi à Baudouinville, Kaoze se prépare à la réception des ordres majeurs. Il reçoit le sous-diaconat le 19 février 1917 et peu de temps après le diaconat. Jusqu'à la veille de son ordination, ses compatriotes se montrent sceptiques quant à la réalité de celle-ci. Le magistrat André Hoornaert (1884-1953) relate que, peu avant, des Noirs interpellent un missionnaire :

Alors Stephano sera prêtre comme vous ?

Oui.

Il dira la messe comme vous ?

Oui.

Il pourra, tout comme vous, donner la communion ?

Oui.

Et confessera-t-il ?

Evidemment.⁵⁶

L'ordination a lieu le 21 juillet 1917. La date n'est pas un hasard puisque le 21 juillet est la fête nationale de la Belgique. Mgr Roelens voulait

⁵⁴ Carnet du séjour au Congo (juin-août 1928), vendredi 20 juillet à Albertville, p. 25, dans : Archives Palais Royaux.

⁵⁵ Les Vicaires et Préfets apostoliques avaient la liberté de déterminer, chacun pour sa juridiction, l'âge, le degré d'instruction et les autres conditions requises pour l'admission au petit séminaire. Cf. *Missions catholiques du Congo belge : Instructions aux missionnaires*, Wetteren, 1920, p. 46-50.

⁵⁶ A. Hoornaert, « Figures congolaises... », dans *La Libre Belgique*, 18 avril 1921.

certainement poser ainsi un acte patriotique et montrer que la mission catholique était réellement une œuvre nationale belge.

Par ailleurs, le Vicaire Apostolique est né le 21 juillet (: c'était donc le jour de son anniversaire ! Nous avons la conviction qu'à partir de cette ordination, Mgr Roelens ne se gêne pas d'écarter de côté Mgr Huys, le vrai tuteur et père spirituel de Kaoze et de tirer gloire de cet événement de succès. Il reprend l'initiative et c'est lui qui, pendant quelques années, va parader tant au Congo qu'en Europe avec « le premier prêtre congolais » à ses côtés.

Un grand nombre de personnalités ecclésiastiques, civiles et militaires. Le vice-gouverneur Justin Malfeyt (1872-1924), alors commissaire royal des territoires de l'Afrique de l'Est et le capitaine Léopold Joubert (1842-1927), ancien zouave pontifical sont parmi les invités. Mgr Huys a estimé le nombre de Congolais à 10.000 environ.⁵⁷

A 7h30, la cérémonie commence au son des trompettes et de l'harmonium qui annoncent l'arrivée du cortège dans lequel trône Mgr Roelens, le consécrateur. Vingt-cinq prêtres étendent les mains sur le nouveau prêtre. Après la messe et le déjeuner, les invités sont conduits dans la cours des Sœurs Blanches où l'abbé Kaoze, monté sur une estrade, bénit solennellement la foule agenouillée qui exprime alors sa joie par des cris, des chants et des danses. Pendant le banquet, les toasts se succèdent. A partir de 16h, les sociétés de gymnastique de Baudouinville et Lusaka démontrent leur habileté sur la plaine de football. Dans son rapport, Mgr Huys dépeint les festivités de la façon suivante :

De grand matin, les clochers de la cathédrale de Baudouinville rappellent aux environs que jamais jour comme celui-ci ne s'est levé sur ce pays [fief de Satan depuis des siècles]. A la mission, tous les bâtiments sont occupés par les hôtes... [L'Église et la patrie sont unanimes à célébrer le grand événement]. [...] Aujourd'hui un jeune homme de la tribu des Beni-Marungu sera ordonné prêtre pour l'éternité. [La colonie européenne est largement représentée. Environ 50 Européens sont réunis à Baudouinville].

[Les grands bâtiments de la menuiserie ont été convertis en réfectoire. Sur les murs on lit les chronogrammes suivants : Belgii moribus excultus, Religione fit sacerdos ! 1886. Ecce Stephanus Aethiops, Sacerdos censetur in aeternum ! 1917]

Au-dessus de la place qu'occupe l'écu à la droite de l'évêque, les artistes ont peint [...]. Après le service divin, ce fut une scène non moins impressionnante que de

⁵⁷ A. Engels, « Malfeyt Justin (Bruges, 21-6-1862-Ixelles, 26-12-1924) », dans *Biographie Coloniale Belge*, Vol. III, Bruxelles, 1952, col. 588-592.

voir les évêques donner l'accolade au nouveau prêtre [indigène]. [...] Pendant le banquet furent exécutés des chants de circonstance et échangés plusieurs toasts. [Mgr Roelens porta la santé du premier prêtre indigène et celle du Gouverneur Malfeyt. L'abbé Kaoze répondit à son tour. Enfin Mgr Huys porta un toast à tous les invités et en particulier à NN. SS. Lechaptois et Léonard.] [...] On y entendit des compliments en diverses langues [indigènes, aussi bien qu'en français et en latin] [...]. Enfin deux jeunes élèves de la famille de l'abbé racontèrent en vers chantés la vie du petit Kaoze. [Son père et sa mère monogames, de condition relativement aisée dans le Marungu, eurent dix enfants. Sept succombèrent à divers fléaux. Une de ses sœurs fut ravie par les esclavagistes et rachetée plus tard avec ses enfants, par son frère Stéphane, alors étudiant. Ce dernier, étant enfant, fut également pris par les esclavagistes et ne dut son salut qu'à l'intervention providentielle des hommes du brave capitaine Joubert. Après la mort de ses parents l'enfant étant allé habiter chez son oncle païen, se vit interdire par lui l'accès à la mission. Le jeune Stéphane souffrit persécution pour la religion. Enfin, grâce à des cadeaux offerts à l'oncle cupide, il obtint l'autorisation de se rendre à l'Ecole des catéchistes de Mpala où il fut l'un des premiers élèves du Petit Séminaire].

[...] Une pièce dramatique nous représenta « Le prêtre Pierre » en butte aux persécutions des arabisés. [La foule compacte s'écoula émue et enthousiaste, en chantant à l'unisson « La Brabançonne », « Le Lion de Flandre » et « Vers l'Avenir ».]⁵⁸

Remarquons que, dans ce texte, tout ce qui pouvait faire la moindre allusion au patriotisme ou au nationalisme belge ou flamand a été soigneusement expurgé, de même que les termes pouvant aujourd'hui être jugés injurieux à l'égard des Noirs. Il est également révélateur que le passage relatif à la famille et l'enfance de Kaoze est omis puisqu'il contredisait la pauvreté généralement avancée de ses origines.

Le passage de Kaoze à l'état de prêtre n'est pour autant pas perçu gratuitement comme quelque chose d'évident ou de positif par ses compatriotes. Ainsi, certains Congolais expriment de la méfiance à l'idée d'aller se confesser chez un Noir puisque, selon eux, les Noirs ne savent pas garder un secret. Cependant, comme le prouve ce témoignage, la confiance viendra peu à peu :

Un jour, il [l'abbé Kaoze] s'installa dans son confessionnal et attendit patiemment. Tous les pénitents allaient chez les blancs. Mais un téméraire vint rôder près du confessionnal de Stephano, hésita, partit, revint et finalement entra. Un autre imita,

⁵⁸ Mgr Auguste Huys, p. 388-390. Dans l'ouvrage réalisé sous la direction de Mgr Kimpinde, de longs extraits de ce rapport furent copiés avec certaines purges significatives. Nous les indiquons entre crochets.

puis un autre, puis un troisième. Et depuis Stephano est devenu grand pénitencier des noirs.⁵⁹

L'ordination de Stephano Kaoze est un événement marquant de l'histoire du Congo. Au Rwanda et au Burundi, d'autres Noirs sont ordonnés vers la même période. Ainsi, le 7 octobre 1917, Mgr Hirth ordonne, dans la cathédrale de Kabgayi, deux diacres rwandais⁶⁰ : Balthazar Gafuku, de Zaza, et Donat Reberaho, de Save. L'ordination des premiers prêtres burundais est postérieure, en 1925. Les abbés Émile Ngendangende et Patrice Ndidendereza reçoivent, cette année-là, l'onction sacerdotale des mains de Mgr Gorju dans la cathédrale de Mugeru. À partir de cette époque, les ordinations commencent à se succéder à un rythme régulier au Burundi⁶¹.

Sur l'autre rive du fleuve Congo, dans l'Afrique Équatoriale Française, les Spiritains avaient ouvert à Landana un petit séminaire en 1875. Lors d'un voyage à Boma, l'un de leurs missionnaires avait racheté un certain nombre de jeunes esclaves afin de les faire instruire et baptiser. Trois de ces jeunes ont été ordonnés prêtres avant la fin du siècle. Charles Maonde a été ordonné à Loango par Mgr Hippolyte Carrie, alors vicaire apostolique, le 17 décembre 1892. Ce jour-là, Louis de Gourlet, fils métis d'un factorien français, est également ordonné. Deux autres séminaristes, Charles Kambo et Jean-Baptiste Massensa, ont reçu l'onction du sacerdoce le 19 décembre 1898.⁶²

Les Spiritains, qui ont fondé des missions sur les territoires mis ultérieurement sous l'autorité du gouvernement de l'É.I.C., à Boma en mai 1880 et à Kinlau ou Nemlao en février 1886, ont précédé la Société des Pères Blancs dans la formation d'un clergé indigène.

⁵⁹ A. Hoornaert, « Figures congolaises... », dans *La Libre Belgique*, 18 avril 1921.

⁶⁰ A titre comparatif, la présence des Pères blancs au Congo date de 1880 tandis que leur première installation au pays des milles collines s'est effectuée en 1900.

⁶¹ Jean Perraudin, *Naissance d'une Eglise : histoire du Burundi chrétien* Presses Lavigerie, Usumbura [Bujumbura], 1963.

⁶² Jean Ernoult, *Les Spiritains au Congo de 1865 à nos jours : Matériaux pour une histoire de l'Église au Congo*, Collection Mémoire Spiritaine, Études et Documents 3, Paris, 1995. J. Fryns, Carrie Antoine-Marie (Proprières/Lyon, 10-02-1842-Loango, 13-10-1904), dans *Biographie Coloniale Belge*, Tome V, Bruxelles, 1958, col. 129-133.

Protégé du roi Albert

Dans une lettre au roi Albert ⁶³, qui nous semble d'un intérêt capital pour comprendre la méthode d'évangélisation des Pères Blancs, Mgr Roelens l'avise de l'ordination de Kaoze. Il le présente comme un Noir « sérieux, intelligent, instruit, doué de beaucoup de sens » et surtout « docile et maniable ». Le reste de la lettre est émaillé de réflexion sur les objectifs de l'évangélisation pour les Pères blancs. Leur but ne se limite pas à convertir mais à relever le moral, l'intelligence et l'état social de tout un peuple. Pour y parvenir, selon Mgr Roelens, il faut « attacher le noir au sol de son pays d'origine » car celui-ci, éloigné de son milieu, perd toutes les quelques qualités qu'il a pour assimiler tous les vices qu'il rencontre. Or, c'est l'époque de l'exode vers les villes, qui attirent par « leurs hauts salaires et leurs distractions malsaines ». Mgr Roelens dénonce d'ailleurs la mauvaise conduite de certains Blancs qui exercent une influence néfaste sur les Noirs. Cet « exil » et la perte en terme de moralité qui en résulte entraîneraient, toujours selon Mgr Roelens, une diminution de la durée de vie des Noirs.

Les Pères blancs tentent, pour contrer ces fléaux, de développer l'agriculture. Ils introduisent de nouvelles cultures, comme celles du froment et de la pomme de terre, ainsi que l'élevage des bêtes à cornes. Outre une aide pour écouler leurs produits, les Pères encouragent les jeunes agriculteurs congolais à former des coopératives ⁶⁴.

Pour promouvoir des distractions saines et donner aux Congolais le goût des plaisirs plus élevés que ceux qui satisfont leurs sens, les religieux fondèrent des sociétés de musiques, des sociétés dramatiques et des cercles de gymnastique pour garçons et pour filles. Dans la concrétisation de ces initiatives, les instituteurs catéchistes rendent des services inestimables. Un clergé indigène ne pourrait qu'accentuer ce mouvement.

À cette lettre, le Chef du Cabinet du Roi ad interim répond, le 5 décembre, que Sa Majesté se réjouit de voir l'admirable dévouement des Pères Blancs récompensé par les beaux résultats dont Mgr Roelens lui a fait

⁶³ Lettre de Mgr Roelens au Roi Albert, dans Archives des Palais royaux, cabinet du Roi Albert I, période 1914-1918, n° 121.

⁶⁴ Des coopératives de fermage et de transport par voie d'eau, ainsi qu'une caisse d'épargne et des sociétés de secours mutuel en cas de maladie, existaient déjà.

l'exposé et qu'elle souhaite que leurs missions fassent sans cesse de nouveaux progrès et développent leur action bienfaisante.⁶⁵

Le 6 mars 1918, Mgr Roelens envoie une nouvelle lettre au roi. Elle nous informe tout d'abord sur la personne qui a suggéré de demander au Roi Albert I qu'il adopte Stéphano Kaoze comme son protégé. Dans cette missive, le Vicaire Apostolique évoque l'énorme difficulté matérielle à laquelle les missions sont confrontées à cause de la séparation de la mère – patrie qui était causée par la guerre :

Monsieur le Haut Commissaire Royal, Malfeyt, nous écrit de Kigoma que ayant fait, à Votre Majesté, la proposition d'adopter, comme son protégé, le premier prêtre indigène de notre Colonie Congolaise, cette proposition avait reçu un accueil favorable, mais que, avant d'y donner suite, Votre Majesté désirait avoir l'assurance qu'elle était conforme à nos intentions.

Nous serons, on ne peut plus, honoré et reconnaissant, Sire, de cette haute protection et de cette généreuse bienveillance.

Elle nous sera d'autant plus agréable que, dans les circonstances difficiles que nous traversons, les sources de la charité catholique, qui pourvoient, jusqu'ici, en grande partie, à nos oeuvres de civilisation chrétienne, dans ce pays, s'en trouvent ou complètement taries, ou fortement diminuées ; au point que, si la divine Providence n'y pourvoit, nous nous trouverons dans la triste nécessité de devoir limiter ces oeuvres et en supprimer quelques unes.

Au nom de Stephan Kaozé, qui se trouve, pour le moment et provisoirement à Karema, comme professeur au petit séminaire du Vicariat du Tanganika, et en notre propre nom, Nous prions Votre Majesté de daigner agréer l'expression de notre profonde et respectueuse reconnaissance, pour cette nouvelle marque de haut intérêt qu'Elle porte à notre mission.⁶⁶

Cette haute protection et cette généreuse bienveillance royales, écrit Mgr Roelens, seraient les bienvenues dans ce temps de crise que traversaient ses missions, les ressources ayant régressé au point qu'il serait obligé de limiter ou même de supprimer quelques oeuvres si la situation ne s'améliorait pas⁶⁷.

Le Haut Commissaire en question, Justin Malfeyt (1862-1924), était le vice-gouverneur général au commandement de la Province Orientale au moment que la guerre éclate. Après un bref séjour en Europe, il avait regagné

⁶⁵ Lettre (Minute) du Chef du Cabinet du Roi, le Comte de Jehay, à Mgr Roelens, Bruxelles, 5 décembre 1917, in: Archives Palais Royal, Cabinet du Roi Albert I, période 1914-1918, n° 121/3.

⁶⁶ Lettre de Mgr Roelens au Roi Albert I, Baudouinville, 6 mars 1918, dans Archives Palais Royal, Cabinet du Roi Albert I, période 1914-1918, n° 121/4.

⁶⁷ Lettre de Mgr Roelens à Albert I, Baudouinville, 6 mars 1918, dans Archives des Palais royaux, cabinet du Roi Albert I, période 1914-1918.

l’Afrique avec le titre de commissaire royal pour exercer dans les territoires de l’Est Africain les pouvoirs de l’autorité occupante.⁶⁸

Ne perdons pas de vue l’origine provinciale de Malfeyt ; il était Brugeois ! Et un grand nombre des Pères Blancs qui oeuvraient dans le Haut – Congo était également origininaire de la Flandre Occidentale: Mgr Roelens, de Ardoois ; Mgr Huys, de Bruges ; le Père Joseph Weghsteen, de Bruges ; le Père Joseph Kindt, de Bruges ... Tous ont joué un rôle important dans la vie de Stéphano Kaoze. Un autre chiffre saute aux yeux : sur les 44 Pères Blancs, prêtres et frères tous confondus, ayant laissé la vie au Congo entre 1888 et 1930, « 22 » sont nés dans la Flandre Occidentale ! L’affinité régionale de Justin Malfeyt avec tous ces missionnaires l’a sans aucun doute motivé à introduire cette requête auprès du Roi Albert I.

Rien d’étonnant de voir Mgr Roelens et l’abbé Kaoze parcourir la Flandre Occidentale d’un bout à l’autre lors du voyage qu’ils vont entreprendre en Europe en 1920-1921. Nous y reviendrons ultérieurement. Toutefois, nous voulons encore faire remarquer que plusieurs missions avaient été aussi fondées grâce au soutien des villes de cette province : « Thielt » Saint Pierre ; « Roulers » Saint Michel ; « Bruges » Saint Donat. Liège Saint Lambert et Tongres Sainte Marie formaient des exceptions.⁶⁹

La lettre de Mgr Roelens est alors transmise par le Comte de Jehay au Comte Renaud De Briey (1880-1959) de l’Administration du Fonds Spécial. Dans sa réponse, en date du 24 mai 1918, celui-ci lui prie de répéter à Mgr Roelens, s’il lui écrit, le reconnaissant souvenir qu’il garde de l’accueil reçu à Baudouinville lors du voyage princier. Mais elle contient une autre bonne nouvelle, notamment que le Roi avait autorisé récemment à répartir entre les diverses missions du Congo, un subside de 300.000 francs. En conséquence, il avait demandé au Ministre des Colonies, Jules Renkin (1862-1934), de bien vouloir lui faire savoir quand il jugerait qu’une aide nouvelle serait opportune.⁷⁰

Le 1^{er} juillet, le Comte de Jehay se trouve à Paris où il se rend, accompagné du Père Ballenghien, à la maison Trioullier, spécialisée dans

⁶⁸ A. Engels, Malfeyt Justin, in: *Biographie Coloniale Belge* (Institut Royal Colonial Belge), Tome III, Bruxelles, 1952, col. 588-592.

⁶⁹ Statistique des Missions du Haut – Congo Belge pendant l’année 1912-1913, dans: *Missions des Pères Blancs en Afrique*, 1914, p. 6.

⁷⁰ Lettre de R. De Briey au Comte Fr. de Jehay, 24 mai 1918, dans : Archives Palais Royal, Cabinet Roi Albert I, période 1914-1918, n° 121/5.

les ornements d'église, pour commander une boîte de mission. Mais le calice avait été considéré comme trop léger et devait être remplacé avec une décoration plus riche et des armoiries que le Comte enverrait à cette maison.⁷¹

Le 24 août de la même année, le comte de Jehay répond positivement à cette demande :

En suite du désir que Votre Grandeur a bien voulu exprimer au Roi dans sa lettre du 6 mars dernier, Sa Majesté a très volontiers consenti à adopter comme protégé le premier indigène de notre Colonie admis aux Ordres sacrés.

Voulant donner à M. Le Professeur Stephan Kaozé un témoignage tout particulier de Sa bienveillance, Sa Majesté a décidé de faire don à ce jeune prêtre d'un autel portatif que j'ai été chargé de faire parvenir au bénéficiaire par votre obligeante entremise. Mgr Dom J. De Hemptinne qui retourne au Congo a bien voulu accepter de prendre avec lui le précieux colis ...⁷²

Kaoze est officiellement adopté comme protégé du Roi, qui lui fait don d'un autel portatif. Le 25 août, la lettre susmentionnée est confiée à Mgr Jean de Hemptinne (1876-1958), Préfet Apostolique du Katanga, qui avait également voulu se charger de remettre à la Maison Triouillier Montagnier deux cachets aux armoiries du Roi et de la Reine et de donner toutes les explications nécessaires pour compléter la chapelle portative et d'emporter celle-ci ou de la faire parvenir par la voie la plus sûre avec la lettre en question.⁷³

Ce nouveau statut a certainement poussé Mgr Roelens à sortir Kaoze de sa région et à le laisser voyager au Congo mais aussi en Europe. Le montrer aux milieux catholiques pouvait susciter des dons plus importants pour les œuvres des Pères Blancs.

Professeur à Karema et puis à Lusaka

Immédiatement après son ordination, l'abbé Kaoze est envoyé comme professeur au Petit Séminaire de Karema, à la rive occidentale du lac

⁷¹ Lettre de E. Pasquier de la Maison Triouillier au Comte de Jehay, Paris, 12 août 1918, dans : Archives Palais Royal, Cabinet Roi Albert I, période 1914-1918, n° 121/6.

⁷² Lettre de Fr de Jehay à Mgr Roelens, Bruxelles, le 24 août 1918, dans Archives Palais Royal, Cabinet Roi Albert I, période 1914-1918, n° 121/7.

⁷³ Commentaire en marge de la lettre de Fr de Jehay à Mgr Roelens, Bruxelles, le 24 août 1918, dans Archives Palais Royal, Cabinet Roi Albert I, période 1914-1918, n° 121/7.

Tanganyka, dans le Vicariat Apostolique de Mgr Joseph Birraux. Le premier prêtre congolais exécute donc son premier job sur le territoire colonial allemand.

Qu'est-ce qui est à l'origine de cette décision ? C'est la « Guerre ». Dans l'Afrique Orientale Allemande, les missionnaires appartenant aux nations alliées avaient très vite fait l'objet d'une suspicion. En octobre 1914, neuf Pères Blancs et trois Soeurs Blanches des stations riveraines du Tanganyka sont relégués à Tabora. Ils sont relâchés au mois de décembre suivant, mais à condition que le Vicaire Apostolique les envoie dans les postes éloignés du lac pour leur enlever la tentation de communiquer avec les Belges de la rive opposée.⁷⁴

La même mesure est prise pour les stations voisines du lac Kivu. Elle se renouvelle en juin 1915 au moment que l'Italie se range du côté des alliés et un peu plus tard sur les bords du Nyanza : tous les missionnaires suspects, d'abord ceux du district de Mwanza, en août 1915, ensuite ceux du district de Bukoba, en mai 1916, sont dirigés vers l'intérieur et internés à Oushiroombo. À l'approche des troupes anglo-belges, ils sont acheminés vers Tabora avec leurs confrères du Vicariat de l'Ounyanyembe.

Lorsque le 19 septembre 1916, les troupes congolaises entrent à Tabora, elles y trouvent trente-trois Pères Blancs. Et il y avait, dans les troupes de la Force Publique cinq Pères Blancs du Haut-Congo remplissant les fonctions d'aumôniers-infirmiers ! Tous les prisonniers reprennent rapidement le chemin de leurs missions respectives.

Alors dans certaines missions se trouvent des Pères et Frères d'origine allemande qui vont subir le même sort. L'administration coloniale belge va se contenter de consigner ces missionnaires-prisonniers dans une station, soit dans le pays même, soit dans le Congo, mais toujours chez des confrères. En revanche, l'administration anglaise se montre plus sévère et emmène ses missionnaires-prisonniers les uns dans l'Uganda, les autres aux Indes ou en Égypte.

Pendant cette période, l'action missionnaire est complètement paralysée dans l'Afrique orientale allemande. Il faut aussi tenir compte du fait que les Bénédictins bavarois, expulsés, ont laissé à l'abandon le Vicariat Apostolique de Dar-es-Salam et la Préfecture Apostolique de Lindi. Leurs

⁷⁴ Cf. *La Société des Missionnaires d'Afrique (Pères Blancs)*, Éd. Letouzey & Ané, Paris, 1924, p. 123-134.

stations sont ruinées ou au moins désertes. En conséquence, les chrétiens de ce vicariat et de cette préfecture se dispersent, se retournent aux religions traditionnelles ou adoptent la religion islamique.

C'est dans cette perspective que l'on doit comprendre la décision de la Société des Pères Blancs d'Afrique d'aller au secours des missions voisines en difficulté. Chaque Vicaire Apostolique s'engage à détacher quelques-uns des siens pour prendre la place des missionnaires absents et empêcher que le fruit de leurs labeurs ne soit totalement perdu.

Signalons encore qu'une dernière épisode de guerre très tragique va se dérouler. Chassés de toutes leurs positions dans la campagne de 1916-1917, les troupes allemandes de l'Est-Africain vont se dérober à la poursuite de l'ennemi par une suite de marches et de contremarches qui leur permettront de prolonger la lutte jusqu'à la dernière minute. Ainsi, lors d'un offensif vers Tabora, ils vont dévaliser deux stations missionnaires du Vicariat Apostolique du Tanganyka. Et à la fin d'octobre 1918, ils pillent l'ambulance de Mwenzo, desservie par deux missionnaires de Bangwelo et puis deux stations de ce vicariat dont les Pères et les Soeurs avaient eu, du 4 au 16 novembre, juste le temps de se mettre en sûreté. À ce moment, le télégraphe apporte la nouvelle de l'armistice du 11 novembre.

Du côté des Pères Blancs, la liste funèbre est assez longue : 10 Prêtres, 22 Scolastiques ou Novices, 11 Frères profès et 3 novices coadjuteurs !

Nous sommes convaincus que c'est donc le contexte de la guerre qui a poussé Mgr Roelens à nommer provisoirement l'abbé Kaoze dans la mission « allemande » de Karema. Et avec sa très bonne connaissance du swahili, le premier prêtre congolais n'a certainement éprouvé aucune difficulté pour donner temporairement cours dans le Petit Séminaire de cette localité.

Après le congé de Pâques 1918, Kaoze reçoit une nomination au Petit Séminaire de Lusaka. Il doit y remplacer le Père Van Volsem qui est nommé à la mission de Baudouinville. On dispose de très peu d'information sur son séjour à Lusaka. Seulement, on sait qu'au milieu de janvier 1919 quelques cas de grippe espagnole y sont constatés dans la population vivant autour de la mission. Par mesure de prudence, tous les élèves sont renvoyés dans leur foyer familial. Mais dès le début, la mission paie son tribut à cette maladie qui ne se déclare sous forme d'épidémie qu'au mois de mars suivant. Plusieurs paroissiens sont victimes de complications multiples que

pouvait entraîner cette grippe. Entre autres, le Père Cyrille Verbeke (1883-1928), lui aussi d'origine Ouest-flamande, et l'abbé Kaoze sont pris par la grippe, mais ils s'en débarrassent assez vite.

VOYAGES AU CONGO ET À L'ÉTRANGER

Après avoir été professeur pendant quelques mois à Karema et Lusaka, Kaoze saisit l'occasion que lui offre la fin de la guerre et les dispositions favorables de Mgr Roelens pour élargir ses horizons. Dans un premier temps, il partira à la découverte d'autres contrées de la colonie ; ensuite, il sillonnera la patrie-mère.

Voyage à Kisantu, mai-octobre 1919

À Kisantu, se trouvait une importante mission de la préfecture apostolique du Kwango, desservie par les Jésuites. Mgr Roelens, qui s'y rend pour assister à la quatrième « Réunion des Supérieurs ecclésiastiques (Vicaires et Préfets apostoliques) et religieux (Provinciaux) » des missions catholiques du Congo, emmène Kaoze avec lui pour montrer le succès de son « expérience ». L'un des chefs de mission aurait déclaré, après avoir vu Kaoze : « Vos Noirs doivent être d'une race supérieure aux nôtres »⁷⁵. L'idée d'ordonner des prêtres noirs n'est alors pas plus populaire parmi les missionnaires que dans le reste de la population européenne. Selon eux, l'idée est très prématurée.

Mgr Roelens et l'abbé Kaoze quittent Baudouinville, la mission-mère, le 1^{er} mai. Le 28 juin 1919, ils arrivent à Léopoldville où ils se présentent à la mission Sainte-Anne, de la congrégation de Scheut, en quête d'un logement. Le Père Arthur Breye (1880-1946), curé, note ce jour-là et le lendemain dans le Journal de la mission :

Samedi, 28 juin 1919 : ... À notre surprise, Mgr Roelens s'est fait accompagner du premier prêtre indigène du Tanganika, mr l'abbé Stefano.

⁷⁵ Mgr Victor Roelens, *Notre vieux Congo, 1891-1917 : souvenirs du premier Evêque du Congo belge*, Namur, 1948, p. 161-162.

Dimanche, 29 juin 1919 : ... La messe de 6h est célébrée par le rév. Stefano. L'impression est bonne ; pieusement et dévotement, il célèbre le saint sacrifice de la Messe. L'après-midi à 3h30, il chante le Salut.⁷⁶

Le lendemain, Mgr Roelens et l'abbé prennent le train pour Kisantu où la réunion s'ouvre le mardi 1 juillet. Elle se clôture le jeudi 19 juillet. Ils rentrent par train à Léopoldville le 24 juillet. Cette fois-ci, ils vont loger à la mission Saint-Léopold.

Le vendredi 27 juillet, Kaoze chante « la grand-messe, à la grande admiration de tous les chrétiens », peut-on lire dans la chronique de la mission. Le 4 août au matin, le Vicaire Apostolique et l'abbé s'embarquent sur le vapeur « Brabant » et entament la seconde phase du voyage de retour.

Une semaine plus tard, le 12 août, ils font escale à Nouvel-Anvers où leur venue ne passe pas inaperçue. Cyrille Conde, un élève du Petit Séminaire installé par les missionnaires de Scheut dans cette localité, a adressé au père Natalis De Cleene (1870-1942) une lettre, en date du 18 août, dans laquelle il lui raconte la visite de l'abbé Kaoze à l'institut :

Le bateau était à peine en vue, que toute la mission était sur pied, pour aller voir le bateau. Nous autres cependant, nous restions chez nous, et après un petit temps d'attente, nous les voyions tout à coup arriver vers nous. Et le Père Stéfano s'approcha de l'endroit où nous nous trouvions, et nous le saluâmes, et puis il alla avec les autres Pères à l'Église et puis à leur maison.

Pas longtemps après, dès qu'il sut qu'ils partiraient le lendemain, et ne resteraient que quelques heures à Nouvelle-Anvers, il vint à notre maison et nous demanda : « Etes-vous en bonne santé ? » Et nous de répondre « oui ». Il nous demanda : « Où donc est votre école ? – Venez me montrer ce que vous faites, pour que je le voie ! » Après qu'il eut tout vu il était bien étonné. Il dit : « Remettez ces livres en place ». Quand nous les eûmes remis, il nous donna de bons conseils. D'abord il nous dit comment il avait été lui-même, et comment certains voulaient le dissuader d'embrasser un tel état de vie. Quand il nous eut tout raconté, il commença cependant à nous dire comment nous devons faire.

O Père ! nous tous nous étions là assis, sans bouger, et la bouche ouverte. Même quand il voulut bien dire : « Et vous maintenant, parlez aussi », nous ne pouvions prononcer aucune parole, tellement nous écoutions ce qu'il disait. La première chose qu'il nous a dite était : « Ne soyez pas orgueilleux mais soyez humbles, pour que Dieu vous aide ; priez toujours comme il convient, mais pas beaucoup beaucoup de prières, mais peu et bien : et ainsi nous pourrons un jour aider nos Prêtres et sauver nos frères noirs par la connaissance de Dieu... Vous-même, vous voyez bien que nos Prêtres ne sont pas nombreux, mais des payens dans nos pays il

⁷⁶ Journal de la Paroisse Sainte-Anne, dans Archives de la Paroisse Sainte-Anne à Kinshasa. Nous remercions le Père François Bontinck de nous avoir communiqué ce texte.

y en a encore beaucoup ; c'est pourquoi ce nous est une faveur que Dieu ait appelé des noirs (à la prêtrise).

Souvenez-vous de l'amour de nos Prêtres envers nous, car ils ont dit adieu à toutes les jouissances de leur patrie et de leur famille, pour faire connaître à nos âmes le nom de Dieu. Ne dites jamais comme d'aucuns que leur Père n'est pas bon, ou, qu'il ne nous aime pas, et que un tel ou un tel est meilleur. Ha ! s'il ne nous aimait pas, pourquoi alors aurait-il laissé sa famille pour venir sauver votre âme ?

Notre étonnement était d'autant plus fort dans nos âmes, que le Père Léon [Bittremieux] lui-même nous avait déjà parlé ainsi parfois. O Père, beaucoup d'autres choses ont été répétées par le Père Stefano, que nous avons déjà apprises de la bouche de nos Pères.⁷⁷

Cette lettre permet de distinguer deux des messages que l'abbé Kaoze, durant toute sa vie, essaya de faire passer à ses compatriotes : une plaidoirie en faveur de la simplicité, de la modestie, de l'humilité (donc contre l'orgueil et l'arrogance) ; la reconnaissance due aux Pères, les missionnaires qui ont quitté leurs familles pour prêcher la bonne nouvelle et qui aiment les Noirs.

Une lettre que le Père Léo Bittremieux (1881-1946) a envoyé au Supérieur Général de Scheut le 6 octobre 1919, confirme l'étonnement et la grande joie des petits séminaristes :

En août de cette année-ci, Nos Seigneurs Roelens et Grison, vicaires apostoliques du Congo Supérieur et des Falls. Mgr Van Schooten et Mgr de Hemptinne, préfets apostoliques de l'Uele et du Katanga-Sud, montèrent à leur tour à la Nouvelle-Anvers, en revenant de la réunion de Kisantu. Inutile de dire que tout le monde était sur pied pour voir tant de hauts personnages ; mais, la plus grande partie du succès était due à Stefano Kaoze, un prêtre noir, indigène du Congo Belge. Comme nos élèves étaient contents de voir arriver l'abbé Kaoze ! comme ils étaient fiers, nos noirs, de pouvoir lui serrer la main, de le voir de près, de l'entendre parler comme un des leurs !⁷⁸

Dans une lettre que Kaoze adresse à un missionnaire de Scheut, depuis Albertville le 27 octobre, il dépeint également ce périple. Une anecdote, qu'il relate à l'issue d'une réunion où les dignitaires de l'Église catholique avaient discuté entre autres des questions relatives au travail forcé et aux

⁷⁷ Cf. *Missions de Chine, au Congo et aux Philippines*, Bruxelles, février 1920, p. 29-30. La lettre fut rédigée en kiyombe et traduite en français par le Père Bittremieux. Lire à ce propos : François Bontinck, Stefano Kaoze et nos premiers séminaristes (Notes historiques, 25), in *Echos* (Revue de la Province C.I.C.M.), n° 49, Kinshasa, mai 1986, p. 22-25.

⁷⁸ Lettre du Père Léo Bittremieux au Supérieur Général, Nouvelle-Anvers, 6 octobre 1919, dans : *Missions en Chine, au Congo et aux Philippines*, 1920, p. 28.

abus dont les Noirs étaient parfois les victimes, retient en particulier notre attention. Au cours du voyage, le capitaine du navire avait fait donner douze coups de chicote à chacun des matelots noirs qui avaient quitté le bord pour attraper un oiseau tiré par Mgr de Hemptinne. Celui-ci avait passé le reste du temps du voyage à plutôt collectionner les cailloux... Mais écoutons le récit du voyage de retour de l'abbé Kaoze :

Nous voici, enfin, à Albertville, depuis quatre jours. Dès Léo/ville [Léopoldville] à Stan/ville [Stanleyville], le voyage fut le plus heureux. Pour moi, au milieu de tous ces missionnaires dévoués, je crus me trouver dans une petite sainte ville à bord du « Brabant ». Je n'eus pas le temps de bailler d'ennuis. Car j'y trouvai six ou sept maîtres de flamand. J'occupais la même cabine que le R.P. De Geiter.

À Coqui/ville [Coquilhatville] on se préparait pour la visite au jardin botanique, quand une averse vint tout déranger [sic pro déranger]. Monseigneur de Hemptinne y alla malgré tout.

C'est à Coqui/ville que le Brabant commença à dissémer ses passagers. La séparation de ces missionnaires, notamment celle de deux R.P. Capucins, ne laissa pas mon coeur insensible. Le transbordement du R.P. Bransma fut tellement précipité qu'une de ses caisses restât à bord du « Brabant ». Au cour [sic pro cours] du chemin, les crocodilles n'eurent pas à se féliciter de la présence de Monseigneur de Hemptinne. En signalait-on un, Monseigneur se jetait en sursaut sur son arme, lui envoyait une ou deux balles. Un jour, il en toucha un à mort. Les passagers noirs mangeurs de ces animaux jubilaient de la bonne fête. Déjà une dizaine sont à l'eau pour cueillir le gibier, tandis que les autres préparaient pots et couteaux. Peu rassurés de la mort du redoutable monstre, les hommes hésitèrent de s'en saisir. Entretemps, les remous du bateau dérobent la bête qui disparaît sous l'onde, au regret de tout le monde. Adieu la bonne fête. Après quelques jours encore, on entend : Pan ! C'est un gros oiseau qui se débat sur le sable. Quatre des matelots, sans avertissement préalable au capitaine, détachent une des pirogues du bateau ; ils voguent à la recherche de l'oiseau. Encor [sic pro encore] une bonne fête. On était déjà à quelques centaines de mètres, quand le capitaine s'en aperçut. Le bateau est arrêté. Les quatre matelots remontent. Ils n'ont qu'à descendre leurs culottes et se coucher à terre pour recevoir leurs douze coups de chicottes. Voilà un oiseau qui coûta cher. Aussi le croquèrent-ils jusqu'aux os.

Jusqu'ici Monseigneur de Hemptinne a peu de bagages. Mais il ne fait pas que la chasse ; il est aussi à la recherche des cailloux. Si cela continue de la sorte, je pense que, en arrivant dans sa Préf. Apost., les charges auront été doublés.

À Nouvel Anvers, je me trouve enfin devant les séminaristes que je désirais tant voir. Je fus cependant fort bien ennuyé de parler en latin. Enfin ça y était :

Salve, Reverende Domine, Stephane. Faut-il répondre : Salvete, ou salve tout court ? Je ne m'étais pas attendu à celle-là. Je n'eus pas le temps d'y penser plus, je balbutiai : « Salve, seminaristae ».

On se regarda, quelque moment, sans mot dire. Comment débiter ? Je suis sur la piste : Ecce Cirillus, dis-je en designant le premier venu parmi eux. Nequaquam, me répondirent-ils, en riant, ecce Cirillus (en désignant le vrai Cirille).

Je ne trouvais pas l'expression pour dire : Combien êtes-vous au séminaire. Il faut cependant se débrouiller. Voici comment je la tournai : Estis ne multi in seminario ? Per quot annos lingua latina studetis ? Quid de grammatica vidistis et quid de aliis scientiis, etc. ?

À toutes ces questions, les coquins me répondirent dans un latin correct. Vraiment, pour si peu d'années qu'ils étudiaient du latin, je trouve que le progrès est incomparable. Ils se mirent à me montrer leurs cahiers. Je mis tout un temps à les regarder, tant par l'intérêt que pour gagner du temps, car la conversation dans une langue qu'on n'est pas habitué à parler, est bien sèche. Après quoi je les encourageai. Entre temps S. Gr. Mgr Roelens vint les voir. Enfin ils me prièrent de penser à eux dans le memento de ma messe, ce à quoi je ne manquerai pas.

De Pontierville [sic pro Ponthierville] à Kindu nous mîmes neuf jours au lieu de quatre, faut les eaux basses. À Kindu Monseigneur de Hemptine se sépare de nous. Monseigneur Roelens a visité les missions de Kasongo et de Sola. C'est à Kongolo que la caravane des sept missionnaires des Pères Blancs vint se rejoindre à nous.

Le 29 du mois courant, un bateau viendra nous chercher pour Kigoma, d'où va Baudouinville. En trois mois, au plus, Sa Gr. Mgr reprendra le chemin pour Europe, par Boma.

Merci, encore une fois, pour le bon accueil que vous m'avez fait à Léo/ville ...⁷⁹

Le voyage est un succès : « pendant tout le voyage, il [Kaoze] a été un sujet d'édification pour les Européens, les missionnaires des différents vicariats, et aussi pour les indigènes tant païens que chrétiens », peut-on lire dans un rapport des Pères Blancs.⁸⁰

Dans la lettre susmentionnée, Kaoze annonce le voyage que Mgr Roelens va effectuer trois mois plus tard, mais il ne dit pas s'il va l'accompagner. Peut-être que cette décision n'avait pas encore été prise ?

La grande tournée européenne, 1920-1921

La réunion du chapitre régulier de la Société des Pères Blancs d'Afrique, qui aurait dû avoir lieu à Anger en 1918 mais qui, du fait de la guerre, avait été reportée au mois d'avril 1920, requérait la présence de Mgr Roelens. Celui-ci décide d'y amener Kaoze qui y fera, apparemment, une excellente

⁷⁹ Lettre originale de l'abbé Kaoze à un missionnaire de Scheut, Albertville, 27 octobre 1919, dans: KADOC, Archives C.I.C.M., Z.III.f.1

⁸⁰ *Société des missionnaires d'Afrique (Pères blancs), Rapports annuels, 1919-1920*, Alger, 1920, p. 156-157.

impression. Quelques semaines après la clôture du chapitre général devait avoir lieu à Rome la cérémonie de béatification des vingt-deux martyrs de l'Ouganda⁸¹.

Mgr Roelens s'y rend, toujours accompagné de Kaoze. La cérémonie se déroule en présence, notamment, de deux prêtres ougandais, Joseph Nsingisira et Denis Kamyuka, vêtus de leur costume de grande cérémonie et portant sur la poitrine la croix des commandeurs de Saint-Grégoire, et bien sûr du Pape, que Kaoze rencontre le lendemain lors d'une audience pontificale.

D'Italie, Mgr Roelens et Kaoze se dirigent ensuite vers la Belgique. À Malines, ils ont une entrevue avec le cardinal Joseph-Désiré Mercier.⁸² À Anvers, ils rencontrent Vincent Van Den Bosch, le procureur-supérieur des Pères Blancs à Anvers⁸³. À l'Église Saint-Joseph, toujours à Anvers, où il prononce le sermon, il exprime « sa profonde gratitude à l'égard de la Belgique. L'église est à son comble, l'attention soutenue et l'édification générale et intense »⁸⁴. Dans cette ville, Kaoze rencontre également le compositeur Louis De Vocht (1887-1977), fondateur de la chorale « Caecilia » et directeur du conservatoire en 1944. Kaoze lui chante même sa chanson « Le Bon Pasteur » en flamand. Le musicien confie à Mgr Roelens qu'il n'avait jamais rencontré personne capable de reproduire aussi fidèlement les sentiments qu'il avait voulu exprimer⁸⁵.

⁸¹ Dès son avènement en 1884, le jeune roi Mwanga persécuta les chrétiens de son pays, catholiques et protestants confondus. Plus de quarante d'entre eux furent mis à mort en 1886, brûlés vifs pour la plupart, d'autres percés de lances, d'autres encore gravement mutilés. La dernière victime eut la tête tranchée en 1887. Le 19 février 1909, un décret de la Sacrée congrégation des rites ouvrit officiellement la cause des martyrs de l'Ouganda qui furent reconnus vénérables par Pie X en août 1912.

⁸² Celui-ci avait autorisé que le Petit Séminaire des Pères de Scheut porte son nom (C. Terlinden, Mercier Désiré-Joseph (Mgr), Braine-l'Alleud, 21-11-1851-Bruxelles, 23-01-1926, dans *Biographie Coloniale Belge Tome III*, Bruxelles, 1952, col. 615-617.

⁸³ Lors d'une rencontre préalable entre ces deux prélats, V. Van Den Bosch esquisse la situation grave dans laquelle la guerre a plongé les œuvres des Pères blancs au Congo et au Ruanda, tout en signalant que, malgré tout, les cours continuent à se donner régulièrement dans les Petits et Grands Séminaires.

⁸⁴ *Libre Belgique* du 22 décembre, dans *Petit Echo*, n° 87, janvier 1921, p. 6.

⁸⁵ De Bie, « Op interview bij Monseigneur Roelens, Ap. Vic. van Opper-Congo, dans *Nieuw Afrika*, Anvers, septembre 1935, p. 265.

De manière générale, on peut qualifier le périple de Kaoze en Belgique de véritable tournée où, comme pour un artiste de renom, les foules se pressent. Il visite un grand nombre de collèges et de séminaires tant en Flandre qu'en Wallonie.

Kaoze enthousiasme la jeunesse flamande en chantant le « Vlaamsche leeuw » et il aurait même prêché en néerlandais à Ostende. Au Petit Séminaire de Roulers, où Mgr Roelens avait étudié, on avait redynamisé « l'action des Zouaves », en 1919. Le recommencement était très difficile parce qu'il fallait réapprendre aux élèves qui étaient membres, tous les mouvements « paramilitaires ». Un grand moment était la bénédiction de la bannière par Mgr Roelens qui était pour l'occasion accompagné par l'abbé Kaoze.⁸⁶

Le succès de Kaoze se répercute sans nul doute sur la façon de considérer la formation d'un clergé indigène et sur la personne de Mgr Roelens :

En 1920, nous étions témoins du voyage à travers la Flandre du premier prêtre congolais. C'était une vraie marche de triomphe pour Mgr Roelens ; les préjugés fondaient comme neige au soleil. Ici, il a laissé une impression inoubliable auprès du clergé de la campagne. Quand l'abbé Kaoze s'entretenait avec eux, il le faisait avec beaucoup de réflexions et de tact, sans exagération, sans fausse modestie et c'était toujours avec bonhomie et fascination. On ne remarquait jamais quelque chose de désagréable ou de vexant dans ses paroles et dans son comportement, il était aimable et prévenant avec tout le monde. Mgr Roelens était maintenant le héros du jour. Son objectif était atteint.⁸⁷

En tant que protégé du roi, l'abbé Kaoze est bien entendu également reçu au Palais royal dans l'avant-midi du mercredi 7 juillet 1920.⁸⁸

Digne de mention est la fondation de l'association « L'Union Congolaise de Belgique » par Paul Panda Farnana. Les revendications politiques et sociales de celle-ci font couler beaucoup d'encre dans la presse et est très mal vue dans certains milieux coloniaux. *L'Avenir colonial Belge* de Kinshasa l'attaque d'ailleurs violemment. Arthur Brenez (1887-1961), directeur et

⁸⁶ Luc Pillen & Jules Pollet, *175 jaar Klein Seminarie te Roeselare*, Édition du Petit Séminaire, Roulers, 1982, p. 131.

⁸⁷ « Mgr Roelens, grondlegger van den inlandsche clerus », dans *Missiën der Witte Paters*, Anvers, septembre 1934, p. 263.

⁸⁸ De eerste Kongoleesche priester bij den Koning, dans *De Standaard*, n° 186, Bruxelles, jeudi 8 juillet 1920, p. 1. Un prêtre congolais au palais royal, dans *Le XX e Siècle*, Bruxelles, jeudi 8 juillet 1920, p. 2.

propriétaire de ce journal anticlérical, s'en prend alors à tout intellectuel congolais, et, entre autres, à Kaoze et tourne en ridicule sa rencontre avec le roi :

Stéphan Kaoze, prêtre noir, a été reçu en audience royale... Kaoze, vous avez rudement de la veine. Je possède probablement autant d'instruction que vous et, comme services rendus, vous ne me ferez pas la pige ; et bien ! j'avoue en toute sincérité que je n'ai pas encore eu l'occasion de serrer la main du grand patron.⁸⁹

Lors du Congrès colonial national, Kaoze et Panda Farnana ont l'occasion de se saluer. Cette rencontre est souvent présentée comme capitale puisqu'elle réunit deux grands nationalistes congolais. Opinion qu'il nous semble important de relativiser puisqu'à l'époque, Kaoze n'est que « l'ombre » de Mgr Roelens qui n'hésite pas à l'exhiber comme un spécimen rarissime. En de telles occasions, il jugeait d'ailleurs souvent bon de répondre à sa place aux questions qui lui étaient posées. En outre, les idées nationalistes de Kaoze ne sont encore qu'à l'état d'ébauches.

Le dimanche 19 décembre, Kaoze célèbre la messe dans la symbolique collégiale Sainte-Gudule à Bruxelles où le cardinal Lavigerie avait prononcé en août 1888 une prêche contre l'esclavagisme africain. Mgr Evrard, le doyen insiste pour remplir les fonctions de prêtre assistant et une quête est faite par un Père Blanc en faveur de la mission du Haut-Congo⁹⁰.

Le retour au Congo

Trois jours plus tard, l'abbé Kaoze s'embarque à Ostende pour prendre place à Londres sur le « Guildfort Castel » en direction de la Côte orientale de l'Afrique. Plusieurs Pères blancs (Mihaux, Ignace Debbaudt, Deneweth etc.)⁹¹ l'accompagnent tandis que Mgr Roelens reste en Belgique jusqu'au mois de février, époque à laquelle Kaoze parvient à Baudouinville⁹².

Dès son retour, les villageois et les élèves, avec lesquels il partage les chocolats qu'il continue de recevoir de Belgique (ce qui ne laisse pas de les étonner), le harcèlent de questions, que Kaoze retranscrit dans une

⁸⁹ « Ecran congolais : évolution », dans *L'Avenir colonial belge*, Kinshasa, 12 septembre 1920, p. 1.

⁹⁰ Article lu dans *La Croix*, dans *Petit Écho*, n° 87, janvier 1921, p. 6.

⁹¹ « Départs de missionnaires », dans *Petit Écho*, op. cit., p. 2.

⁹² « Sur le chemin du Tanganika », dans *Petit Écho*, n° 89, mars 1921, p. 6.

lettre : Combien d'heures par jour le Saint-Père parlait-il avec le Saint-Esprit ? quel costume portait-il ? Y a-t-il beaucoup de catholiques en Europe ? Sont-ils tous bons ? Fréquentent-ils beaucoup d'églises et les sacrements ? Quelle est leur position pendant la prière et la communion ? Les chants des Européens sont-ils plus angéliques ? Leurs églises sont-elles construites en pièces d'or ?⁹³

La suite de cette lettre constitue une hagiographie de l'Église catholique. En voici un extrait :

Le Blanc est bon ! Tout en occupant le premier rang parmi les hommes, il n'en est pas moins juste, condescendant et charitable. Loin de lui la prétention de nos chefs noirs. Ce que nous admirons, c'est la grandeur de la religion universelle, qui a su tremper les cœurs jusqu'à un tel point. L'Église catholique, faut-il le dire, est vraiment une, sainte, universelle. Ah quand aurons-nous un grand cœur comme celui des Catholiques d'Europe ? Il faudra des années. Malheureusement, ce sera trop tard. car notre race est faible et est occupée à disparaître. Forçons-nous du moins à gagner le ciel.

En bon élève des missionnaires, Kaoze est convaincu de la suprématie de l'Église catholique en dehors de laquelle nul salut ne lui semble possible. Il est, en outre, imprégné du sentiment de l'infériorité des traditions africaines et parle avec une légère compassion de la superstition, des vaines croyances, de l'insouciance crasse et de l'ignorance des hommes noirs. De la suprématie de l'Église à celle de la civilisation occidentale, le voyage qu'il vient d'effectuer en Europe le poussera à franchir le pas.

Dr. Mathieu Zana Etambala
Faculteit Sociale Wetenschappen
Parkstraat 45 - bus 03600
3000 Leuven

⁹³ Lettre de S. Kaoze, Lusaka, 10 octobre 1921, dans *Missions d'Afrique des Pères blancs*, 1922, p. 1-6.

Annales Æquatoria 28(2007)497-553

Joseph KONI Muluwa & Koen BOSTOEN

UN RECUEIL DE PROVERBES NSONG (R.D. Congo, Bantu B85d)

Résumé: Cet article présente 218 proverbes recueillis chez les Nsong, un peuple bantuphone de la Province du Bandundu en République Démocratique du Congo. Chaque proverbe est présenté dans la langue d'origine, le nsong, suivi d'une traduction littéraire aussi proche que possible de la traduction littérale et d'un commentaire sur la signification et son contexte d'usage. En vue d'une exploitation linguistique ultérieure de ce corpus, chaque proverbe fait également l'objet d'une analyse morphologique préliminaire.

Mots-clés: Nsong; Bantu; proverbes; littérature orale; R.D. Congo

Abstract: This paper presents 218 proverbs collected among the Nsong, a Bantu-speaking people from the Bandundu Province in the Democratic Republic of the Congo. Each proverb is given in the original language, Nsong, followed by a literary translation which is as close as possible to the original proverb and by a comment on its signification and context of use. With a view to further linguistic research, a preliminary morphological analysis of each proverb is also given.

Keywords: Nsong; Bantu; proverbs; oral literature; D.R. Congo

Les proverbes que nous présentons dans le présent article ont été recueillis chez les Nsong. Le premier auteur les a récoltés de village en village en 2005-2007 auprès de vieux sages, détenteurs de gros savoirs sur différents domaines de la vie sociale. Les Nsong que nous avons étudiés vivent au Sud de la ville de Kikwit dans le secteur de Kipuka (territoire de Bulungu, district de Kwilu). Ils forment un groupe d'environ 7.080 membres répartis en 8 villages : Bulumbu, Mbelo, Kisumba, Kiyaka, Mbushi, Kabamba, Kisala-Kafumba et Kafumba (voir la carte en annexe 1). Trois cours d'eau constituent les limites naturelles du secteur de Kipuka : la rivière Kwilu à l'Est, la rivière Kwenge à l'Ouest et au Nord, et la rivière Longo au Sud.

Sur le plan linguistique, les Nsong parlent une langue bantoue que Guthrie (1971) a classée dans le groupe yans (B85) sous le sigle 'B85d' et le nom 'Ntsuo'. Sur base d'informations fournies par Grimes & Grimes (2000), Maho (2006) a ajouté l'entrée 'B85F Tsong, Itsong, Songo' à sa mise à jour de la classification de Guthrie (1971) sans pour autant remplacer l'entrée 'B85d Ntsuo', alors que cet ajout ne figurait pas encore dans la version de Maho (2003). Bastin *et al.* (1999), qui ont incorporé un vocabulaire de base de la langue dans leur étude lexicostatistique, la considèrent aussi comme un dialecte yans. Sans vouloir remettre en cause les classifications de Guthrie (1971) et de Maho (2003, 2007), qui n'ont nulle autre vocation que référentielle, il nous semble quand même important de souligner que les locuteurs du nsong – tel qu'ils appellent eux-mêmes leur langue – se considèrent différents, tant ethniquement que linguistiquement, des Yans, mais plutôt apparentés aux Mpiin ou Pindi (B863). En kikongo, la langue véhiculaire de la région, 'nsong' se dit 'songo', à ne pas confondre avec la langue songo (H24) parlée en Angola.

Jusqu'à présent, la documentation et la description de la langue nsong sont relativement pauvres. À part le mémoire de D.E.A. de Koni Muluwa (2006) et un article sur les noms de plantes utiles de Koni Muluwa & Bostoen (à paraître), les seules études linguistiques disponibles sont le mémoire de licence de Mimpiya Dibata (1979) et un recueil de notes non publiées de la main de Meeussen (1964). Un des objectifs de cet article serait de contribuer à enrichir la documentation sur cette langue. Dans ce but, chaque proverbe présenté ci-dessous sera décomposé en morphèmes, ce qui pourra ultérieurement servir à une analyse grammaticale plus approfondie. Une étude détaillée de la langue restant à faire, cette décomposition morphémique pourrait entraîner des modifications dans les analyses. Les tons qui y sont notés reflètent la réalisation en surface. Un tableau des classificateurs est offert en annexe 2.

À part sa vocation de documentation linguistique, ce recueil souhaite également contribuer à la conservation du patrimoine littéraire oral des Nsong. Selon Rodegem & Bapfutwabo (1961 :7), un proverbe est « une sentence

populaire, une vérité imagée, concise, parfois rimée, qui contient souvent des allitérations et renferme parfois des jeux de mots; toujours rythmée, elle s'exprime généralement sous forme métaphorique. Les proverbes fournissent un code de savoir-vivre, un traité de morale, un guide dans les relations sociales ». C'est à travers les proverbes que s'expriment la sagesse populaire et les coutumes. Toutes les grandes questions se résolvent ou s'embrouillent dans les palabres dont le langage est symbolique. Les griots s'expriment en symboles que véhiculent généralement les proverbes. Tout le langage devient alors figuré. On le saisit à son sens second (Ngal 2006 : 279). Les proverbes sont des véhicules impersonnels d'une communication personnelle. Leur pouvoir impersonnel se manifeste sans doute le plus clairement à l'occasion des procès judiciaires où les participants argumentent à l'aide de proverbes qui servent comme des précédents pour assurer le bon fonctionnement du présent (Arewa & Dundes 1964 : 70). Les proverbes constituent un réservoir de différents codes qui régissent la vie des gens et un véhicule de la culture. On y trouve le code de la famille, les lois matrimoniales, cérémonielles, les codes de conduite, les expériences vérifiées, les normes de la vie sociale, les préceptes, ou encore les réprimandes. Nous ne faisons pas de lecture critique de la littérature sentencieuse des Nsong. Notre intention est simplement de publier ici quelques proverbes afin de montrer comment d'autres peuples voient et gèrent les expériences humaines. L'interprétation est plurielle, tout comme le texte est polysémique. Les interprétations que nous donnons ici sont celles des personnes qui nous ont transmis ces proverbes dont ils ne sont pas eux-mêmes les auteurs. Ils les ont reçus de générations antérieures et les transmettent à d'autres.

Nous présentons ici un petit recueil de 218 proverbes sur cinq lignes:

- 1) le proverbe en nsong
- 2) la traduction littéraire aussi proche possible de la traduction littérale
- 3) le commentaire fait par les informateurs eux-mêmes
- 4) la décomposition morphémique de l'énoncé
- 5) l'identification des morphèmes

Remerciements

La recherche pour cette étude a été menée dans le cadre du projet doctoral « *Noms de produits forestiers en bantu: une étude comparative dans quelques langues du Bandundu (RDC)* ». Ce projet se présente comme le volet linguistique d'un projet pluridisciplinaire promu au Musée Royal de l'Afrique Centrale (MRAC) de Tervuren et financé par l'accord-cadre entre le MRAC et la DGCD (Direction Générale de la Coopération au Développement): « Soutien interdisciplinaire pour la gestion durable des forêts et populations de poissons

dans le bassin du Congo ». Nous tenons à remercier Emmanuel Bukondi, Kambembo Muluwa, Kapewu K., Kibeti Lumbwambwa, Kobong Muluwa, Alexandre Koni Kikanda, Agnès Lupangu Matiti, Makwati Ngwabwal, Mayinza Kasapu, Mokes Bus A Bus, Mungenda Sina, Tryphon Musongo, Cyrille Muyaka, Mvala Ndaba, Nabot Fumunani, Marc Omfeng et tous les autres d'avoir partagé avec nous leurs riches connaissances sur les proverbes nsong, ainsi que Yvonne Bastin, Camille Couralet, Muriel Garsou et Jacky Maniacky d'avoir relu, commenté et corrigé une première version du présent article.

Abréviations

ASSOC	associatif (= avec)
AUX	auxiliaire
CONN	connectif (suivi du numéro de la classe nominale du nom auquel il s'accorde, si le connectif prend la forme / PP-a / ; tel quel si le connectif ne s'accorde pas au nom précédent et prend la forme invariable / a / ou / la / ; présenté comme un PP suivi du numéro de la classe nominale du nom auquel il s'accorde, s'il prend cette forme)
CONJ_{comp}	conjonction de la subordonnée complétive
CONJ_{cond}	conjonction de la subordonnée conditionnelle
CONJ_{temps}	conjonction de temps
DEM	démonstratif (suivi du numéro de la classe nominale)
EXT_{appl}	extension verbale de l'applicatif
EXT_{caus}	extension verbale du causatif
EXT_{recip}	extension verbale du réciproque
EXT_{révers}	extension verbale du réversif
FN	finale verbale
INTERJ	interjection
NEG	morphème de négation (soit dépendant, soit indépendant)
PA	préfixe adjectival (suivi de la classe nominale)
PN	préfixe nominal (suivi du numéro de la classe nominale)
PO	préfixe objet (suivi du numéro de la classe nominale à laquelle il s'accorde ou de 1sg/pl ou 2sg/pl pour les participants)
POSS	possessif
PRES	présentatif
PP	préfixe pronominal (suivi du numéro de la classe nominale)
PV	préfixe verbal (= marqueur sujet) (suivi du numéro de la classe nominale à laquelle il s'accorde ou de 1sg/pl ou 2sg/pl pour les participants)
REFL	marqueur du réfléchi
SUB	substitutif (= pronom personnel libre) (suivi du numéro de la classe nominale du nom auquel il se substitue ou de 1sg/pl ou 2sg/pl pour les participants)
TAM	marqueur de temps, aspect ou mode

1. abwílí nǝǝ alí: ka bá

Ceux qui avaient cassé les noix de palme sont fatigués

☛ Personne n'est éternel; ceux qui règnent aujourd'hui ne règneront pas toujours.

a-bu l-í / N-ǝǝ / a-l í-ɿ / ka / bá

PV₂ - casser - FN / PN₁₀ - noyau / PV₂ - se fatiguer - FN / quant à / SUB₂

2. abwíl ǝnvǝ, ngwěɲ ayíl kɔntɔ á mwěts

Traverse prudemment la rivière, car il y a un crocodile à sa source!

☛ Il faut être très prudent dans la vie à cause des ennemis qui guettent.

a-bwíl / ǝnvǝ / N-gwěɲ / a-yíl / kɔ-N-tɔ / á / mwěts

PV_{2sg} - traverser / bien / PN₉ - crocodile / PV₁ - être / PN₁₇ - PN₉ - source / CONN / PN₃ - rivière

3. adyá mákwil, nze lakwíl; adyá máfinɜ, nze lafínɜíl

Si tu manges les fruits mákwil, tu dois faire des recoupements. Si tu manges les fruits máfinɜ, tu dois comparer.

☛ Avant de statuer sur un problème, il est conseillé de faire de la jurisprudence en le comparant aux cas similaires.

a-dí-á / má-kwíl / nze / la-kwíl

PV_{2sg} - manger - FN / PN₆ - fruit / SUB_{2sg} / TAM ??? - assembler /

a-dí-á / má-finɜ / nze / la-fínɜíl

PV_{2sg} - manger - FN / PN₆ - fruit / SUB_{2sg} / TAM ??? - comparer

4. adyá yí ngwáɲ, asá bwên

Si tu vis avec un traître, tu dois être prudent.

☛ Dans la vie, il convient d'être prudent, car notre entourage ne nous est pas toujours favorable.

a-dyá / yí / N-gwáɲ / a-sá / bó-èn

PV_{2sg} - manger / ASSOC / PN₉ - traître / PV_{2sg} - mettre / PN₁₄ - sagesse

5. akɛn ɔ́tí, ɔ́tí sɛ ɛkɛ́nɛ́

Tu fais des projets pour telle saison, la saison fait aussi ses projets sur toi.

☛ L'homme propose, Dieu dispose. On fait parfois des projets sans savoir ce qui peut arriver par la suite.

a-kɛn / ɔ́-tí / ɔ́-tí / sɛ / ɛ-kɛ́n-ɛ́

PV_{2sg} - penser / PN₃ - saison / PN₃ - saison / aussi / PO_{2sg} - penser - FN

6. akɔ:n m̄ɔl abáyí l yi ndwíŋ l ɔ́:

Deux bananes n'exigent pas d'intelligence.

☛ Quand on est deux, il ne faut pas être intelligent pour se partager deux bananes. S'il survient un problème, c'est délibérément qu'on l'entretient.

akɔ:n / m̄ɔl / a-báyí l / yi / N-dwíŋ / l ɔ́:

PN₆ - bananes / PN₆ - deux / PV₂ - NEG - être / ASSOC / PN₉ - intelligence / NEG

7. angútsúŋ angúfúláwúr

Tu as refusé de donner à manger à quelqu'un qui était déjà rassasié.

☛ Il y a des gens qui ne demandent que pour tester leur interlocuteur sans avoir réellement besoin de ce qu'ils demandent. Dans la mesure du possible, il faut leur donner pour éviter de se faire passer pour égoïste.

a-ngú-t s úŋ / a-ngú-f ú l a-wúr

PV_{2sg} - TAM - refuser / PV₁ - TAM - TAM - rassasier

8. ankáŋ kɔngyéŋ, nze ɔmê n okún nzu

On ne plante pas les arachides lorsque les pintades volent au-dessus du champ.

☛ Tu ne peux pas préparer ta plaidoirie ou dévoiler tes plans en présence de ton adversaire

a-ankáŋ / kɔngyéŋ / nze / ɔmê n / okún / N-zu

PN₂ - pintades / PN₁₇ - ciel / SUB_{2sg} / PN₁₇ - terre / PV_{2sg} -planter / PN₁₀ - arachides

9. ankénze l b̄ɔ:l b̄ɛkár abír nzó bwâ s

Deux chèvres idiotes ont passé la nuit sans fermer leur maison.

☛ Si deux personnes se retrouvent confrontées à une situation difficile qui pourrait être évitée, elles sont toutes les deux peu intelligentes.

a-N-kénze l / b̄ɔ:l / ba / ɛ:-kár / a-bír / N-zó / bwâ s

PN₂ - PN₁₀ - chèvre / PN₂ - deux / CONN₂ / PN₈ - imbécile / PV₂ - dormir / PN₉ - maison / ouverte

10. anín ɔngánd, nzál a mân yéwí ka yá

Tu n'auras plus soif maintenant que tu chies dans la cabane ?

☛ Il faut éviter d'abuser de la confiance de ceux qui vous font du bien.

a-nín / ɔ-N-gánd / N-zál / a / má-an / yé-wa-í / ka / yá

PV_{2sg} - déféquer / PN₁₇ - PN₉ - cabane / PN₉ - soif / CONN / PN₆ - vin / PV₉ - terminer - FN / quant à / SUB₉

11. asam, aʃε, éyí kongyúr ǫkwín

Tu parles en riant puisque cela touche autrui.

☛ On ne peut jamais éprouver la souffrance comme l'éprouve celui qui l'endure.

a-sam / a-ʃε : / éyí / ko-N-gyúr / ǫ-kwín

PV_{2sg} - raconter / PV_{2sg} - rire / PRES (c'est) / PN₁₇ - PN₉ - corps / PN₃ - autrui

12. atá ntsa, alísí yi éfumbu

Si tu as abattu une antilope, tu dois montrer aussi la paille où elle se trouvait.

☛ Chaque affaire ressemble à une autre à laquelle on peut la comparer (par jurisprudence) pour mieux la résoudre.

a-tá / N-tsa / a-lís-í / yi / é-fumbu

PV_{2sg} - tirer / PN₉ - antilope / PV_{2sg} - montrer - FN / ASSOC / PN₇ - herbe

13. ʒtsil a kyóŋ ǫnyéŋ a bú

La sauce de la fougère sur la pâte de manioc.

☛ La sève de la fougère sur la pâte de manioc ressemble à du sang. Présenter un tel mets à quelqu'un, c'est comme prendre un avocat au dépourvu, c'est-à-dire l'appeler à plaider pour un client sans lui dire de quoi il s'agit.

a-tsil / a / kɛ-ɔŋ / ǫnyéŋ / a / bú-ù

PN₆ - sang / CONN / PN₇ - fougère / PN₁₇ - dessus / CONN / PN₁₄ - pâte de manioc

14. atwém ǫkul pé:dzíŋ, ambíts apénzén

On a lancé une pierre dans l'étang, les poissons se sont dispersés.

☛ Si la personne qui doit juger les différentes parties dans une affaire sème le désordre, on lui citera ce proverbe pour lui montrer son incompetence.

a-twém / ǫ-kul / pá-é-dzíŋ / a-N-bíts / a-pánz-én

PV₁ - lancer / PN₃ - pierre / PN₁₆ - PN₅ - étang / PN₂ - PN₁₀ - poisson / PV₂ - se disperser - EXT_{recip}

15. bampú mɔnzɔ, myɛr momatŭn

S'il y a des rats dans la maison, on leur tend les pièges dans leurs trous.

☛ Les problèmes entre les membres d'une famille doivent se débattre en famille.

ba-N-pú / mɔ-N-zɔ / mi-εr / mo-ma-tŭn

PN₂ - PN₁₀ - rat / PN₁₈ - PN₉ - maison / PN₄ - piège / PN₁₈ - PN₆ - trou

16. bɛ́nkwáŋ byé1, kofúm mbú mwés, kɔbwá se mbú mwés

Deux perdrix qui volent au même endroit, se posent aussi au même endroit.

☛ Si vous êtes des frères, vous devez marcher dans l'unité d'esprit et en communion de cœur.

bɛ́-nkwáŋ / bi-é1 / ko-fúm / N-bú / mwés / kɔ-bwá / se / N-bú / mwés

PN₈ - perdrix / PN₈ - deux / PN₁₅ - voler / PN₉ - endroit / un / PN₁₅ - tomber / aussi / PN₉ - endroit / un

17. bésa kobús, ǎ me ényε; bésa kɔnyáŋwé ǎ me nsuŋ mékwif

Si l'on te place au devant de la file, tu te plains de la rosée. Si l'on te place au fond de la file, tu te plains de l'odeur des pets.

☛ Ca se dit de quelqu'un qui se plaint de n'importe quoi.

bá-ε-sa / ko-bús / ǎ / me / é-nyε / ba-é-sa /

PV₂ - PO_{2sg} - mettre / PN₁₇ - devant / INTERJ / SUB_{1sg} / PN₇ - rosée / PV₂ - PO_{2sg} - mettre

kɔ-nyáŋwé / ǎ / me / N-suŋ / mé-kwif

PN₁₇ - derrière / INTERJ / SUB_{1sg} / PN₉ - odeur / PN₄ - pet

18. birí, birí! ngwá:bwâl; winí, winí! ɔ́nzéŋz

Si on te demande de passer la nuit, tu dois être originaire du village. Sinon, on te dit de t'en aller.

☛ Quand tu arrives quelque part et qu'on te dit de repartir, ça veut dire qu'on ne veut pas te recevoir. Cependant, si on te demande de dormir, c'est un signe d'hospitalité.

birí / birí / N-gwá- / a / bɔ-a1 / winí / winí / ɔ́-nzéŋz

dors (IMP) (2x) / PN₉ - propriétaire / CONN / PN₁₄ - village / pars (IMP) (2x) / PN₃ - étranger

19. b́ŕí ǰmats, mpí: ebédzú ló:

Dors dans l'eau, le froid ne te tuera pas.

☛ *S'il y a un contentieux, il ne faut pas paniquer. Il y aura une solution.*

b́ŕí / ǰ-ma-t s / N-ṕí: / ε-bé-dzú / ló:

dors (IMP) / PN₁₈ - PN₆ - eau / PN₉ - froid / PV₉ - PO_{2pl} - tuer / NEG

20. b́ŕí! akál nze ab́ŕí, nze fwét kotáŋ álék

Dors! Pendant que tu dors, compte les transversales (du toit).

☛ *C'est la nuit, avant de dormir, qu'on retrace le film de la vie et qu'on trace les programmes à venir. Il ne faut donc jamais rien faire sans préparation.*

b́ŕí / akál / nze / a-b́ŕí / nze / fwét / kɔ-táŋ / á-lék

dors (IMP) / CONJ_{temps} / SUB_{2sg} / PV_{2sg} - dormir - FN / SUB_{2sg} / AUX_{devoir} / PN₁₅ - compter / PN₆ - transversales

21. b́ŕí mólóbúm; mǰngwá á nzo akísí

Dors sur le pavement en argile; le propriétaire de la maison l'a voulu ainsi.

☛ *On ne force pas l'hospitalité de celui qui vous reçoit; tout dépend de lui-même.*

b́ŕí / mólóbúm / mǰngwá / á / N-zo / a-kísí

dors (IMP) / PN₁₈ - PN₁₁ - argile / PN₁ - propriétaire / CONN / PN₉ - maison / PV₁ - accepter - FN

22. bokwên komîf lá ntse s kobúkátı ló:

On ne dresse pas de filet sous les regards d'une gazelle.

☛ *Si vous vous préparez à dire quelque chose contre votre adversaire lors d'un procès, vous ne devez pas le faire en sa présence.*

bo-kwên / kó-mé-i f / lá / N-tse s / kó-búkátı / ló:

PN₁₄ - filet / PN₁₇ - PN₄ - oeil / CONN / PN₉ - gazelle / NEG - TAM - tendre / NEG

23. bókwe s bǰ:bits, ɔwábı sél nzen, ɔwá ɔwádyá

L'oseille du malade, c'est le garde malade qui en mange.

☛ *Pour manger le repas du roi, il faut être à sa table. Quand on est uni, on peut jouir mutuellement des biens des uns et des autres.*

bókwe s / bǰ / ɔ-bı t s / ɔ-wá-bı s-él / nzen / ɔwá / ɔ-wá-di-á

PN₁₄ - oseille / PP₁₄ / PN₃ - malade / PV₁ - TAM - assister un malade - EXT_{appl} / SUB₁ / DEM₁ / PV₁ - TAM - manger - FN

24. bɔkyé bwa ntsés obayí bókél lɔ:

La minceur de la gazelle n'est pas due à une quelconque maladie.

☛ La taille ne fait pas l'homme. Il ne faut pas juger quelqu'un par sa personne physique.

bɔ-kyé / bwa / N-t s é s / ɔ-ba-yí / bɔ-ké l / lɔ:

PN₁₄ - minceur / CONN₁₄ / PN₉ - gazelle / PV₁₄ - TAM - être / PN₁₄ - maladie / NEG

25. bɔkyé bwa ntúŋ báfwi kwélu:

L'aiguille est petite depuis l'usine en Occident.

☛ Un homme n'est jamais petit. Il faut donner de la valeur à tout le monde.

bɔ-kyé / bwa / N-t ú ŋ / bá-fu-i / kɔ-é-lu:

PN₁₄ - petitesse / CONN₁₄ / PN₉ - aiguille / PV₁₄ - provenir - FN / PN₁₇ - PN₇ - Occident

26. busú bampɛl ba mbálá yi bampɔr

Nous sommes les écureuils des forêts et des jachères.

☛ Que ce soient les gens qui vivent en ville, ou ceux qui vivent dans des villages; ils sont tous des frères humains.

busú / bá-N-pɛ l / ba / N-bá l á / yi / bá-N-pɔ r

SUB_{1pl} / PN₂ - PN₁₀ - écureuil / CONN₂ / PN₁₀ - forêt / ASSOC / PN₂ - PN₁₀ - jachères

27. bwär, labwíl mwétɔ, bɔwáfurá ngwé

La pirogue, si elle cogne contre une souche, elle recule.

☛ Lorsqu'on est bloqué en avançant sur son chemin, il convient de prendre un temps d'arrêt avant d'avancer.

bɔ-a r / lɛ / a-bwíl l / mɔ-é-tɔ / bɔ-wá-fur-á / ngwé

PN₁₄ - pirogue / CONJ_{cond} / PV₁ - cogner / PN₁₈ - PN₇ - souche / PV₁₄ - TAM - reculer - FN / derrière

28. ɛyămb di kánɛn

Le nid de l'oiseau kánɛn.

☛ Le nid de l'oiseau kánɛn est aussi étroit qu'il est petit. Dans la vie, il faut s'engager à faire ce dont on est capable.

ɛ-yămb / di / kánɛn

PN₅ - nid / CONN / PN₁₂ - oiseau sp.

29. εβα:1, ndwίη kowel mwebwánkó, la máfί 1ó:

Un homme (mâle) cherche la sagesse le matin, et non le soir.

☛ Il faut éviter de remettre au soir ou au lendemain ce qu'on peut faire immédiatement, car tu ne sais pas ce que le temps peut produire.

ε-βα:1 / N-dwίη / kowel / mow-ε-bwánkó / la / má-fί / 1ó:

PN₇ - mâle / PN₉ - intelligence / PN₁₅ - prendre / PN₁₈ - PN₂ - matin / CONN / PN₆ - soir / NEG

30. εβóts lá nkénzεl lámιη οfίη...

Le cou du bouc que malmène la corde...

☛ Les hommes n'aiment pas celui qui fait du bien; il sera toujours persécuté.

ε-βóts / lá / N-kénzεl / lε-á-mιη / ο-fίη

PN₅ - cou / CONN₅ / PN₉ - chèvre / PP₅ - PV₃ - malmener / PN₃ - corde

31. ébwín emén mádzín konyeη á mbunz?

Pourquoi les dents sortiraient-elles sur mon front ?

☛ La personne qui a commis une faute devrait être sanctionnée et non pas une autre à sa place.

ébwín / ε-μέν / má-dzín / konyeη / á / N-bunz

pourquoi / PV_{1sg} - pousser / PN₆ - dent / PN₁₇ - dessus / CONN / PN₉ - visage

32. édimbil kété mókand ekyá kekwélé

Le rat édimbil qui avait alerté ses confrères a été pris lui-même.

☛ Le chef qui a établi la loi, c'est encore lui qui l'enfreint.

é-dimbi / kété / mókand / ekyá / kekwélé

PN₇ - rat / PV₇ - lancer - FN / PN₃ - communiqué / DEM₇ / PV₇ - trébucher - FN

33. édzín á me ngwím: ébwa, enyámá, édzín á me ngwím

Je suis l'oiseau ngwím: que je me pose ou vole, je reste le même.

☛ Si tu es chef de clan, quoi qu'il arrive ou quoi qu'on dise, tu le resteras toujours.

é-dzín / á / me / N-gwím / é-bu-a

PN₅ - nom / CONN / SUB_{1sg} / PN₉ - oiseau sp. / PV_{1sg} - tomber- FN

ε-nyám-á / é-dzín / á / me / N-gwím

PV_{1sg} - se relever - FN / PN₅ - nom / CONN / SUB_{1sg} / PN₉ - oiseau sp.

34. edzwín lá bwǎl, bəwápúr lwétin

Le trou du village, vous le creusez peu profond.

☛ Quand il y a des problèmes entre des gens d'un même village, on doit tout faire pour les régler à l'amiable.

e-dzwín / lá / bə-ǎl / bə-wá-púr / lo / étin

PN₅ - trou / CONN₅ / PN₁₄ - village / PV_{2pl} - TAM - creuser / ??? / court

35. ekár kewír mân, ngém mwǎn á ngwɛ:n

Si un imbécile s'est enivré, le tireur de vin doit être son frère.

☛ Si un incapable peut s'offrir de grandes choses, il a des frères qui les lui offrent.

ε-kár / ke-wur-i / má-an / N-gém / mə-ǎn

PN₇ - imbécile / PV₇ - rassasier - FN / PN₆ - vin / / PN₉ - tireur de vin / PN₁ - enfant

á / N-gwɛ:n

CONN / PN₉ - sa mère

36. ekɔ:n lɛ lókwín, nze se wér

Si le bananier est un bois de chauffage, toi aussi, réchauffe-toi avec.

☛ On le dit à celui qui avait refusé de l'aide à quelqu'un qui était en souffrance ou à celui qui avait proposé une mauvaise solution à son problème; comme pour lui dire : lorsque j'avais besoin de bois de chauffe, tu m'avais donné un tronc de bananier – sachant bien que cela ne brûle pas au feu. Maintenant que tu en manques aussi, je te rends la pareille.

ε-kɔ:n / lɛ / ló-kwín / nze / se / wér

PN₅ - bananier / CONJ_{cond} / PN₁₁ - bois de chauffage / SUB_{2sg} / aussi / se réchauffer (IMP)

37. ekór latín mvúl lawúbwa mómats

Le crapaud est allé s'abriter de la pluie dans l'eau.

☛ En évitant de régler un petit différend, on risque de tomber dans un autre beaucoup plus grand.

ε-kór / la-tín / N-vúl / la-wú-bwa / mómats

PN₅ - crapaud / PV₅ - fuir / PN₉-pluie / PV₅ - TAM - tomber / PN₁₈ - PN₆ - eau

38. εkwě r éme léwě n, bankó ntand

J'ai fait mon fétiche, mais les poules sont sautillantes.

☛ L'εkwě r est un fétiche qui consiste à faire dévier la trajectoire d'une flèche lancée contre soi. Pour qu'il soit efficace, il faut verser du sang. Le terme "poule" est utilisé pour désigner des êtres humains. Ceci veut dire qu'un fétiche est une mauvaise chose puisqu'il ne peut fonctionner qu'avec du sang humain.

ε-kwě r / é / mε / l í-ε-wě n / ba-n-kó / N-tand

PN₇ - fétiche / PP₇ / SUB_{1sg} / TAM - PV₇ - prendre / PN₂ - PN₁₀ - poule / PN₁₀ - têtu

39. εkyé εkyé dyō n

Petit à petit, c'est marcher vite.

☛ Qui marche lentement marche sûrement, mais s'asseoir ce n'est pas avancer.

ε-kyé / ε-kyé / dyō n

PN₇ - lent / PN₇ - lent / vitesse

40. ensanz ̂:lɔŋ, ngwa kyá apindz, nze se apindz le alwene, osú ngwa kyá ásɔ l

Si le propriétaire d'un vieux panier l'a jeté, jette-le toi aussi. Si tu le ré pares, il le demandera.

☛ Ne te contente pas de réparer ce qui n'est pas à toi; quand tu l'auras fait, son propriétaire le réclamera.

ε-nsanz / a / ̂-lɔŋ / ngwa / kyá / a-pindz / nze / se

PN₇ - déchet / CONN / PN₃ - panier / propriétaire / DEM₇ / PV₁ - jeter / SUB_{2sg} / aussi

a-pindz / lε / a-lɔn-ε / osú / ngwa / kyá / á-sɔ l

PV_{2sg} - jeter CONJ_{cond} / PV_{2sg} - réparer - FN / demain / propriétaire / DEM₇ /

PV₁ - se faire voir

41. epáŋ kwakál yí ekúl

Il y a un coin où l'on dépose la hache.

☛ Chaque personne a quelqu'un en qui il peut placer sa confiance.

ε-páŋ / kε-wa-kál / yí / e-kúl

PN₇ - hache / PV₇ - TAM - être / ASSOC / PN₇ - coin

42. epáŋ ketswíl mba:, edzú lafír mêts

La hache a coupé des noix de palme; le mortier s'oint d'huile.

☛ C'est le cas de quelqu'un qui après avoir travaillé ne jouit pas du fruit de son travail, mais laisse à quelqu'un d'autre le droit d'en jouir souvent après son décès.

ε-páŋ / ke-t sul-i / N-ba: / e-dzú / la-fír / má-i t s

PN₇ - hache / PV₇ - couper - FN / PN₁₀ - noix / PN₇ - mortier / PV₅ - oindre / PN₆ - huile

43. epwím, nze latún lí mɔndets, á lí mombûn?

La potion ordalique, si tu refuses celle qui coule sur ta barbe, qu'en est-il de celle qui se trouve dans ton ventre?

☛ L'*Erythrophleum guineense* est un arbre de vérité qu'on utilise dans les ordalies pour identifier les sorciers, à savoir ceux qui mouraient après en avoir bu la décoction. Le proverbe s'utilise pour indiquer que quelqu'un se contredit.

ε-pwím / nze / lε / a-tún / lí

PN₇ - *Erythrophleum suaveolens* / SUB_{2sg} / CONJ_{cond} / PV_{2sg} - refuser / DEM₅

mɔ-N-dets / á / lí / mɔ-N-bûn ?

PN₁₈ - PN₉ - barbe / et puis / DEM₅ / PN₁₈ - PN₉ - ventre

44. efín kewíŋ mwéboŋ : adzú éboŋ, nze lábwa ékar, lε ábom efín, nze lábír nzál

Un écureuil se met sur ton genou: si tu l'écrases sur le genou, tu deviendras infirme; si tu le laisses, tu passeras la nuit affamé.

☛ Si votre frère ou soeur vous a causé du tort; quelque sanction que vous puissiez prendre contre lui retombera sur vous. Il faut par conséquent fermer les yeux.

e-fín / ke-wíŋ / mɔ-é-boŋ : / a-dzú / é-boŋ

PN₇ - écureuil / PV₇ - entrer / PN₁₈ - PN₇ - genou / PV_{2sg} - tuer / PN₇ - genou

nze / lábwa / ε-ka r / lε / á-bom / e-fín

SUB_{2sg} / TAM ??? - tomber / PN₇ - infirme / CONJ_{cond} / PV_{2sg} - laisser / PN₇ - écureuil

nze / lábír / N-zál

SUB_{2sg} / TAM ??? - dormir / PN₉ - faim

45. etír molwîf lá mpeŋ, kɔʃɛ: lɔ:

Ne te moque pas de ton frère qui a un brin d'herbe dans l'œil.

☛ Si ton frère est pris dans un problème, ne te moque pas de lui, car demain sera ton tour.

e-tír / mo-lɔ-ɪ f / lá / n-peŋ / kɔ-ʃɛ: / lɔ:

PN₇ - brin d'herbe / PN₁₈ - PN₁₁ - œil / CONN₁₁ / frère / PN₁₅ - rire / NEG

46. eyús lá mwân ebwír, ngand sɛ kobús la nzɔ la nzɛn

Si un jeune homme possède un palmier à raphia devant sa maison, le vin sera tiré à cet endroit même.

☛ Tu ne peux confisquer quelque chose appartenant à un plus jeune à cause de ton aînesse.

e-yús / lá / mɔ-an / e-bwír / N-ngand / sɛ

PN₅ - palmier à raphia / CONN₅ / PN₁ - enfant / PN₇ - jeune / PN₉ - pailote / aussi

kɔ-bús / la / N-zɔ / la / nzɛn

PN₁₇ - devant / CONN / PN₉ - maison / CONN / SUB₁

47. fúrú ngwé, fúrú ngwé, ɔ̃sâm ɔ̃bi

Recule! C'est un mauvais compagnon.

☛ Dans la vie, il vaut mieux être prudent même vis-à-vis de ceux que nous estimons être nos proches.

fúrú / ngwé / fúrú / ngwé / ɔ̃-sâm / ɔ̃-bi

reculer (IMP) - FN / derrière / reculer (IMP) - FN / derrière / PN₁ - ami / PA₁ - mauvais

48. kekŵíl mpu: ɔmwɛr nă atsomatsom otín

Retirons le rat du piège afin que les fourmis s'en aillent

☛ Une querelle oppose des personnes: il est bon de la résoudre pour que la paix soit rétablie.

ke-kwíl / N-pu: / ɔ-mwɛr / nă / a-tsomatsom / o-tín

PV_{1pl} - enlever / PN₉ - rat / PN₁₇ - PN₃ - piège / CONJ / PN₂ - fourmis / PV₂ - fuir

49. kempfúm ke bétu

Au royaume du maïs.

☛ Dans un champ de maïs, tout épi porte une espèce de "barbe". Ceci se dit des situations de manque de respect où tout le monde se dispute autour de quelque chose qui de droit revient à l'aîné sans prendre en compte son droit d'aînesse.

k e - N - p f ú m / k e / b é - t u

PN₇ - PN₉ - chef / PP₇ / PN₈ - maïs

50. kéndand kébwí, béndél máfin kébwí kéndand

Une liane kéndand est tombée, commencez à la couper par les racines.

☛ Lorsque tu réunis des gens pour une affaire, raconte-leur sa genèse pour qu'ils sachent mieux l'appréhender.

k é - n d a n d / k é - b w - í / b é n d é l / m á - f i n / k é - b w - í

PN₇ - liane / PV₇ - tomber - FN / commencer (IMP) / PN₆ - racine / PV₇ - tomber - FN

k é - n d a n d

PN₇ - esp. de liane

51. ki kósa, kówól; ki kolíŋ, komîs mpímb

Ce qu'on a déposé soi-même, on le prend; c'est fatigant de chercher quelque chose.

☛ On n'éprouve jamais de difficulté à faire quelque chose qu'on sait faire. Si on se met à chercher ce qu'on doit faire, c'est qu'on ne s'y connaît pas.

k i / k ó - s - a / k ó - w ó l / k i / k o - l í ŋ

PP₇ / PN₁₅ - mettre - FN / PN₁₅ - prendre / PP₇ / PN₁₅ - chercher

k o - m á - i s / N - p í m b

PN₁₇ - PN₆ - oeil / PN₉ - nuit

52. kîm a wâm

Quelque chose de ramassé.

☛ Si tu as ramassé quelque chose, il vaut mieux chercher à qui cela appartient. Sinon, tu seras considéré comme un voleur.

k é - i m / a / w â m

PN₇ - chose / CONN / ramassage

53. kobyé kwémfur kabende mwekyé

La laideur du hibou commence dans l'oeu.

☛ Une personne mauvaise l'est souvent de par sa nature. Il est donc difficile de la changer comme, dit-on, laver la tête d'un singe, c'est gaspiller du savon.

k o - b y é / k o / é - m f u r / k a - b é n d - é / m o - é - k y é

PN₁₅ - laideur / PP₁₅ / PN₇ - hibou / PV₁₅ - commencer - FN / PN₁₈ - PN₅ - oeuf

54. kodyá, kodya? kólól, kólóla ?

Goûter est-il différent de manger ?

☛ Si dans une affaire, tu avoues et refuses au même moment les faits qu'on te reproche, tu as tort. Tu dis que tu as simplement goûté et que tu n'as pas mangé.

k o - d i - á / k ó - d i - a ? / k ó - l ó l / k o - l í - a

PN₁₅ - manger - FN / PN₁₅ - manger - FN / PN₁₅ - goûter / PN₁₅ - goûter - FN

55. koléb mpu: yɪ lóbá

Attirer le rat avec une noix de palme.

☛ Si tu as besoin de quelque chose et qu'on te l'offre, prends-le immédiatement sans te faire prier.

k o - l é b / N - p u : / y ɪ / l ó - b á

PN₁₅ - flatter / PN₉ - rat / ASSOC / PN₁₁ - noix

56. kolmból kodyá, kolmból mwér á nzén kátɪ

Le coq mange beaucoup puisqu'il tend ses pièges

☛ Si un parent jouit ou reçoit des biens de ses enfants, c'est parce qu'il les avait bien encadrés. Il ne faut pas en être jaloux.

k o l m b ó l / k o - d y á / k o l m b ó l / m o - é r / á / n z é n / k á - t ɪ

coq / PN₁₅ - manger / coq / PN₃ - piège / CONN / SUB₁ / PV₁ - tendre

57. kolwəsəl mba: káyíl kótɪl

Allumer le feu, c'est voir clair.

☛ Si tu as un problème à résoudre, il faut consulter d'autres personnes pour être éclairé.

k o - l w ə s ə l / N - b a : / k á - y í l / k ó - t ɪ l

PN₁₅ - allumer / PN₉ - feu / PV₁₅ - être / PN₁₅ - voir

58. kondínd énten

Ne me regarde pas d'un mauvais oeil.

☛ Ne me méprise pas pour la faute que j'ai commise, corrige-moi.

k o - N - l í nd / é - n t e n

NEG - PO_{1sg} - regarder (IMP) / PN₇ - borgne

59. kɔsám ndéts, kɔlɔwélé

Qui raconte son rêve, se trahit.

☛ Il ne faut pas raconter tous ses rêves de peur d'être mal compris.

k ɔ - s á m / N - d é t s / k ɔ - l ɔ - w é l - é

PN₁₅ - raconter / PN₉ - rêve / PN₁₅ - REFL - vendre - FN

60. kojĩm ngýôm mávu lɔ:

Ne tiens pas la chauve-souris par les ailes

☛ Lorsqu'on en a l'occasion, il vaut mieux ne pas aggraver une situation.

k o - j ỹ m / N - g y ô m / má - v u / l ɔ :

NEG - toucher (IMP) / PN₉ - chauve-souris / PN₆ - ailes / NEG

61. kotómó ayí ndwíŋ ; ayí mĩl bwé l lɔ:

Ce n'est pas du fait de longues jambes qu'on saute, on saute par intelligence.

☛ Pour palabrer ou juger une affaire, il n'est pas question d'âge mais de sagesse.

k o - t ó m - ó / a - y í / N - d w í ŋ / a - y í / m e - í l / b w é l l / l ɔ :

PN₁₅ - sauter - FN / PV₁ - être / PN₉ - intelligence / PV₁ - être / PN₄ - jambe / long / NEG

62. kɔtswá ká bánd bɔl e:tsín kovul

Quand deux personnes pilent, il y a beaucoup de bruit de pilons.

☛ L'union fait la force.

k ɔ - t s w á / k á / b á - n d / b a - ɔ l / e : - t s í n / k o - v u l

PN₁₅ - piler / CONN₁₅ / PN₂ - personne / PN₂ - deux / PN₈ - bruit / PN₁₅ - beaucoup

63. kowébé1 ko éngul

Se laver comme l'oiseau éngul.

☛ Lorsque cet oiseau se lave, il regarde sans cesse aux alentours. Il faut être prudent dans ses relations humaines, puisque c'est toujours parmi ces relations que l'on compte les ennemis.

kɔ-wébé1 / ko / é-ngul

PN₁₅ - se laver / PP₁₅ / PN₇ - oiseau sp.

64. kowíjíl ká nkím, mókíl kopíl

Le singe se cache tout en laissant sa queue visible.

☛ C'est un secret de polichinelle que tu gardes.

ko-wíjíl / ká / N-kím / mó-kíl / ko-píl

PN₁₅ - cacher - EXT_{appl} / CONN₁₅ / PN₉ - singe / PN₃ - queue / PN₁₇ - plein air

65. kúlékuk, me ngúfúlámɔn lɔ: nfím ádya médi:n mómwíts

Depuis la nuit des temps, je n'ai pas encore vu un chat sauvage manger les Dioscorea rotundata le jour.

☛ Ceci se dit des cas extraordinaires jamais vus dans la vie.

ku lékuk / me / N-gu-fúlámɔn / lɔ: / N-fím

Depuis longtemps / SUB_{1sg} / PV₁ - ??? - TAM - voir / NEG / PN₉ - chat sauvage

a-di-á / mé-di:n / mó-mo-ít s

PV₁ - manger - FN / PN₄ - liane / PN₁₈ - PN₃ - jour

66. kwíl nkón-nkón, qlwídík akwiní

Le Kwilu n'est pas droit puisque personne ne l'avait dressé.

☛ Un homme agit mal par manque de conseiller.

kwíl / N-kón-N-kón / qlwídík / a-kwiní

le Kwilu / PN₉ - courbé - PN₉ - courbé / PN₁ - arrangeur / PV₁ - manquer - FN

67. kyɔŋ á búll, ánzénz awádyá

Ce sont les étrangers qui mangent la fougère amère.

☛ Si tu arrives dans un milieu étranger, il convient de te renseigner avant de faire quoi que ce soit.

ke-ɔŋ / á / búll / ánzénz / a-wá-di-á

PN₇ - fougère / CONN / amer / PN₂ - étranger / PV₂ - TAM - manger - FN

68. lamwén lósal mondzí, nín olwílí, lɛ awi ndâ, mûnd abélé

Si tu vois une plume en chemin, un oiseau l'a laissée tomber; si tu entends une parole, une personne l'a prononcée.

☛ Pour savoir ce qui se passe ailleurs, il faut que quelqu'un vous le dise; sinon vous ne saurez rien.

lɛ / a-mɔn-i / ló-sal / mo-N-dzí / nín /

CONJ_{cond} / PV_{2sg} - voir - FN / PN₁₁ -plume / PN₁₈ - PN₉ - chemin / oiseau

o-ló-l-í / lɛ / a-wɔ-i / N-dâ / mû-nd / a-bál-í

PV₁ - laisser tomber - FN / CONJ_{cond} / PV_{2sg} - écouter - FN / PN₉ - parole / PN₁ - personne / PV₁ - parler - FN

69. lâr lá mbím a ndzí, lafúr kóbáŋ, nze sé afúr kóbɪr

Si le landolphia du long des chemins feint de mûrir, toi aussi, tu feins de le presser.

☛ Si quelqu'un feint de t'aimer ou fait semblant de t'appeler, toi aussi tu devras feindre de lui répondre.

ló-a r / lá / N-bím / a / N-dzí / lɛ / a-fúr

PN₁₁ - Landolphia / CONN / PN₉ - long / CONN / PN₉ - chemin / CONJ_{cond} / PV₁ - tromper

kóbáŋ nze / sé / a-fúr / kóbɪr

PN₁₅ - mûrir / SUB_{2sg} / aussi / PV_{2sg} - tromper / PN₁₅ - frapper

70. lɛ adyé yɪ ɔkánd, komén nda:

Si tu es à table avec une femme, ne lui dis pas tout.

☛ Il ne faut pas dire des choses secrètes aux femmes, car elles sont indiscrètes.

lɛ / a-dí-é / yɪ / ɔ-kánd / kɔ-mén / N-da:

CONJ_{cond} / PV_{2sg} - manger - FN / ASSOC / PN₃ - femme / NEG - terminer (IMP) / PN₉ - parole

71. lɛ adzímí móti, nze lawufúl éka l

Si tu oublies une saison, demande à l'insecte éka l.

☛ L'insecte éka l n'apparaît que pendant la saison sèche. Dès qu'on le voit, on sait quelle est la saison où l'on se trouve.

lɛ / a-dzí-m-í / mó-ti / nze / lɛ-a-wu-fúl / é-ka l

CONJ_{cond} / PV_{2sg} - oublier - FN / PN₃ - saison / SUB_{2sg} / ??? - PV_{2sg} - TAM - demander / PN₇ - insecte

72. 1ε adzím ndzíl, nze lafúr pǎfúmb

Si tu t'es trompé de chemin, tu dois retourner à la bifurcation.

☛ Si tu as perdu le fil conducteur d'une palabre, il vaut mieux revenir au point de départ.

1ε / a-dzím / N-dzíl / nze / la-fúr / pa-ǎ-fúmb

CONJ_{cond} / PV_{2sg} - oublier / PN₉ - chemin / SUB_{2sg} / TAM - retourner / PN₁₆ - PN₆ - bifurcation

73. 1ε anín kwebéη, nze fwét kósa ngól kwaká

Si tu défèques dans un ravin, tu dois tenir fort les plantes.

☛ Si tu veux entreprendre quelque chose qui nécessite de l'argent, tu dois en disposer.

1ε / a-nín / kɔ-ε-béη / nze / fwét / kó-sa

CONJ_{cond} / PV_{2sg} - déféquer / PN₁₇ - PN₇ - ravin / SUB_{2sg} / AUX_{devoir} / PN₁₅ - mettre
N-gól / kɔ-ǎ-ká

PN₉ - force / PN₁₇ - PN₆ - feuille

74. 1ε mótsú ewé kóból, leyí nkal, lóká ngyεpébél

Si je suis le poisson mótsú, je m'en vais pourrir; si je suis un crabe, je déchirerai la feuille.

☛ Un poisson enfermé dans un paquet de feuilles y pourrit, mais un crabe s'en sort. C'est comme dans une affaire: le coupable sera condamné, mais l'innocence finit toujours par être prouvée.

1ε / mó-t sú / ε-wé / kó-ból

CONJ_{cond} / PN₃ - poisson sp. / PV_{1sg} - AUX_{aller} / PN₁₅ - pourrir

1ε / e-y í / N-ka l / lɔ-ká / N-y i / ε-pébél

CONJ_{cond} / PV_{1sg} - être / PN₉ - crabe / PN₁₁ - feuille / PV_{1sg} - être / PV_{1sg} - déchirer

75. 1ε obír ndéts yi mokánd á nken, kósém

Si dans ton rêve, tu as couché avec la femme d'autrui, ne le raconte pas.

☛ Toute chose n'est pas bonne à dire.

1ε / o-bír / N-déts / yi / mɔ-kánd / á / nken

CONJ_{cond} / PV_{2sg} - dormir / PN₉ - rêve / ASSOC / PN₁ - femme / CONN / autrui
kɔ-sém

NEG - raconter (IMP)

76. le óbír yí mokwín, kó: lanáη pénéen?

Si tu partages la couche avec quelqu'un, ta main devrait-elle rester sur son pubis?

☛ Si quelqu'un te fait un don une fois, il ne devra pas continuer à t'en faire éternellement.

le / ó-bír / yí / mo-kwín / kó-ó / la-náη

CONJ_{cond} / PV_{2sg} - dormir / ASSOC / PN₁ - autrui / PN₁₅ - main / PV₅ - demeurer

pá-ε-nén

PN₁₆ - PN₇ - pubis

77. le oyi onwé mats kwétι, kolínd nkan ε nkan

Si tu bois de l'eau à la source, ne regarde pas aux alentours.

☛ Si tu entreprends de faire quelque chose, évite d'écouter les conseils décourageants de ton entourage.

le / o-yi / onwé / mats / kwétι / kolínd

CONJ_{cond} / PV_{2sg} - être / PV_{2sg} - boire / PN₆ - eau / PN₁₇ - PN₇ - source / NEG - regarder

N-kán / ε / N-kán

PN₉ - côté / PP₉ / PN₉ - côté

78. le ozómé ntsa, kóbwár kepús kéπι ló:

On ne porte pas d'habit blanc lorsqu'on chasse une antilope.

☛ Il ne faut pas dire à l'avance ce que l'on compte faire à son adversaire, de peur qu'il ne le sache et le déjoue.

le / o-zómé / ntsa / kóbwár / kepús / kéπι / ló:

CONJ_{cond} / PV_{2sg} - chasser - FN / PN₉ - antilope / NEG - porter / PN₇ - habit / PA₇ - blanc / NEG

79. li ngíb le okwes okikafúmb, mbu emén bân á nzúη ε mām mokobúl?

Si j'avais su que l'on pouvait cuire de l'oseille dans des feuilles, je n'aurais pas fini par briser les petites marmites de ma mère.

☛ C'est un sorcier qui regrette d'avoir ensorcelé ses neveux à un moment où il a besoin de leur secours. C'est dire que la sorcellerie n'est pas une bonne chose, car elle vous pousse à tuer ceux qui peuvent vous assister dans votre vieillesse.

l i / N-y ɪ b / l ε / ɔ-kw ε s / o-k i k a-f ú m b,
 CONJ_{cond} / PV_{1sg} - savoir / CONJ_{comp} / PN₁₄ - oseille / PV₁ - TAM - cuire dans les cendres
 m b u / ε-m é n / b á-a n / á / N-z ú ŋ / ε / m â m /
 CONJ / PV_{1sg} - terminer / PN₂ - enfant / CONN / PN₁₀ - marmite / PP₁₀ / mère
 m o-k o-b ú l ?
 PN₁₈ - PN₁₅ - casser

80. l í:m l ô:kwin, mpind ényε

Lorsque l'oncle d'autrui a besoin d'assistance, l'excuse pour ne pas y aller est qu'il y a la rosée sur le chemin.

☛ N'attends pas d'être secouru par celui qui n'est pas directement concerné par ton problème.

l í:m / l a / ô-kw i n / N-p i n d / é-n y ε
 oncle / CONN / PN₁ - autrui / PN₉ - excuse / PN₇ - rosée

81. l ε ɔk é l y ɪ m b w á á n z ε , n g ó k e f i m l ó:

Si tu te promènes avec ton chien, le léopard ne pourra pas t'attraper.

☛ Celui qui a de la force autour de lui ne sera jamais embêté.

l ε / ɔ-k é l / y ɪ / N-b w á / á / n z ε / N-g ó
 CONJ_{cond} / PV_{2sg} - être / ASSOC / PN₉ - chien / CONN / SUB_{2sg} / PN₉ - léopard
 k o-e-f i m / l ó:
 NEG - PO_{2sg} - attraper / NEG

82. l o p í n l ó m w é s l o b ú k á f í m n t s í n l ó: m ó: t s w ɪ

Un seul doigt ne suffit pas pour attraper un pou sur la tête.

☛ Une seule personne ne peut pas tout faire; l'union fait la force.

l o-p í n / l ó-m w é s / l o-b ú k á-f í m / N-t s í n / l ó: / m ó-ǔ-t s w ɪ
 PN₁₁ - doigt / PA₁₁ - un / PV₁₁ - TAM - attraper / PN₉ - pou / / PN₁₈ - PN₃ - tête

83. l ɔ t é m l á n k ú s

Les traces du perroquet sur la terre

☛ Les griffes dans la patte du perroquet sont multidirectionnelles, chacune va dans sa direction. C'est comme si elles étaient en mésentente. De même, si deux personnes ne s'entendent pas, elles ne sauront régler leurs différends à l'amiable.

l ɔ-t é m / l á / N-k ú s
 PN₁₁ - empreinte / CONN / PN₉ - perroquet

84. lɔtém lá ntsés ɔngyéŋ ŋkul, nze amwen lá, sá lóken

Toi qui as vu l'empreinte de la gazelle sur une pierre, retiens-le bien.

☛ L'empreinte d'une gazelle sur une pierre ne peut jamais être visible. De même, toi qui te dis témoin d'une affaire compliquée, tu dois faire un grand effort pour le prouver en ne disant que la vérité.

lɔ-tém / lá / N-tsés / ɔngyéŋ / ŋ-kul / nze / a-mwen / lá

PN₁₁ - empreinte / CONN / PN₉ - gazelle / sur / PN₃ - pierre / SUB_{2sg} / PV_{2sg} - voir / DEM₁₁
sá / ló-ken

mettre (IMP) / PN₁₁ - souvenir

85. lozú lɔmwés élá lɔwáwísíl mókál

Une graine d'arachide, c'est ce qui remplit tout un grenier.

☛ Dans un système matrilineaire, même s'il ne reste plus qu'une seule fille, elle peut de nouveau donner naissance à de nombreux enfants et remplir ainsi son clan.

lo-zú / lɔmwés / élá / lɔ-wá-wísíl / mókál

PN₁₁ - arachide / PA₁₁ - un / DEM₁₁ / PV₁₁ - TAM - remplir / PN₃ - grenier

86. lwîf lá mwân á bɛ, lɛ oyí kerékéré, lá nze se kerékéré

Si ton œil n'est pas crevé, celui de ton frère non plus ne doit pas l'être.

☛ Ne fais pas de mal à ton frère, considère-le comme toi-même.

lo-íŋ / lá / mɔ-an / á / bɛ / lɛ / o-yí / kerékéré

PN₁₁ - œil / CONN₁₁ / PN₁ - enfant / CONN / SUB_{2pl} / si / PV₁ - être / droit

lá / nze / se / kerékéré

CONN₁₁ / SUB_{2sg} / aussi / droit

87. lwîf lɛbáŋ ndă kovul

Il y a beaucoup de problèmes dans l'œil du criquet.

☛ Dans une discussion, lorsque le premier qui parle prend la parole, si son interlocuteur voit déjà où l'autre veut en venir, il peut évoquer ce proverbe pour lui montrer qu'il sait de quoi il parle.

lɔ-iŋ / lá / é-báŋ / N-dă / kovul

PN₁₁ - œil / CONN₁₁ / PN₇ - criquet / PN₉ - problème / beaucoup

88. ma sub ma é bal kɔbwá mumodím lópin

Les urines de l'homme tombent sur le gros orteil.

☛ Toute personne a quelqu'un à qui il se confie et qui est sa référence par rapport à ses nombreux problèmes.

ma-sub / ma / é-bal / kɔ-bu-a / mo-mo-dím / ló-pin

PN₆ - urine / CONN₆ / PN₇ - mâle / PN₁₅ - tomber - FN / PN₁₈ - PN₁ - mari / PN₁₁ - orteil

89. ma tɔŋ kɔnzó á mpal, nze alemén bu:

La nourriture dans la maison de ton rival, toi, tu prépares de la pâte de manioc pour l'accompagner.

☛ Ne programme pas quelque chose qui ne t'appartient pas.

ma-tɔŋ / kɔ-N-zó / á / N-pal / nze

PN₆ - nourriture / PN₁₇ - PN₉ - maison / CONN / PN₉ - rival / SUB_{2sg}

a-lam-é l / bo-u

PV_{2sg} - préparer - EXT_{appl} / PN₁₄ - pâte

90. mats mó:léts kotí lá nkas a nkas

A la source d'un sorcier, on puise de l'eau très rapidement.

☛ Si tu dois quelque chose à quelqu'un, acquitte-toi de cette dette rapidement pour éviter des problèmes.

ma-ts / má / mo-léts / kɔ-tí / lá / N-ka s / a / N-ka s

PN₆ - eau / CONN₆ / PN₁ - sorcier / PN₁₅ - puiser / CONN / PN₉ - rapidité / CONN / PN₉ - rapidité

91. mbá á nkwiŋ, éyá ewatwîs mêts

On n'extrait de l'huile que des noix de palme mises ensemble.

☛ L'union fait la force.

N-bá / á / N-kwiŋ / éyá / a-wa-tú-i s / má-i t s

PN₁₀ - noix / CONN / PN₉ - union / DEM₁₀ / PV₂ - TAM - sortir - EXT_{caus} / PN₆ - huile

92. mbal kɔdyá kɔ médyér, bwín bumotsélé móndzíl

En mangeant lentement, le chat sauvage se retrouvait un jour sur le chemin.

☛ En prenant beaucoup de retard, on peut s'exposer à de gros dangers.

N-bal / kɔ-di-á / kɔ / mé-dyé r / bo-ín

PN₉ - chat sauvage / PN₁₅ - manger - FN / PP₁₅ / PN₄ - tour / PN₁₄ - jour

bu-mo-t sa-i l-é / mó-n-dzíl

PV₁₄ - PO₁ - lever - EXT_{appl} - FN / PN₁₈ - PN₉ - chemin

93. mbál yí kɔbwá, belasá ámbwa

Il faut lâcher les chiens aussitôt que le chat sauvage descend d'un arbre.

☛ Dès qu'une querelle surgit entre des personnes, il est conseillé d'y apporter immédiatement une solution afin de rétablir la concorde.

N-bál / yí / kɔ-bwá / bε / la-sá / á-N-bwa

PN₉ - chat sauvage / être / PN₁₅ - tomber / SUB_{2pl} / TAM - mettre / PN₂ - PN₁₀ - chien

94. mbángal abwíl mwěts, bésuŋ bensó kɔbwálá lamán

Le rat rayé traverse la rivière, s'il a déjoué tous les pièges au village.

☛ Avant d'aller en voyage, il convient de laisser sa maison en ordre et en paix.

N-bángal / a-bwíl / mɔ-ěts / bε-suŋ / be-nsó PN₉ - rat rayé / PV₁ - traverser / PN₃ - rivière / PN₈ - piège / PA₈ - tout

kɔ-bɔ-álá / lε / a-mán

PN₁₇ - PN₁₄ - village / CONJ_{cond} / PV₁ - terminer

95. mbĩn ɛwakál yɛbwél ɛbukawa ɛkwɪbɪl lɔ:

La calebasse dans laquelle on conservait du piment ne perd pas son odeur.

☛ Un homme sage, même s'il vieillit, ne perd pas sa sagesse.

N-bĩn / ɛ-wa-kál / yɪ / ɛ-bwél / ɛ-buka-wa

PN₉ - calebasse / PV₉- TAM - être / ASSOC / PN₇ - poivre / PV₉ - TAM - terminer

ɛ-kwɪbɪl / lɔ:

PN₇ - odeur / NEG

96. mbits ɛ̃fu: ɛ̃fu:, mbɔŋ lɔ:

L'acheteur qui dit que la viande est très osseuse, n'a pas d'argent.

☛ Si quelqu'un parle beaucoup dans une discussion, c'est qu'il est à court d'argument.

N-bits / ɛ̃-fu: / ɛ̃-fu: / N-bɔŋ / lɔ:

PN₉ - animal / PN₄ - os / PN₄- os / PN₉ - argent / NEG

97. mbits kɔ:ta, mund kɔ:wɪs

On tire sur un animal, on parle à un homme.

☛ S'il y a un problème entre toi et ton copain, il vaut mieux lui parler en face plutôt que d'en parler dans son dos.

N-bits / kɔ-ɔ-ta / mu-nd / kɔ-ɔ-wɪs

PN₉ - animal / PN₁₅ - PO₁ - tirer / PN₁ - personne / PN₁₅ - PO₁ - entendre - EXT_{caus}

98. mbúnz ékúb éyá ewamen ndă

C'est la présence d'un aîné qui met fin à une dispute.

☛ Dès qu'un plus âgé intervient dans une affaire opposant des plus jeunes, celui-ci doit tout faire pour la solutionner.

N-búnz / é-kúb / éyá / é-wa-men / N-dă

PN₉ - visage / PN₇ - adulte / DEM₇ / PV₇ - TAM - terminer / PN₁₀ - palabre

99. mbwá á mwîb, kwîb labáwá ló:

Un chien voleur ne cessera jamais de voler.

☛ Un voleur ne se repent pas d'un jour à l'autre; il faut se méfier de lui.

N-bwá / a / mó-i b / kó-í b / la-bá-w-á / ló:

PN₉ - chien / CONN / PN₁ - voleur / PN₁₅ - voler / PV₅ - TAM - finir - FN / NEG

100. mbwá lε abíη mókýéη, mpfî abí?

Si le chien a chassé la mangouste, laissera-t-il la civette ?

☛ Si parmi des gens d'une même catégorie, des voleurs par exemple, l'un d'eux arrivait à avoir des problèmes, les autres ne devraient pas se moquer de lui car demain, ça pourrait être leur tour.

N-bwá / lε / a-bíη / mókýéη / N-pfî / a-bí

PN₉ - chien / CONJ_{cond} / PV₁ - chasser / PN₃ - mangouste / PN₉ - civette / PV₁ - rester

101. mbwá lε odyé tib konswéη á mádzin, kobélé ngenzéη kabáwú ló:

Si un chien mange des excréments au bout des dents, ne dis pas qu'il n'éprouve pas de nausée.

☛ Tout ce qu'un homme fait dans sa vie ne plaît pas toujours à tous; il y a aussi des choses déplaisantes.

N-bwá / lε / o-di-é / tib / kɔ-N-swéη / á /

PN₉ - chien / CONJ_{cond} / PV₁ - manger - FN / excréments / PN₁₇ - PN₉ - bout / CONN -

má-dzin / kɔ-bá-l-é / N-genzéη / kɔ-a-bá-wú / ló:

PN₆ . dent / NEG - dire - FN / PN₉ - nausée / NEG-PV₁-TAM - sentir / NEG

102. mbwá mîl éna akalab ndzíl mwεs

Le chien a quatre pattes, il ne suit qu'un chemin.

☛ On ne peut pas tout faire au même moment, il faut planifier ses tâches.

N-bwá / mē-i l / é-na / a-ka-l a b / N-dz í l / mwε s

PN₉ - chien / PN₄ - jambe / PA₄ - quatre / PV - TAM - suivre / PN₉ - chemin / un

103. mbwá mókwindz, komófúl ló: lɩ mbwá wá mókεts ô modím

Ne demande pas au chien nu s'il est femelle ou mâle.

☛ Les évidences ne s'énoncent plus.

N-bwá / mók-wí ndz / kɔ-mó-f ú l / l ó: / l ɩ / N-bwá / wá

PN₉ - chien / PA₁ - nu / NEG - PO₁ - questionner / NEG / CONJ / PN₉ - chien / DEM₁ -

mók-ε t s / ɔ / mo-d í m

PN₁ - femelle / CONJ / PN₁ - mâle

104. mbwá, ombú yεkedyé akyé, kabúkádzim ló:

Le chien n'oublie jamais l'endroit où il a mangé des œufs.

☛ Un voleur ne se repent pas d'un jour à l'autre; il faut se méfier de lui.

N-bwá / o-N-bú / yε-kε-di-é / a-kyé

PN₉ - chien / PN₁₇ - PN₉ - endroit / PP₉- PV₇ - manger - FN / PN₆ - oeuf

kɔ-a-búká-dz im / l ó:

NEG - PV₁- TAM - oublier / NEG

105. mε mbálántín, ébwín epfíl kodi: , mund odĩ nzu lakál bɪng?

Pourquoi moi, lézard, mourrais-je simplement pour être passé, si la personne qui a mangé les arachides est la souris ?

☛ C'est la personne qui a commis une faute qui devrait être sanctionnée et non pas une autre à sa place.

mε / N-bá l á n t í n / ébwín / e-pf-í l / kó-di: /

SUB_{1sg} / PN₉ - lézard / pourquoi / PV_{1sg} - mourir - EXT_{appl} / PN₁₅ - passer / PN₁ -

mu-nd / o-d i - í / N-z u / l ε / a-k á l / b ɪ n g

PV₁ - personne / manger - FN / PN₁₀ - arachide / CONJ_{cond} / PV₁ - être / souris

106. me ngi etsú á mba: ebwa mómên, enyámá yi máka

Moi, je suis un régime de noix de palme qui tombé par terre se lève avec des feuilles autour.

☛ Lorsque quelqu'un comparait devant un tribunal, qu'il soit coupable ou non, il doit y payer quelque chose.

mé / N-y i / ε-t s ú / á / N-b a : / ε-b u - a

SUB_{1sg} / PV_{1sg} - être / PN₇ - régime / CONN / PN₁₀ - noix / PV_{1sg} - tomber - FN

mɔ-má-i n / ε-n y á m-á / y ɿ / má-k a

PN₁₈ - PN₆ - terre / PV_{1sg} - se lever - FN / ASSOC / PN₆ - feuille

107. me ngi kémbíl, ngyewatú: mombím á nzù

Je suis le voandzou, je pousse à côté des arachides.

☛ Je suis votre frère d'un même clan, pourquoi ne pensez-vous pas à moi? Le voandzou est planté dans le même champ que les arachides, mais lors de la récolte, on privilégie d'abord les arachides.

mé / N-y i / k é - m b í l / N-y i / ε-w a - t ú :

SUB_{1sg} / PV_{1sg} - être / PN₇ - voandzou / PV_{1sg} - être / PV_{1sg} - TAM - sortir

m o - N - b í m / á / N - z ù

PN₁₈ - PN₉ - autour / CONN / PN₁₀ - arachide

108. me ngilí lóstín, mbayil ébets ló:

Je ne suis pas une noix de kola, je suis une noix de garcinia.

☛ Être une noix de *Garcinia kola*, c'est être uni. Être une noix de kola, c'est être désuni. Il vaut mieux rester uni comme la première.

mé / N-y i l - í / l ó - t í n / N-b a - y i l / é - b e t s / l ó :

moi / PV_{1sg} - être - FN / PN₁₁ - noix de *Garcinia* / PV_{1sg} - TAM - être / PN₅ - noix de kola / NEG

109. me ngi nzó: á nkyuru, ómbú ewíŋ esén, ebázim ló:

Je suis un éléphant magique. Là où je laisse mes habits, je ne l'oublie pas.

☛ Cela se dit de quelqu'un qui a une très forte mémoire et qui se rappelle tous les détails.

me / N-y i / N - z ó : / á / N - k y u r u / ó - N - b ú

SUB_{1sg} / PV_{1sg} - être / PN₉ - éléphant / CONN / PN₉ - transformation / PN₁₇ - PN₉ - endroit

e - w í ŋ / ε - s é n / ε - b á - z í m / l ó :

PV_{1sg} - cacher / PN₇ - lambeau / PV_{1sg} - TAM - oublier / NEG

110. me ngi mótu awé mpér

Je suis un arbre penché..

☛ Tu penses que telle personne qui est malade depuis longtemps mourra bientôt, mais quelqu'un de fort peut succomber avant lui. Evite donc d'avoir des illusions.

me /N-y i / mó-t u / a-wé /N-pér

SUB_{1sg} / PV_{1sg} - être / PN₃ - arbre / PV₃ - partir / PN₉ - penché

111. me nkón á mats, kîm kejí mε bân á mats

Je suis une rivière courbée. Les ruisseaux qui se jettent en moi me redressent.

☛ Une famille africaine est constituée de plusieurs membres. On ne peut pas la former seul.

mε /N-kón / á / ma-t s / ké-i m / ke-jím / mε / bân - a n / á / ma-t s

SUB_{1sg} / PN₉ - courbure / CONN / PN₆ - eau / PN₇ - chose / PV₇ - tenir / SUB_{1sg} / PN₂ - enfant / CONN / PN₆ - eau

112. mêts á nkenzel awádyá embá:-embá:

La graisse de chèvre, on en mange quand elle est chaude.

☛ Dès qu'une affaire surgit, il faut la régler de peur qu'elle ne prenne de l'ampleur. On bat le fer pendant qu'il est chaud.

má-i t s / á / N-kenzel / a-wá-d i - a / ε-N-bá:-ε-N-bá:

PN₆ - graisse / CONN / PN₉ - chèvre / PV₂ - TAM - manger - FN / PP₇ - PA₉ - chaud - PP₇ - PA₉ - chaud

113. móban má:kó:n nzé afwíl bânzó:

La bananeraie, tu l'as abandonnée aux éléphants.

☛ Quelque soit la gravité de l'affaire, il faut la traiter jusqu'au bout, de peur qu'elle ne se pose encore ultérieurement.

mó-b a n / má / ma-kó:n / n z é / a-fwíl / bân-N-zó:

PN₃ - vallée / CONN / PN₆ - banane / SUB_{2sg} / PV_{2sg} - laisser / PN₂ - PN₉ - éléphant

114. móban ówáfí nken

La vallée où l'on a mis espoir (pour trouver de l'eau).

☛ Souvent on ne trouve rien chez celui en qui on a placé tous ses espoirs.

mó-b a n / ó-á-s-í / N-ken

PN₃ - vallée / PP₁₇ - PV₂ - mettre - FN / PN₉ - espoir

115. mɔbíts afímí mbíts, keyaŋ bus kefwil

Si un malade a tué un gibier à son piège, il doit l'avoir chassé déjà avant sa mort.

☛ Il ne faut pas minimiser une personne tant qu'elle n'est pas encore morte, car on ne peut pas savoir ce que lui réserve l'avenir.

mɔ-bíts / a-fím-í / N-bíts / ke-yaŋ / bus / ke-fwil

PN₁ - malade / PV₁ - attraper - FN / PN₉ - gibier / PN₇ - chasseur / avant / PV₇ - passer

116. mɔbíts atwíní mwěm, nzen mwes amulófil nkwen

Le malade a refusé le médicament; il s'est causé du tort à lui-même.

☛ Il n'est pas bon de se refuser soi-même un bienfait.

mɔ-bíts / a-twín-í / mɔ-ém / nzen / mwes

PN₁ - malade / PV₁ - refuser - FN / PN₃ - médicament / SUB₁ / même

a-mu-ló-s-íl / N-kwen

PV₁ - ??? - REFL - mettre - EXT_{appl} / PN₉ - méchanceté

117. modím á nkenzel katwíbíl ngóm, ebán ke nzen ankwán

Le bouc a troué le tam-tam qui a été fait avec sa propre peau.

☛ C'est la personne qui commet une faute qui sera jugée.

mo-dím / á / N-kenzel / ka-tub-íl / N-góm / e-bán

PN₁ - mâle / CONN / PN₉ - chèvre / PV₁ - trouer - EXT_{appl} / PN₉ - tambour / PN₇ - peau

ke / nzen / ankwán

PP₇ / SUB₁ / même

118. modím lóba atwí mónkɔ

Une grosse noix de palme est sortie du mortier.

☛ Si tu te retrouves parmi un groupe de gens arrêtés et qu'on te demande de t'éloigner et de revenir après, n'y reviens plus. C'est une façon de t'écarter.

mo-dím / ló-ba / a-tu-í / mó-N-kɔ

PN₁ - mâle / PN₁₁ - noix / PV₁ - sortir - FN / PN₁₈ - PN₉ - petit mortier

119. modíŋ, dyá mbwa, mbwá yá awíní?

Moding, mange le chien; où est ce chien?

☛ Si vous accusez quelqu'un d'une faute, il faut en apporter des preuves.

modíŋ / dí-á / N-bwa / N-bwá / yá / awíní

Moding / manger (IMP) - FN / PN₉ - chien / PN₉ - chien / DEM₉ / où

**120. məkánd mǒndzíl, kǒmǒlǐs ndâ, lɛ mɔ:wǐst, áyá wɪs
modím á nzén**

Si tu rencontres une femme mariée, ne lui dis rien sur son mari. Elle le lui dira.

☛ On n'accuse pas un homme auprès de son épouse de crainte d'être considéré comme son rival.

mɔ-kánd/ mǒ-N-dzíl/ kɔ-mǒ-lǐs/ N-dâ

PN₁ - femme / PN₁₈ - PN₉ - chemin / NEG - PO₁ - montrer (IMP) / PN₉ - problème

lɛ / mɔ-ɔ-wɔ-t s-t / á-yá / wɔ-t s

CONJ_{cond} / PP₁₈ - PV_{2sg} - écouter - EXT_{caus} - FN / PV₁ - venir / écouter - EXT_{caus}

mɔ-dím / á / nzén

PN₁ - époux / CONN / SUB₁

121. mokíl a nkím, éwá bawakéndél nkim

C'est avec sa propre queue qu'on lie un singe.

☛ Si tu n'as jamais payé les obligations matrimoniales pour ta femme auprès de ta belle famille et que tu en reçois pour ta fille, il est conseillé de payer à ta belle famille ce que tu viens de recevoir de ton beau-fils.

mɔ-kíl / a / N-kím / éwá / ba-wa-kánd-íl / N-kim

PN₃ - queue / CONN / PN₉ - singe / DEM₃ / PV₂ - TAM - lier - EXT_{appl} / PN₉ - singe

122. məkób, kotúngúlúl kɔnyéη á ntats

C'est sur le lit conjugal qu'on voit la stérilité d'un homme.

☛ Il faut éviter de dire du mal de quelqu'un sans preuve.

mɔ-kób / kɔ-túng-úl-úl / kɔ-nyéη / á / N-tats

PN₁ - stérile / PN₁₅ - dénoncer - EXT_{révers} - EXT_{révers} / PN₁₇ - dessus / CONN / PN₉ - lit

123. mokómín ɔkúlú, nze fwét kɔbáwákán yi ɔmin

Tu dois t'entendre avec ta gorge avant d'avalier une pierre.

☛ Avant de t'engager dans une affaire, tu dois examiner tes capacités pour voir si tu en seras capable

mɔ-kómín / ɔ-kúlú / nze / fwét / kɔ-bá-wá-kán

PN₁₈ - PN₁₅ - avaler / PN₃ - pierre / SUB_{2sg} / AUX_{devoir} / PN₁₅ - TAM - entendre - EXT_{récip}

yi / ɔ-mín

ASSOC / PN₃ - gorge

124. mɔléŋ bají mbá: , bangwa mpets batswímí, bus bangwa mábɔr bekwe mwín?

On a incendié la brousse; les animaux à sabots se sont brûlés et nous, les animaux à pattes, où irons-nous ?

☛ Si les plus aptes ne subsistent pas à une catastrophe, quel doit être le sort des plus faibles ?

mɔ-l éŋ / ba-s-í / N-bá: / ba-ngwa / N-pe t s

PN₃ - brousse / PV₂ - mettre - FN / PN₉ - feu / PN₂ - propriétaire / PN₁₀ - sabot

ba-t swím-í / bus / ba-ngwa / má-bɔr / be-kwe / mwín

PV₂- brûler - FN / SUB_{1pl} / PN₂ - propriétaire / PN₆ - patte / PV_{1pl} - partir / où

125. mɔnánŋ wat é mpfĩ mwet íŋ...

Les tours qu'avait effectués la civette autour d'un tronc de palmier...

☛ Les larves de palmier font du bruit à l'intérieur. La civette qui entend ce bruit, incapable de couper l'arbre pour attraper ces larves, ne fait que tourner autour. Ce proverbe se dit de celui qui a un besoin mais ne fait aucun effort pour l'obtenir.

mɔ-nánŋ / wu / ɔ-a-t á-i / N-pfĩ / mo-e-t íŋ

PN₃ - stationnement / DEM₃ / PP₃ - PV₁ - effectuer - FN / PN₉ - civette / PN₁₈ - PN₇ - tronc de palmier

126. mongwa étul, le mɔpé mwěm, osú nzen látam mókand

Si tu soignes un malade de sa hernie, demain il te prendra ta femme.

☛ Ce proverbe se dit si l'on rend le mal pour le bien qu'on a reçu.

mɔ-ngwa / é-tul / le / mɔ-pa-í / mɔ-ém / osú

PN₁ - propriétaire / PN₇ - hernie / CONJ_{cond} / PO₁ - donner / PN₃ - médicament / demain

nzen / látam / mókand

SUB₁ / TAM - confisquer / PN₁ - femme

127. mɔnzénzé oyí bótɔ bá mbá; bwín kótɔsa, awé ka nzén

Un étranger est comme les cendres. Le jour suivant, il s'en va.

☛ Il ne faut pas refuser l'hospitalité à un étranger, car il est comme la cendre qui s'envolera aussitôt après.

mɔ-nzénzé / o-yí / bótɔ / bá / N-bá / bo-ín

PN₁ - étranger / PV₁ - être / PN₁₄ - cendres / CONN₁₄ / PN₉ - feu / PN₁₄ - jour

kótɔsa / a-wé / ka / nzén

PN₁₅ - se lever / PV₁ - partir / quant à / SUB₁

128. mósɔb kwetá á mwân, lɛ akwilí, nze mósál; lɛ ɔbóm, nze mɔngwa nkwen

Si tu enlèves le ver à l'anus de l'enfant, tu es malpropre; si tu ne le fais pas, tu es méchant.

☛ Si quelqu'un est en difficulté, il faut l'assister et ne jamais le laisser seul en détresse. Sinon, tu seras critiqué.

mós-sɔb / kɔ-ɛ-tá / á / mós-an / lɛ / a-ku l-í

PN₃ - ver / PN₁₇ - PN₇ - anus / CONN / PN₁ - enfant / CONJ_{cond} / PV_{2sg} - enlever - FN

nze / mós-sál / lɛ / ɔ-bóm / nze / mɔ-ngwa / N-kwen

SUB_{2sg} / PA₁ - sale / CONJ_{cond} / PV_{2sg} - laisser / SUB_{2sg} / PN₁ - propriétaire / PN₉ - méchanceté

129. mpám a ngwá mámbär, kodí: kɔnswéŋ; lɛ atswilí, a fɛn nsaŋ

Il faut passer loin du piège de celui qui est mal intentionné; si tu le traverses au milieu, il portera plainte contre toi.

☛ Si tu ne t'entends pas avec quelqu'un, ne t'occupe pas de ses affaires, ne passe même pas à côté de celles-ci. S'il y arrive un dégât, tout retombera sur toi.

N-pám / a / ngwá / má-mbär / kɔ-dí:

PN₉ - piège / CONN / propriétaire / PN₆ - mauvaises pensées / PN₁₅ - passer

kɔ-N-swéŋ / lɛ / a-tsu l-í / a-fɛn / N-saŋ

PN₁₇ - PN₉ - bout / CONJ_{cond} / PV_{2sg} - couper - FN / PV_{2sg} - ramasser / PN₉ - palabre

130. mpél mɔmpák, nze lɛ mɔtswí wá târ

Tu n'as pas encore tué l'écureuil qui se trouve dans un trou. Tu promets de donner la tête à ton père.

☛ On ne peut pas se vanter d'avance d'une victoire qu'on n'a pas encore gagnée.

N-pél / mɔ-N-pák / nze / lɛ / mɔ-tswí / wá / târ

PN₉ - écureuil / PN₁₈ - PN₉ - trou / SUB_{2sg} / CONJ_{comp} / PN₃ - tête / CONN₃ / père

131. mpíts oyíbí ye ηgyέη a mbúnz, li yέta obáyíb ló:

Les rides, tu connais celles du front; celles de l'anus, tu ne les connais pas.

☛ Vous pouvez faire la paix avec quelqu'un, mais tu ne sauras jamais ce qu'il garde au fond de son cœur.

N-píts / oyíb-í / ye / N-yέη / a / N-búnz / li

PN₁₀ - ride / PV_{2sg} - savoir - FN / PP₁₀ / PN₉ - le dessus / CONN / PN₉ - visage / DEM₅

yi / é-ta / obáy-íb / ló:

PP₁₀ / PN₇ - anus / PV_{2sg} - TAM - savoir / NEG

132. mpú: awέη awέη nze língwis le ná mpu: awú

Tu viens me demander quel est le rat dont tu as déjà brûlé les poils.

☛ Si tu veux demander conseil à quelqu'un, il vaut mieux le faire avant d'agir.

N-pú: / a-wáN-i / a-wáN-i / nze

PN₉ - rat / PV_{2sg} - griller - FN / PV_{2sg} - griller - FN / SUB_{2sg}

lí-N-wσ-i s / le / ná / N-mpu: / awú

TAM - PO_{1sg} - entendre - EXT_{caus} / CONJ_{comp} / quel / PN₉ - rat / DEM₁

133. múnd akál afírí kobíl, nze fwét kofúró mokókís

Si quelqu'un feint d'appeler, feins aussi d'acquiescer.

☛ A malin, malin et demi.

mú-nd / a-kál / a-fur-í / ko-bíl / nze / fwét

PN₁ - personne / PV₁ - être / PV₁ - tromper - FN / PN₁₅ - appeler / SUB_{2sg} / AUX_{devoir}

ko-fúr-ú / mσ-kó-kís

PN₁₅ - tromper - FN / PN₁₈ - PN₁₅ - accepter

134. múnd awísí ewá awásól

C'est celui qui a caché quelque chose qui le trouve.

☛ Celui qui a un problème dans son cœur est le seul à le savoir. S'il ne te le dit pas, tu ne le sauras jamais.

mú-nd / a-wús-í / ewá / a-wá-sól

PN₁ - personne / PV₁ - cacher - FN / DEM / PV₁ - TAM - trouver

135. múnd lópin

Un vrai homme doit être montré du doigt.

☛ Un homme respectable et vertueux est celui qui est cité comme référence.

mú-nd / ló-pín

PN₁ - personne / PN₁₁ - doigt

136. mvúl ébwεn

La pluie qui tombe à petites gouttes dure longtemps.

☛ Si tu souhaites faire quelque chose, fais-le sans attendre que les obstacles soient levés, car ils peuvent durer longtemps.

N-vúl / é-bwεn

PN₉ - pluie / PA₉ - fine

137. mwâk wú opúr, wú ɔbómá

Déracine ce tubercule de manioc, laisse celui-là.

☛ Il faut parler avec beaucoup de réserves pour ne pas vexer ton interlocuteur.

mó-ak / wú / o-púr / wú / ɔ-bóm-á

PN₃ - tubercule / DEM₃ / PV_{2sg} - creuser / DEM₃ / PV_{2sg} - laisser - FN

138. mwăn á bús komîf

Un frère (une sœur) simplement de nom.

☛ Il faut éviter d'être un frère de nom qui n'est présent qu'en cas de fête et évite d'assister les autres en cas de problème.

mɔ-án / á / bú s / k o-mé-i f

PN₁ - enfant / CONN / SUB_{1pl} / PN₁₇ - PN₄ - œil

139. mwăn á mpwón obír yi étir molwîf

Un enfant désobéissant dort avec un brin d'herbe dans l'œil.

☛ Si on t'interdit de faire quelque chose, suis le conseil pour éviter tout accident.

mɔ-án / á / N-pwón / o-bír / yi / é-tir / mo-ló-i f

PN₁ - enfant / CONN / PN₉ - tête / PV₁ - dormir / ASSOC / PN₇ - brin d'herbe / PN₁₈ - PN₁₁ - œil

140. mwǎn á nkenzel keza: , kelátom mpets kómbá:

Le chevreau turbulent jettera ses sabots au feu.

☛ Un enfant qui n'observe pas les directives des anciens se retrouvera dans une situation difficile.

mɔ-án / á / N-kenzel / keza: / ke-lá-tom / N-pets / kɔ-N-ba:

PN₁ - enfant / CONN / PN₉ - chèvre / PN₇ - entêtement / PV₇ - TAM - jeter / PN₁₀ - sabot

PN₁₇ - PN₉ - feu

141. mwǎn á nkenzel le afí ezá, mpets atwím kómbá:

Si un chevreau est très têtu, il se brûlera les sabots au feu.

☛ Celui qui n'écoute pas les conseils des autres s'attirera des ennuis.

mɔ-án / á / N-kenzel / le / a-fa-í / e-zá

PN₁ - enfant / CONN / PN₉ - chèvre / CONJ_{cond} / PV₁ - dépasser - FN / PN₇ - entêtement

N-pets / a-twím / kɔ-N-bá:

PN₁₀ - sabot / PV₁ - jeter / PN₁₇ - PN₉ - feu

142. mwǎn á nkenzel, mpets mómbún

Le chevreau garde ses sabots dans le ventre.

☛ Si tu es encore jeune, il faut laisser aux adultes la responsabilité de s'occuper de certaines affaires et ne pas t'y mêler.

mɔ-án / á / N-kenzel / N-pets / mó-N-bún

PN₁ - enfant / CONN / PN₉ - chèvre / PN₁₀ - sabot / PN₁₈ - PN₉ - ventre

143. mwǎn á nkɔ le awíl nzúŋ, bá:l le ngwên ayíl kǎjín

Si le poussin remplit la marmite, la poule doit être au fond.

☛ Si un enfant manque du respect à un adulte, ce sont ses parents qui l'ont mal éduqué ou l'y poussent simplement.

mɔ-án / á / N-kɔ / le / a-wúl-i / N-zúŋ

PN₁ - enfant / CONN / PN₉ - poule / CONJ_{cond} / PV₁ - remplir - FN / PN₉ - marmite

bá:l / le / N-gwên / a-yíl / kɔ-ǎ-jín

parler (IMP) / CONJ_{comp} / PN₉ - sa mère / PV₁ - être / PN₁₇ - PN₆ - fond

144. mwǎn éba ewátu yɪ békyel bénzên

Le jeune palmier pousse avec ses épines.

☛ Un homme intelligent l'est par la naissance, il ne le devient pas.

mɔ-án / é-ba / e-wá-tu / yɪ / bé-kyel / bé / nzên

PN₁ - enfant / PN₅ - palmier / PV₅ - TAM - sortir / ASSOC / PN₈ - épine / PP₈ / SUB₁

145. mwɛbwɛn é:kár kabúkása myô ló: mbal yôl

On ne met pas deux fois les mains dans la poche d'un idiot.

☛ On ne peut pas tromper quelqu'un tout le temps, même s'il est un idiot.

mɔ-ɛ-bwɛn / a / ɛ-kár / kɔ-a-búká-sa / mé-ɔ

PN₁₈ - PN₅ - poche / CONN / PN₇ - imbécile / NEG - PV₁ - TAM - mettre / PN₄ - main

ló: / N-bal / yí-ɔl

NEG / PN₁₀ - fois / PA₁₀ - deux

146. mwêr kótí nkăn ε nkăn; wú kóbendz ɛbang á báng, wú eyí mpu:, wú lókíŋ atswilí

Il faut tendre des pièges à différents endroits car l'un peut sauter sans rien, l'autre peut avoir été déjoué et l'autre encore peut attraper un rat.

☛ Si tu as un problème, ne te limite pas à un seul conseiller. Demande conseil à plusieurs personnes, de sorte que tel donnera un mauvais conseil, mais tel autre pourra te guider dans le bon chemin.

mɔ-ɛr / kótí / N-kăn / ε / N-kăn / wú / kóbendz

PN₃ - piège / PN₁₅ - tendre / PN₉ - côté / PP₉ / PN₉ - côté / DEM₃ / PN₁₅ - déclencher

ɛ-bang / á / báng / wú / éyi / N-pu: / wú / lókíŋ / a-tsul-í

PA₇ - vide / CONN / vide / DEM₃ / ASSOC / PN₉ - rat / DEM₃ / PN₁₁ - fil / PV₁ - couper - FN

147. mwêts mɔbáwíjíl mókwinzi ló:

On ne cache pas sa nudité à la rivière où l'on se lave.

☛ Si tu as un problème, même une maladie dont on peut avoir honte, il faut le dire à quelqu'un.

mɔ-ɛts / mɔ-bá-wíjíl / mókwinzi / ló:

PN₃ - rivière / PO₃ - TAM - cacher - EXT_{appl} / PN₃ - nudité / NEG

148. ŋan kóta, ŋan kɔsám

Dire une sentence, c'est devoir l'expliquer

☛ Lorsque tu dis quelque chose de sentencieux, il vaut mieux l'expliquer pour une meilleure compréhension de l'auditoire.

N-ŋan / kótá / N-ŋan / kɔ-sám

PN₉ - sentence / PN₁₅ - citer / PN₉ - sentence / PN₁₅ - expliquer

149. ndă kewís nkă a nzé, nze le me we kofúl mām. nkâ a nzé yɪ ngwă, ekúb ná?

Ce que t'a dit ta grand-mère, tu veux le vérifier auprès de ta mère. Laquelle de ta mère et de ta grand-mère est la plus âgée ?

☛ Si un expert te dit quelque chose, tu ne devrais plus le demander à un apprenti.

N-dă / kɛ-wɔ-í s / N-kă / a / nzé / nze

PN₉ - parole / PO₇ - entendre - EXT_{caus} / PN₉ - grand-mère / CONN / SUB_{2sg} / SUB_{2sg} / lɛ / mɛ / wɛ / kɔ-fúl / mām / N-kâ / a / nzé / yɪ / N-gwă / e-kúb / ná ?

CONJ_{comp} / SUB_{1sg} / aller / PN₁₅ - questionner / mère / PN₉ - grand-mère / CONN / SUB_{2sg} / ASSOC / PN₉-ta mère / PN₇ - plus âgé / qui

150. ndéts akál edyé: , kɔbél lɛ mpílí mɛ engəŋ eswín

Si la foudre n'est pas tombée sur toi, ne dis pas que c'est parce que tu es plus fort magiquement.

☛ Si tu as échappé à une attaque, ne te dis pas que c'est par ta propre force que tu t'en es sorti. Ton ennemi peut avoir eu pitié de toi.

N-dé t s / a-kál / e-d i -é: / kɔ-bél

PN₉ - foudre / PV₁ - être / PV₉ - passer - FN / NEG - parler (IMP)

lɛ / N-mpílí / mɛ / ɛ-N-gəŋ / e-sún-i

CONJ_{comp} / PN₉ - façon / SUB_{1sg} / PN₇ - PN₉ - guérisseur / PV₉- dépasser - FN

151. ndzíl mólóŋ, mófí a ngyúr múnd mwés

Parmi plusieurs personnes qui marchent ensemble, la guigne ne tombera que sur une personne.

☛ Quelque soit le nombre des gens qui composent un groupe, le malheur ne tombera que sur une seule personne.

N-dzíl / mólóŋ / mófí / a / N-gyúr / múnd / mwés

PN₉ - chemin / PN₃ - rang / PN₁ - mort / CONN / PN₉ - corps / PN₁ - personne / un

152. ngo anwél mvúl, nze ɔbám lɛ nkénzɛl

Le léopard est mouillé par la pluie, tu le prends pour une chèvre.

☛ Si un sage perd un procès, il ne faut pas le prendre pour un insensé.

N-go / a-nɔ-i l / N-vúl / nze / ɔ-bám / lɛ / N-kénzɛl

PN₉ - léopard / PV₁ -pleuvoir - EXT_{appl} / PN₉ - pluie / SUB_{2sg} / PV_{2sg} - tourner / CONJ_{comp} / PN₉ - chèvre

153. ngom ndâ: keyi kokúb ló:

Ce n'est pas la grandeur du tam-tam qui fait qu'il sonne fort.

☛ L'intelligence ou la sagesse ne dépendent pas de l'âge de la personne. Aux âmes bien nées, la valeur n'attend point le nombre d'années.

N-gom / N-dâ: / ke-yi / ko-kúb / ló:

PN₉ - tam-tam / PN₉ - son / PV₇ - être / PN₁₅ - gros / NEG

154. ngyúr á nze ayí mobĩm ndâ

Ton corps tout entier est sujet à des problèmes.

☛ Tout membre du corps peut conduire à des problèmes. Il faut être prudent dans ta conduite.

N-gyúr / á / nze / ayí / mo-bĩm / N-dâ

PN₉ - corps / CONN / SUB_{2sg} / DEM₉ / PA₃ - entier / PN₁₀ - problème

155. nin kobábwa ló: m̃:tɪ wu akond ayɪb

Un oiseau ne se pose jamais sur un arbre inconnu.

☛ Toute personne a un ami à qui elle peut se confier.

nin / ko-bá-bwá / ló: / m̃-tɪ / wu / a-kond / a-yɪb

PN₀ - oiseau / NEG - TAM - tomber / NEG / PN₁₈ - PN₃ - arbre / DEM₃ / PV₁ - manquer / PV₁ - savoir

156. nkáŋ kofum mwélum a ákwín

La pintade vole à la suite des autres.

☛ Ceci se dit aux gens qui sont indécis ou sans position dans leur vie et qui ont un esprit grégaire.

N-káŋ / ko-fum / mo-é-lum / a / á-kwín

PN₉ - pintade / PN₁₅ - voler / PN₁₈ - PN₇ - bruit / CONN / PN₂ - autrui

157. nkénzɛl alind kɔngwɛ, mwân kábwem

Si une chèvre se retourne, elle doit avoir laissé derrière elle un chevreau

☛ Si un homme parti loin des siens revient dans son terroir, il doit avoir des gens sur qui il peut encore compter.

N-kénzɛl / a-lind / kɔ-N-gwɛ / m̃-an / ká-bwem

PN₉ - chèvre / PV₁ - regarder / PN₁₇ - PN₉ - derrière / PN₁ - enfant / PV₁ - laisser

158. nkénzɛl yíkodyá ákal, lolím lápira ?

La langue de la chèvre ne noircit pas le jour même où elle mange du charbon de bois.

☛ Si un contentieux surgit entre des gens, serait-il réglé le jour même ?

N-kénzɛl / yí / kó-dí-á / á-kal / lo-lím / lá-pír-a

PN₉ - chèvre / CONJ_{temp} / PN₁₅ - manger - FN / PN₆ - charbon / PN₁₁ - langue / PV₁₁ - noircir - FN

159. nkǒ amwě́n mbá, apwíbí

La poule a battu ses ailes dès qu'elle a vu le feu.

☛ Ça se dit dans le cas où quelqu'un à qui on interdisait de poser un acte, se retrouve devant une issue face à laquelle il ne peut rien faire et dont il a peur.

N-kǒ / a-mwě́n-i / N-bá / a-pwíb-í

PN₉ - poule / PV₁ - voir - FN / PN₉ - feu / PV₁ - battre les ailes - FN

160. nkó á ntánd, ǔkyel ewɔ:lɔŋ

Le sel éduque la poule rebelle (dans la marmite).

☛ Un enfant désobéissant en subira les conséquences.

N-kó / á / N-tánd / ǔ-kyel / ε-wa-ɔ-lɔŋ

PN₉ - poule / CONN / PN₉ - tête / PN₃ - sel / PV₃ - TAM - PO₁ - éduquer

161. nkó: lɛ yoyé yí ékɔr kɔkan, lɛ mo:yírí, bozur bansó asátúl kónzɔ á nzé

Si une poule tient à son bec un crapaud et que tu la chasses, elle laissera cette charge chez toi.

☛ Si tu accordes de l'hospitalité à un voleur ou un assassin et qu'il commette un forfait, tout retombera sur toi quand il aura fui.

N-kó: / lɛ / yí-ɔ-yá-é / yí / é-kɔr / kɔ-kan

PN₉ - poule / CONJ_{cond} / TAM - PV - venir - FN / ASSOC / PN₅ - crapaud / PN₁₇ - bouche

lɛ / mo-o-yír-í / bo-zur / ba-n-só / a-sá-túl

CONJ_{cond} / PO₁ - PV_{2sg} - repousser - FN / PN₁₄ - poids / PA₁₄ - tout / PV₁ - AUX - déposer

kó-N-zɔ / á / nzé

PN₁₇ - PN₉ - maison / CONN / SUB_{2sg}

162. nkǎ mǎnzénz, mǎkyéŋ mǎméngé

La mangouste dévore souvent la poule étrangère.

☛ Les étrangers se font souvent prendre par des escrocs. Il vaut mieux s'installer chez le chef du village quand on est étranger.

N-kǎ / mǎ-nzénz / mǎ-kyéŋ / mǎ-méngé

PN₉ - poule / PN₁ - étranger / PN₃ - mangouste / PO₁ - malmener - FN

163. nkǎ ɔnzénz, nkǎ á bwal akɔ:lɪs ɔmbwél pa wadya

C'est la poule domestique qui montre à la poule sauvage où elle a l'habitude d'aller manger les insectes.

☛ C'est celui qui accueille son hôte qui doit lui montrer le bon chemin.

N-kǎ / ɔnzénz / N-kǎ / á / bɔ-a l

PN₉ - poule / PN₁ - étrangère / PN₉ - poule / CONN / PN₁₄ - village

a-kɔ-ɔ-lɪs / ɔmbwél / pa / ɔ-a-d i-a

PV₁ - PN₁₅ - PO₁ - montrer / PN₆ - fourmis / DEM₁₆ / PP₁₇ - PV₁ - manger - FN

164. nkɔr ébɔts lɛ mwân á bɛ́, kéwɪs

Si la nuque est ta sœur, qu'elle te dise quelque chose.

☛ On t'a demandé d'assister à une palabre et tu l'as refusé. Maintenant que c'est fini, qui te dira ce qu'on a décidé?

N-kɔr / é-bɔts / lɛ / mǎ-an / á / bɛ́ / ka-é-wɪ-s

PN₉ - derrière / PN₇ - nuque / CONJ_{cond} / PN₁ - enfant / CONN / SUB_{2pl} / PV₁ - PO_{2sg} - entendre - EXT_{caus}

165. nkǎsɔng, nze okís kó:ʃim, ó:ʃim mwéboŋ

Si tu veux attraper le grand koudou, il faut l'attraper par ses cornes.

☛ Si tu veux arrêter un voleur, saisis-le en flagrant délit avec des preuves.

N-kǎsɔng / nze / o-kís / kó-mo-ʃim / ó-mo-ʃim / mǎ-é-boŋ

PN₉ - antilope / SUB_{2sg} / PV_{2sg} - vouloir / PN₁₅ - PO₁ - attraper / PV_{2sg} - PO₁ - attraper / PN₁₈ - PN₇ - corne

166. nkwe ts á kɔ: efi r ngwé, latini nsáŋ

Le coude se trouve derrière le bras pour éviter des ennuis.

☛ Celui qui se retire évite des problèmes.

N-kwe ts / á / kɔ-ɔ / e-fi r / N-gwé / la-t iN-i / N-sáŋ

PN₉ - coude / CONN / PN₁₅ - bras / PV₉ - retourner / PN₉ - derrière / PV₅ - fuir - FN

PN₉ - problème

167. nsâm eméné éjôm

Du palmier a poussé un bambou de Chine.

☛ Ceci montre un cas de revirement de situation: il faut revenir à la précédente pour résoudre le problème.

N-sâm / ε-méné-é / é-jôm

PN₉ - palmier / PV₅ - pousser - FN / PN₅ - bambou

168. nser a ndzïm, opfún

Le secret de l'argent, c'est le travail.

☛ Pour gagner de l'argent, il faut travailler.

N-ser / a / N-dzïm / o-pfún

PN₁₀ - côte / CONN / PN₉ - argent / PN₁₄ - travail

169. nfïm kôta, ekón kókún

Qui raconte des récits plante un bananier.

☛ Dire des choses sous forme de proverbes, c'est instruire un jeune homme.

N-fïm / kô-ta / ε-kón / kô-kún

PN₁₀ - récit / PN₁₅ - raconter / PN₅ - bananier / PN₁₅ - planter

170. nswén á mbá: eyíl mats

On éteint le feu avec de l'eau.

☛ Si tu as offensé ton prochain, il vaut mieux lui demander pardon pour arrêter sa colère.

N-swén / á / N-mbá: / e-yíl / ma-t s

PN₉ - honte / CONN / PN₉ - feu / PV₉ - être / PN₆ - eau

171. ntetsel abirí, melá se mébirí

Lorsque le serpent dort, ses intestins se reposent aussi.

☛ Une affaire laissée en délibéré sera traitée ultérieurement, il ne faut pas s'agiter.

N-tetsel / a-bir-í / mε-lá / se / mé-bir-í

PN₉ - serpent / PV₁ - dormir - FN / PN₄ - viscère / aussi / PV₄ - dormir - FN

172. ntetsɛl ándzwíndz mǐl myě́l

Le serpent m'a mordu dans les deux jambes.

☛ C'est un cas de dilemme qui sollicite une assistance extérieure, puisqu'on est pris entre deux affaires. Seul on n'y peut rien.

N-tɛtsɛl / á-N-dzundz-i / me-úl / mé-ɔl

PN₉ - serpent / PV₁ - PO_{1sg} - mordre - FN / PN₄ - jambe / PA₄ - deux

173. ntetsɛl wu kɔkyéŋ ngɔl awíŋ kwétsú

Un serpent qu'on regarde fixement finit souvent par s'éclipser dans un trou.

☛ A trop attendre avant d'agir, on finit par rater son action.

N-tɛtsɛl / wu / kɔ-kyéŋ / N-gɔl / a-wíŋ

PN₉ - serpent / DEM₁ / PN₁₅ - regarder / PN₉ - force / PV₁ - entrer

kɔ-é-t sú

PN₁₇ - PN₇ - trou d'immondices

174. ntín yókwin koswimín mbwa ló:

N'achète pas de chien à cause de la rapidité de quelqu'un d'autre.

☛ N'arrête pas de programme sur quelque chose qui ne t'appartient pas.

N-tín / yí / ɔ-kwín / kɔ-sum-íl / N-bwa / ló:

PN₉ - rapidité / PP₉ / PA₁ - autrui / NEG - acheter - EXT_{appl} / PN₉ - chien / NEG

175. ntsés abwírí ndɪb

La gazelle a porté le grelot.

☛ C'est un cas de revirement total d'une situation, par exemple, un locataire qui se fait passer pour le propriétaire.

N-ntsés / a-bwa r-í / N-dɪb

PN₉ - gazelle / PV₁ - porter - FN / PN₉ - grelot

176. ntsés kɔbɔl mɔnzɔ yékúb

La gazelle devrait pourrir dans la maison de l'aîné.

☛ S'il y a des choses à garder, il faut les faire garder chez un aîné. Celui-ci les gardera pour l'intérêt de tous. Les jeunes pourraient les détourner à d'autres fins.

N-ntsés / kɔ-bɔl / mɔ-N-zɔ / yí / é-kúb

PN₉ - gazelle / PN₁₅ - pourrir / PN₁₈ - PN₉ - maison / PP₉ / PN₇ - adulte

177. ntsés wú á mé, ebál le njěn mǔ:kámb, nze le njí moófwím

Je veux transporter ma gazelle accrochée à une branchette. Toi, tu veux que je l'emballe dans des feuilles.

☛ Le propriétaire d'une chose est libre d'en user comme il le veut, si cela ne nuit à personne.

N-t s é s / wú / á / mé / ε-bá l / l ε / N-f ě n

PN₉ - gazelle / DEM₁ / CONN / SUB_{1sg} / PV_{1sg} - dire / CONJ_{comp} / PV_{1sg} - emporter

mɔ-ǔ-kámb / n z ε / l ε / N-s a - i / m o - ǔ - f w í m

PN₁₈ - PN₃ - brancette / SUB_{2sg} / CONJ_{comp} / PV_{1sg} - mettre - FN / PN₁₈ - PN₃ - paquet

178. ntsíndzil kadí: kadí: , layíkúlú kɔ:fin ɛ́lɛŋ

Après avoir mangé, l'aulacode se couche sous la paille.

☛ Quelque soit la l'ampleur de la dispute entre frères, ils devraient finir par trouver un terrain d'entente.

N-t s í n d z i l / k a - d í - i / k a - d í - i

PN₉ - aulacode / PV₁ - manger - FN / PV₁ - manger - FN

l a - y í - k ú l - ú / k ɔ - ɔ - f i n / ɛ́ - l ɛ ŋ

TAM? - AUX_{venir} - descendre - FN / PN₁₇ - PN₃ - bas / PN₄ - paille

179. ntsíndzil kabwa mǔ:band, kabwil ǔband, kɛwalab ntsíndzil

Que l'aulacode tombe dans le ravin, qu'il le traverse, nous le poursuivons.

☛ Si tu dois comparaître pour un procès dans lequel tu crois avoir raison, tu peux le faire partout où cela puisse avoir lieu.

N-t s í n d z i l / k a - b u - a / m ɔ - ǔ - b a n d / k a - b w i l / ǔ - b a n d

PN₉ - aulacode / PV₁ - tomber - FN / PN₁₈ - PN₃ - ravin / PV₁ - traverser / PN₃ - ravin

k ε - w a - l a b / N - t s í n d z i l

PV_{1pl} - TAM - suivre / PN₉ - aulacode

180. ntswím kabúkáfí1 óyi 1ó: , kabukapfil lóbá

Le céphalope à front noir ne meurt pas de solitude, il meurt par une flèche.

☛ Même s'il est seul, un homme ne meurt pas de solitude, mais de maladie.

N-t s w í m / k ɔ - a - b ú k á - p f - 1 l / ó - y i / l ó :

PN₉ - antilope / NEG - PV₁ - TAM - mourir - EXT_{appl} / PN₁₄ - solitude / NEG

a - b u k a - p f a - i l / l ó - b á

PV₁ - TAM - mourir - EXT_{appl} / PN₁₁ - flèche

181. ntswímí émwí-émwí, nze le mótsum méfóma?

Le céphalope à front noir encore vivant, tu veux lui arracher les cornes ?

☛ Tant que la personne dont tu dois hériter est encore vivante, tu ne peux pas jouir de cet héritage.

N-tswímí / é-mwí-é-mwí / nze / le / mó-tsum / mé-fóma

PN₉ - antilope / PA₉ - vivant - PA₉ - vivant / SUB_{2sg} / CONJ_{comp} / PO₁ - arracher / PN₄ - corne

182. ntúm kɔbwá ɔmwits, nze le kejí mwínd?

On n'allume pas de lampe le jour pour chercher une aiguille ?

☛ Quand une affaire est facile à résoudre, il ne faut pas chercher midi à quatorze heures.

N-túm / kɔ-bwá / ɔ-mo-i ts / nze / le / ke-sa-í / mo-índ

PN₉ - aiguille / PN₁₅ - tomber / PN₁₈ - PN₃ - jour / SUB_{2sg} / CONJ_{comp} / PV_{1pl} - mettre - FN / PN₃ - lampe

183. nze abíní mɔta, atúl mɔ:kan

Tu es monté par le bois de l'arc, maintenant tu descends par sa corde.

☛ Si quelqu'un te consulte pour un problème quelconque, écoute-le d'abord avant de lui répondre sans parti pris.

nze / a-bíní / mɔ-ta / a-túl / mɔ-kan

SUB_{2sg} / PV_{2sg} - monter - FN / PN₁₈ - PN₁₄ - arc / PV_{2sg} - descendre / PN₁₈ - PN₃ - corde

184. nze alábé nkâ, kofíbínd lwáng lɔ:

Lorsque tu chasses un pangolin, ne tire plus un rameau.

☛ Si tu te trouves sur une bonne piste, tu ne devrais plus la brouiller.

nze / a-lábé / N-kâ / ko-a-fí-bínd / lwáng / lɔ:

SUB_{2sg} / PV_{2sg} - suivre - FN / PN₉ - pangolin / NEG - PV_{2sg} - TAM - tirer / PN₁₁ - rameau / NEG

185. nze lɔdyɔdyɔn abél le me:dyé kɔngyé, ápá kómé:n afwíkír nki?

Toi, hirondelle, tu as dit que tu mangeais au ciel; que viens-tu faire ici sur terre ?

☛ Si tu es très hautain, un jour tu seras humilié.

n z ε / l ɔ̄-dy ɔ̄ dy ɔ̄ η / a-bá l-i / l ε / m ε / ε-d i-ε
 SUB_{2sg} / PN₁₁ - hirondelle / PV_{2sg} - dire - FN / CONJ / SUB_{1sg} / PV_{1sg} - manger - FN
 k ɔ̄-N-gy é η / a p á / k ɔ̄-má-i n / a-fw í-k í r / n k i
 PN₁₇ - PN₉ - dessus / DEM₁₆ / PN₁₇ - PN₆ - terre / PV_{2sg} - TAM - faire / quoi

186. n z ε ɔ̄bá l l ε é k ɔ̄ b á n z ɔ̄ : l ε o d ɪ l m á d z i n b w i r ?

Tu penses que c'est la peau de l'éléphant, pour que tu en manges grâce à tes dents dures?

☛ Tu ne dois pas confisquer quelque chose appartenant à un plus jeune, parce que tu es plus âgé que lui.

n z ε / ɔ̄-bá l / l ε / é-k ɔ̄ b / á / N-z ɔ̄ :
 SUB_{2sg} / PV_{2sg} - dire / CONJ_{comp} / PN₅ - peau / CONN / PN₉ - éléphant
 l ε / o-d i-i l / má-d z i n / b o-i r
 CONJ_{comp} / PV_{2sg} - manger - EXT_{appl} / PN₆ - dent / PA₁₄ - dur

187. n z ε ɔ̄ngy e η é t s u l , n z ε l a m w é n b ɔ̄ : , b ɔ̄ : a b á n n á a m ú m ɔ̄ n ?

Si, pendant que tu es porté sur les épaules de quelqu'un, tu vois un champignon, à qui appartient ce champignon ?

☛ Il ne faut pas mépriser ou négliger celui qui t'a aidé à gagner quelque chose dans la vie. Il faut lui être reconnaissant.

n z ε / ɔ̄-N-y é η / é-t s u l / n z ε / l ε / a-m ɔ̄ n-i
 SUB_{2sg} / PN₁₇- PN₉-dessus / PN₇ - épaule / SUB_{2sg} / CONJ_{compl} / PV_{2sg} - voir - FN
 b ɔ̄-ɔ̄ / b ɔ̄-ɔ̄ / a b á n / n á / a-m ú-m ɔ̄ n
 PN₁₄ - champignon / PN₁₄ - champignon / DEM₁₄ / qui / PV₁ - PO₁ - voir

188. n z ε o y í n k u l , á b w a b w i : , a f ú m ú b o :

Tu es comme l'oiseau nkul : lorsqu'il se pose, il est noir ; quand il vole, il est rouge.

☛ Tu changes d'avis à tout bout de champ. Il n'est pas bon pour un homme d'être versatile.

n z ε / o-y í / N-k u l / á-b w a / b o-i : / a-f ú m-ú / b o-o
 SUB_{2sg} / PV_{2sg} - être / PN₉ - oiseau / PV₁ - tomber / PA₁₄ - noir / PV₁ - voler - FN / PA₁₄ - rouge

189. nze yil lokwáfîm ?

Es-tu un caméléon ?

☛ Tu es très versatile, tu n'as pas de position fixe. Ce n'est pas bon.

nze / o-yil / lo-kwáfîmb

SUB_{2sg} / PV_{2sg} - être / PN₁₁ - caméléon

190. nzond loyí kobúsú, ngo mwédzwiní kɔbwá ló:

Le léopard ne tombe pas dans un trou, lorsqu'il y a un chasseur devant lui.

☛ Si celui qui connaît bien une affaire te dit par expérience que telle chose est mauvaise, il ne faut pas douter de cela.

N-zond / lɛ / o-yí / ko-búsú / N-go / mo-é-dzwiní / kɔ-bwá / ló:

PN₉ - chasseur / CONJ_{cond} / PV₁ - être / PN₁₇ - devant / PN₉ - léopard / PN₁₈ - PN₅ - trou
NEG - tomber / NEG

191. nzúŋ á mwîts, kɔbálisa mwîndi ló:

On n'allume pas de lampe pour voir dans une marmite en plein jour.

☛ Quelque chose qui est déjà le secret de polichinelle ne mérite plus d'être caché.

N-zúŋ / á / mó-i ts / kɔ-bá-lis-a / mo-in di / ló:

PN₉ - marmite / CONN / PN₃ - jour / NEG - TAM - montrer - FN / PN₃ - lampe / NEG

192. nzŭn esá bîl bân ebwír, basá bwíll n3î

Le marteau que vous avez laissé aux jeunes gens, ils vont s'en servir pour casser les palmistes.

☛ Les affaires que géraient les personnes âgées sont laissées aux jeunes qui en abusent par inexpérience ou ignorance.

n-zŭn / ɛ-sá / bi-íl / ba-ân / e-bwír / ba-sá / bu l-íl / N-3î

PN₉ - marteau / PV₉ - AUX_{rester} / subsister - EXT_{appl} / PN₂ - enfant / PA₈ - petit / PV₂ -
AUX_{rester} / battre - EXT_{appl} / PN₁₀ - palmiste

193. ofúlá wu ewá ɔdyá ya ngúya

C'est celui qui se renseigne qui mange cuit.

☛ Si tu as un problème, demande conseil à d'autres personnes, puisque personne ne sait tout.

o-fúl-á / wu / ewá / ɔ-di-á / ya / N-gúya

PV₁ - questionner - FN / DEM₁ / DEM₁ / PV₁ - manger - FN / CONN₉ / PA₉ - cuit

194. ɔkár bɔ:kwin lɛ bɛnwísil mvúl, bal lɛ a nzé ngakwán afwíl tɔm

Si tu t'es fait mouiller par la pluie par la faute d'autrui, c'est d'abord toi-même qui es fautif.

☛ Il ne faut pas rejeter la faute sur autrui, quand une affaire tourne mal. Il faut s'en prendre à soi-même.

ɔ-kár / bɔ / ɔ-kwin / lɛ / ba-ɛ-nɔ-í-s-i-l

PN₁₄-sottise / PP₁₄ / PN₁ - autrui / CONJ_{cond} / PO₁₄ - PO_{2sg} - pleuvoir - EXT_{caus} - EXT_{appl}
N-vúl / bal / lɛ / a / nzé / ngakwán / a-fwíl / tɔm

PN₉ - pluie / dire (IMP) / CONJ / CONN / SUB_{2sg} / même / PV₁ - passer / avant

195. ɔkyéŋ apfí kɔngánd

Une mangouste a été tuée dans une cabane.

☛ Un gibier ou quelque chose qui se partage en public appartient à tous ceux qui sont présents.

ɔ-kyéŋ / a-pfa-í / kɔ-N-gánd

PN₃ - mangouste / PV₁ - mourir - FN / PN₁₇ - PN₉ - cabane

196. ɔlébéɪ mpumbu, mɔtswí lébwílí

Si tu imites l'oiseau mpumbu, tu te casseras la tête.

☛ En suivant les mauvais exemples d'autres personnes, tu peux te mettre dans des situations catastrophiques.

ɔ-láb-íl / N-mpumbu / mɔ-tswí / lá-e-bul-í

PV_{2sg} - suivre - EXT_{appl} / PN₉ - oiseau / PN₃ - tête / TAM??? - PO_{2sg} - battre - FN

197. ɔlól wǎʃí akánd, aba:l awí ngûm

Les hommes ont été exterminés suite au cri de secours qu'avaient poussé les femmes.

☛ Il faut éviter d'agir hâtivement et sentimentalement sous une pression extérieure (surtout celle des femmes) sans vérifier les faits.

ɔ-lól / ɔ-a-s-í / a-kánd / a-ba:l / a-wa-í / N-gûm

PN₃ - cri / PP₃ - PV₂ - mettre - FN / PN₂ - femme / PN₂ - homme / PV₂ - finir - FN / PN₉ - extermination

198. ô mbŭn, ô mbŭn, mbŭn ná asáwól

Ô, ventre, ô, ventre qui restera prendre (ô, qui succédera au règne du village)!

☛ C'est un cri de détresse lorsqu'on constate que personne n'est digne d'assurer sa succession.

ô / N-bŭn / ô / N-bŭn / N-bŭn / ná / a-sá / wól

INTERJ / PN₉ - ventre / INTERJ / PN₉ - ventre / PN₉ - ventre / qui / PV₁ - AUX_{rester} / prendre

199. ombú ɔwása mpíŋ á mêts, obúkábúl ǫkul ló:

On ne lance pas de pierre à l'endroit où l'on a déposé unealebasse d'huile.

☛ Il faut éviter d'avoir des problèmes avec les gens chez qui l'on a des intérêts à protéger.

o-N-bú / ɔ-á-sa / N-píŋ / á / má-i ts / o-búkábúl / ǫ-kul / ló:

PN₁₇ - PN₉ - endroit / PP₁₇ - PV₁ - mettre / PN₉ -alebasse / CONJ / PN₆ - huile / PV₁ - TAM - frapper / PN₃ - pierre / NEG

200. ombú yakél mats, matsá le awimí, ntǒr se ékikábi:

A l'endroit où il y a eu de l'eau, même si elle a séché, la boue reste encore.

☛ Même si la mort vide un clan de tous ses membres, il en restera même un seul.

o-N-bú / y i-a-kél / ma-t s / ma-t s á / l e / a-wɔm-í

PN₁₇ - PN₉ - endroit / PP₉ - PV₁ - être / PN₆ - eau / PN₆ - eau / CONJ_{cond} / PV₁ - sécher - FN

N-tǒr / s e / é-k i k á-b i

PN₉ - boue / aussi / PV₉ - TMA - rester

201. ɔngwá ndŭm le ke:sá pé:tsul, nze le ke:fén mǔ:kamb

Le responsable du cadavre veut le transporter sur les épaules. Toi, tu veux l'emporter sur une "civière".

☛ Il ne faut pas te mêler des affaires qui ne te concernent pas.

ɔ-ngwá / N-dŭm / l e / k e-ε-s á

PN₁ - propriétaire / PN₉ - cadavre / CONJ_{comp} / PV_{1pl} - PO₉ - mettre

pa-é-t sul / n z e / l e / k e-ε-f é n / m ɔ-ǔ-k amb

PN₁₆ - PN₇ - épaule / SUB_{2sg} / CONJ_{comp} / PV_{1pl} - PO₉ - transporter / PN₁₈ - PN₃ - civière

202. onín óngánd, nzál a mân ewí kayá ?

Tu fais caca dans le bistrot. Tu n'auras plus envie d'y boire du vin ?

☛ Si tu abuses de la confiance de celui qui te soutient, où iras-tu encore chercher du secours ?

o-nín / ó-N-gánd / N-zál / a / ma-an / e-wa-í / ka / yá

PV_{2sg} - déféquer / PN₁₇ - PN₉ - cabane / PN₉ - faim / CONN / PN₆ - vin / PV₉ - finir - FN / quant à / SUB₉

203. opfún bo ǫsam, kǫmén ngó1

N'épuise pas ta force pour le travail d'un ami.

☛ Ne t'adonne pas entièrement à une tâche qui n'est pas à toi, car celui que tu assistes peut refuser de t'assister quand tu auras besoin de lui.

o-pfún / bo / ǫ-sam / kǫ-mén / N-ngó1

PN₁₄ - travail / PP₁₄ / PN₁ - ami / NEG - terminer (IMP) / PN₉ - force

204. ǫsám á mwân á nzé lε etwé, bal lε mwân á nzé amóvts

Si le compagnon de ton enfant t'insulte, c'est ton enfant qui le lui a dit.

☛ Il faut apprendre à tes amis à respecter tes parents, sinon leurs erreurs retomberont sur toi-même.

ǫ-sám / á / mǫ-an / á / nzé / lε / e-twa-i

PN₁ - ami / CONN / PN₁ - enfant / CONN / SUB_{2sg} / CONJ_{cond} / PO_{2sg} - insulter - FN

bal / lε / mǫ-an / á / nzé / a-mǫ-wv-ts

dire (IMP) / CONJ_{comp} / PN₁ - enfant / CONN / SUB_{2sg} / PV₁ - PO₁ - entendre - EXT_{caus}

205. ǫsam, ntwímin ntsés

Ami, viens m'aider à soulever cette gazelle !

☛ Une gazelle n'est jamais lourde. Si un ami te demande de l'aide pour la soulever, ça veut dire qu'il souhaite t'en donner une part à manger par amour pour toi.

ǫ-sam / N-twím-il / N-ntsés

PN₁ - ami / PO_{1sg} - aider à soulever - EXT_{appl} (IMP) / PN₉ - gazelle

206. ɔtí yíkɔbwá, bɔ: sɛ laménɛ?

Le champignon pousse-t-il sur l'arbre aussitôt tombé ?

☛ Si tu as fait du mal à quelqu'un, tu n'en subiras pas les conséquences le même jour.

ɔ-tí / yí / kɔ-bwá / bɔ-ɔ / sɛ / la-mén-ɛ

PN₃ - arbre / CONJ_{temp} / PN₁₅ - tomber / PN₁₄ - champignon / aussi / TAM? - pousser - FN

207. ɔwabír wɛ yɔŋ, ɛwá awú mwél ɛ yóŋ

C'est celui qui partage la couche avec un ronfleur qui entend ses ronflements.

☛ C'est celui qui est proche de quelqu'un qui le connaît mieux.

ɔ-a-bír / wɛ / yɔŋ / ɛwá / a-wú / mɔ-ɛ l / a / yóŋ

PP₁ - PV₁ - dormir / ASSOC / ronfleur / DEM₁ / PV₁ - entendre / PN₃ - souffle / CONN / ronfleur

208. ɔwé kokwíl lɛ mɛ mwén ngwěŋ, nze obí: kɔnkil lɛ wŭn ɔkɔ

Celui qui était allé au fleuve, dit qu'il a vu un crocodile. toi, qui étais resté sur le rivage, tu dis qu'il a vu un morceau d'arbre.

☛ Si quelqu'un te dit par expérience qu'il a vu telle chose, il vaut mieux ne pas en douter.

ɔ-wé / kɔ-kɔ-íl / lɛ / mɛ / mɔN-i / N-gwěŋ /

PV₁ - partir / PN₁₇ - PN₁₅ - rivière / CONJ_{comp} / SUB_{1sg} / voir - FN / PN₉ - crocodile /

nze / ɔ-bí / kɔ-ɔ-nkil / lɛ / wŭn / ɔ-kɔ

SUB_{2sg} / PV_{2sg} - rester / PN₁₇ - PN₃ - rivage / CONJ_{comp} / DEM₁ / PN₃ - bûche

209. pá lofírí alín lamídzímí ntúm yi?

Où y a-t-il du sable ici pour que l'aiguille se perde ?

☛ Nous, juges, ne voyons pas un grand problème dans ce que vous nous posez.

pá / lo-fírí / alín / lo-a-mí-dzím-í / N - ntúm / yi

DEM₁₆ / PN₁₁ - sable / où / PP₁₁ - PV₁- ? - se perdre - FN / PN₉ - aiguille / DEM₉

210. pá yí twítwíl, nze labál le múnd wú kṣ́twí áfu twítwíl?

Tu n'insultes pas quelqu'un en le comparant à un veuf en la présence de ce dernier.

☛ Lorsque, même par maladresse, tu cites quelqu'un comme étant un mauvais exemple, et cela en sa présence, c'est lui que tu insultes.

pá / yí / twítwíl / nze / la-bál / le / mú-nd / wú

DEM₁₆ / ASSOC / veuf / SUB_{2sg} / TAM - dire / CONJ_{comp} / PN₁ - personne / DEM₁

kṣ́-ṣ́-twí / áfu / twítwíl

PN₁₇ - PN₃ - tête / comme / veuf

211. pe kebér nzó:, mwan a mbíts épá kábi

Le couteau a été oublié là où nous avons dépecé un éléphant.

☛ Si une affaire n'a pas été traitée complètement, il vaut mieux l'achever et rendre le verdict, mais ne jamais la laisser sans suite.

pa / ke-bar-i / N-zó: / mó-an / a / N-bíts

DEM₁₆ / PV_{1pl} - dépecer - FN / PN₉ - éléphant / PN₁ - enfant / CONN / PN₉ - machette

ε pá / ká-bi

DEM₁₆ / PV₁ - rester

212. sá matsá kɔkan, kelwésél mba:

Mets de l'eau dans la bouche, attisons le feu.

☛ Un vieux sage dont un jeune doute de l'éloquence dira à ce dernier ce proverbe pour le défier.

sá / ma-t sá / kɔ-ka-n / ke-lwésél / N-ba:

mettre (IMP) / PN₆ - eau / PN₁₇ - PN₁₂ - bouche / PV_{1pl} - allumer / PN₉ - feu

213. jíńí kúnú : múnd e mund

Pousse-toi! Il y a deux personnes.

☛ Si tu entends la voix de quelqu'un, tu n'es pas seul sur ton chemin. Tu peux compter sur lui.

jíńí / kúnú / mú-nd / e / mu-nd

pousser (IMP) / DEM₁₇ / PN₁ - personne / ASSOC / PN₁ - personne

214. tǎr anwíl mvúl, kɔngyéŋ ewí ?

Ton père est trempé par la pluie, n'y en a-t-il plus dans les nuages ?

☛ Si dans un procès, une partie est acculée par les questions des juges, la partie adverse ne doit pas chanter la victoire avant le verdict, puisque son tour viendra aussi.

tǎr / a-nɔ-í l / N-vúl / kɔ-N-yéŋ / e-wa-í

père / PV₁ - pleuvoir - EXT_{appl} / PN₉ - pluie / PN₁₇ - PN₉ -dessus / PV₉ -finir - FN

215. tibí mombŭn mókwin, mpil awó nsuŋ ló:

On ne peut pas sentir l'odeur des excréments dans le ventre d'autrui.

☛ Il ne faut pas se vanter de tout connaître, ce qui est impossible. Il convient de demander des choses pour que d'autres personnes vous renseignent.

tibí / mo-N-bŭn / mókwin / N-mpil / a-wó / N-suŋ / ló:

excréments / PN₁₈ - PN₉ - ventre / PN₁ - autrui / PN₉ - façon / PV_{2sg} - entendre / PN₉ - odeur / NEG

216. wátwí a wá, ɣsɔŋ

Envers celui qui est né de mêmes parents que soi, on éprouve de la compassion.

☛ Partout où tu te trouves, qu'il te fasse des dons ou non, ton frère restera toujours ton frère.

u-á-tu-í / a / wá / ɣsɔŋ

PP₁ / PV_{2sg} - sortir - FN / CONN / DEM₁ / PN₃ - compassion

217. wú má mîŋ, wú má mbôm mbits á ná?

Le nez l'avait senti, les yeux l'ont vu...à qui appartient le gibier?

☛ Si deux personnes font route ensemble et que l'un d'eux trouve quelque chose le premier, la chose leur appartient tous les deux.

wú / má / mîŋ / wú / má / N-bôm / N-bits / á / ná

DEM₁ / mère / PN₄ - œil / DEM₁ / mère / PN₉ - nez / PN₉ - animal / CONN / qui

218. lí ɔ:yíb, ndâ yín abal, yín abom

Si tu parles avec une connaissance, tu ne dois pas tout lui dire.

☛ Il ne faut pas dire tout ce que tu sais (surtout pas du mal) à celui que tu connais afin que vous ne vous sépariez pas quand vous vous chamaillerez.

lí / a-ɔ-yíb / N-dâ / yín / a-bal / yín / a-bom

CONJ_{cond} / PV_{2sg} - PO₁ - connaître / PN₉ - parole / DEM₉ / PV_{2sg} - dire / DEM₉ / PV_{2sg} - laisser

Références

- AREWA E. Ojo & DUNDES Alan. Proverbs and the Ethnography of Speaking Folklore. *American Anthropologist* (New Series) 66 (6) : 70-85.
- BASTIN Yvonne, COUPEZ André & MANN Michael. 1999. *Continuity and Divergence in the Bantu Languages: Perspectives from a Lexicostatistic Study*. Tervuren, MRAC, Annales Sciences Sociales et Humaines, série en -8°, n° 162.
- GRIMES Barbara F. & GRIMES Joseph E. (eds). 2000. *Ethnologue. Volume 1: Languages of the World; Volume 2: Maps and Indexes*. Dallas: SIL International.
- GUTHRIE Malcolm. 1971. *Comparative Bantu: An Introduction to the Comparative Linguistics and Prehistory of the Bantu Languages, Volume 2*. London : Gregg International.
- KONI Muluwa Joseph. 2006. *Phytonymes et zoonymes en nsong (RD Congo), une étude linguistique de la faune et de la flore*. Mémoire de DEA. Bruxelles: Université libre de Bruxelles.
- KONI Muluwa Joseph & BOSTOEN Koen. à paraître. Noms et usages de plantes utiles chez les Nsong (RD Congo, bantu B85d). *Africa & Asia*.
- MAHO Jouni Filip. 2003. A classification of the Bantu languages: an update of Guthrie's referential system. In Derek Nurse & Gerard Philippson (eds), *The Bantu Languages*, 639-51. London : Routledge, Routledge Language Family Descriptions.
- MAHO Jouni Filip. 2007. *A referential classification of the Bantu languages: keeping Malcolm Guthrie's system updated (PDF)*. Online: goto.glocalnet.net/maho/downloads/NUGL2.pdf
- MEEUSSEN Achille E. 1964. Notes nson. Tervuren : MRAC, document non publié.
- MIMPIYA Dibata Iliku. 1979. *Esquisse grammaticale de la langue tsong : phonologie et morphologie*. Mémoire. Lubumbashi : Université nationale du Zaïre.
- NGAL Georges. 2006. Les soleils des indépendances. In Papa Samba Diop (ed.), *Croire en l'homme. Mélanges offerts au professeur Georges Ngali*, 277-283. Paris : L'Harmattan.
- RODEGEM Firmin & BAPFUTWABO Jean. 1961. *Sagesse kirundi : proverbes, dictons, locutions usités au Burundi*. Tervuren : MRAC, Annales Sciences humaines 34.

Joseph Koni Muluwa & Koen Bostoën

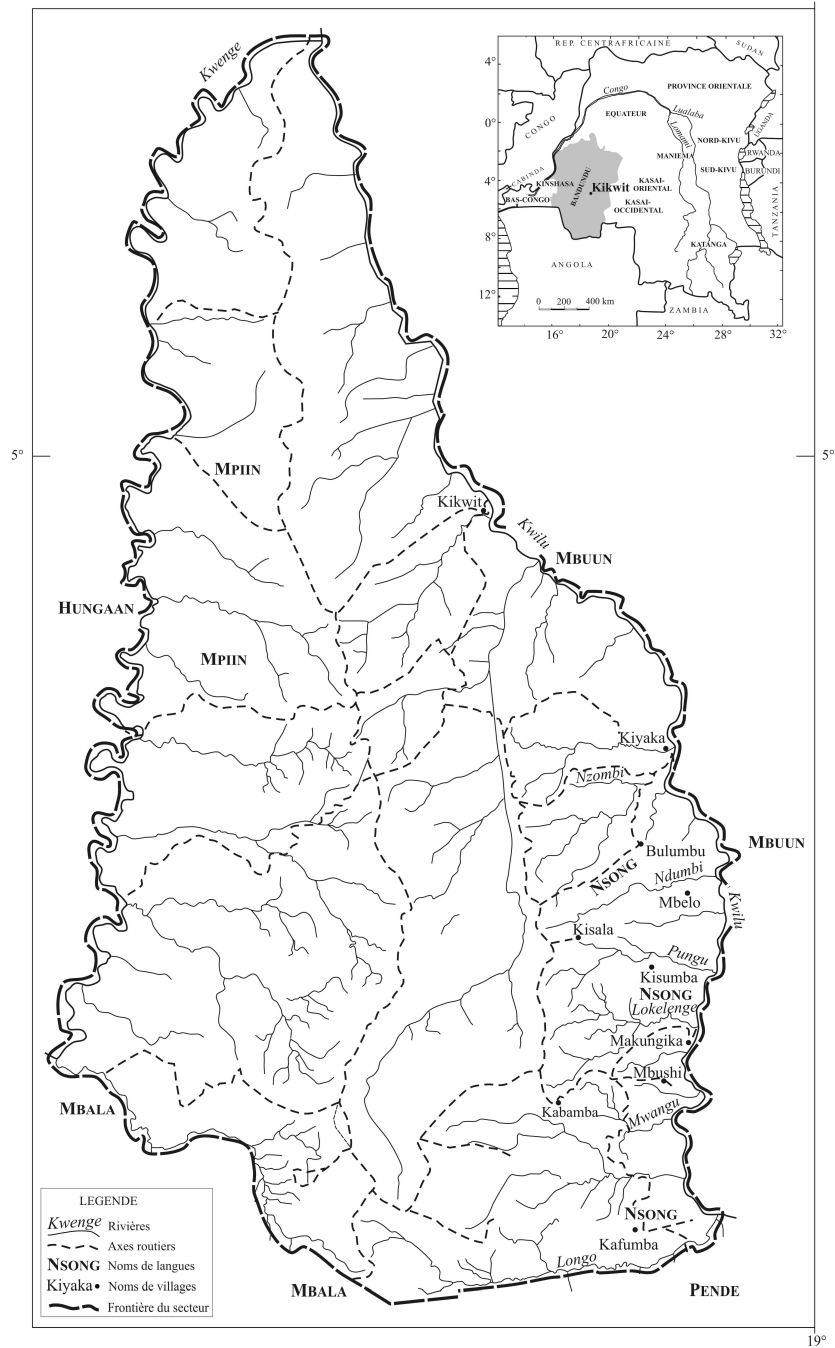
Musée royal de l'Afrique centrale (Tervuren, Belgique)

Université libre de Bruxelles (Belgique)

jkonimul@ulb.ac.be

koen.bostoën@africamuseum.be

Carte du Secteur de Kipuka, situation linguistique et villages enquêtés



Annexe 1: Tableau des classificateurs en nsong

Classe	PN	PA	PV	PP	PO
1	mɔ-/ɔ̃-	ú-	a-/ɔ-/ka-	wú-	-mɔ-
2	ba-	bá-	ba-/a-	bá-	-ba-/a-
3	mɔ-/ɔ̃-	ú-	a-	wú-	-mɔ-
4	mɛ-/ɛ̃-	mé-	mi-/mɛ-	mí-	-mɛ-
5	ɛ-	lá-	la-	lí-	-lɔ-
6	ma-/a-	má-	ma-	má-	-ma-
7	kɛ-/ɛ-	ké-	ki-/kɛ-	kí-	-kɛ-
8	bɛ-/ɛ:-	bé-	bɛ-	bí-	-bɛ-
9	ɲ-	yí-/é-	yi-/ɛ-	yí-/é-	-yi-
10	ɲ-	yí-/é-	yi-/ɛ-	yí-/é-	-yi-
11	lɔ-	lɔ́-	la-	lí-	-lɔ-
12	ka-	kí-	kɛ-	kí-	-kɛ-
13	tu-	lá-	la-	lí-	-lɛ-
14	bɔ-/ɔ-	bá-	ba-	bá-	-ba-
15	kɔ-	kú-	kɔ-/ka-	kú-/kɔ́-	-ka-
16	pa-	×	×	pa-	×
17	kɔ-/ɔ-	×	×	ɔ-	×
18	mɔ-/ɔ̃-	×	×	mɔ-/ɔ̃-	×

CHRONIQUE

Annales Æquatoria 28(2007)555-558

Michael MEEUWIS

LANGUES AFRICAINES AU 10^e CONGRES INTERNATIONAL DE LA PRAGMATIQUE ET AFRICANISTIQUE A GÖTEBORG

1. Panel sur les langues africaines au 10^{ième} Congrès international de la Pragmatique

Du 8 au 13 juillet s'est tenu à Göteborg, en Suède, le dixième Congrès international de la Pragmatique (10th International Pragmatics Conference), organisé par l'Association internationale de la Pragmatique (International Pragmatics Association, IPrA). Réunissant plus de 1.000 chercheurs de cette sous-discipline de la linguistique, représentant des universités et des centres de recherche du monde entier, ce Congrès IPrA a inauguré une nouvelle ère dans ce domaine toujours grandissant. Le thème central de cette dixième édition était "Données linguistiques, corpus et pragmatique computationnelle".

Comme de coutume, ce sommet biennal comportait, outre les contributions individuelles, des "panels". Il s'agit d'ateliers, que l'on pourrait considérer comme des journées d'études organisées au sein du congrès, ayant pour but de regrouper un nombre restreint de conférences traitant d'un même sujet spécifique et d'y organiser discussions et débats dynamiques entre intéressés.

Dans ce sens, nous avons nous-même organisé un panel sur les langues africaines, plus précisément sur "L'aménagement des données dans l'étude des langues africaines" ("Data Processing in African Languages"). Nous avons contacté différents collègues que nous savions particulièrement fascinés par les problèmes qui se posent dans la phase de "l'organisation" des données africanistes. Nous avons pris comme point de départ les tâches qui s'imposent aux chercheurs après la phase de la collecte des données linguistiques sur le terrain et avant leur analyse : dans cette "deuxième phase", le chercheur doit nécessairement "organiser", "arranger", "disposer" ces données en fonction des objectifs d'analyse spécifiques qu'il s'était fixé. Un tel les systématise sous forme de fiches uniformes, un tel autre les organise dans des banques de données digitalisées, un troisième encore

transcrit les entretiens qu'il a menés avec ses informateurs pour y appliquer une analyse de discours, mais tous "re-contextualisent" et "ré-organisent" forcément les "matières de base brutes" collectionnées antérieurement sur le terrain. En fait, l'on pourrait avancer la thèse que c'est seulement dans cette deuxième phase que ces matières brutes acquièrent leur véritable statut de "données".

Les langues africaines présentent, dans cette deuxième phase, des défis particuliers qui ne se posent pas nécessairement dans la recherche sur d'autres familles de langues. Elles nous confrontent par exemple à la question de savoir quelle est la meilleure manière de transcrire des récits ou des dialogues obtenus dans une langue pour laquelle une orthographe uniforme n'a pas encore été établie. Ou encore, y a-t-il moyen d'appliquer tels quels aux langues africaines les logiciels digitaux conçus et développés depuis vingt ans maintenant pour créer d'immenses banques de données électroniques des langues indo-européennes? Quels problèmes les réalités morphologiques et tonologiques de ces langues posent-elles à ces logiciels?

Après une introduction au panel de notre part, Mark Van de Velde a tenu sous la loupe les difficultés méthodologiques qui peuvent surgir en transcrivant des fragments de discours spontané en eton, langue bantoue du Cameroun. Il a souligné l'impact de l'absence d'une orthographe uniforme pour cette langue jusqu'à présent non standardisée, ainsi que celui de sa complexité morphologique particulière. Il a également insisté sur l'importance d'une collaboration avec des conseillers natifs dans la phase de l'aménagement des données. Mark Van de Velde (Université d'Anvers): Data constitution for the description of Eton (Bantu; Cameroon) - A continuous dialogue with native consultants.

La contribution de Sigurd D'hondt se focalisait ensuite précisément sur les réalités de l'interaction avec des informateurs et avec des conseillers natifs. Il a souligné et illustré que "les données ont une histoire" : à partir du moment où elles sont collectionnées, et dans cette phase même, jusqu'à la fin de leur analyse, elles parcourent un trajet interactif compliqué entre le chercheur, ses informateurs et des locuteurs natifs. Aussi le chercheur ne passe-t-il pas linéairement d'une phase à l'autre, mais revient-il souvent sur le terrain, ne fût-ce que de façon métaphorique, lorsqu'il organise et analyse ses données. Ainsi, les barrières entre les différentes phases se révèlent perméables. Sigurd D'hondt (Université de Gand): Data constitution as an interaction process - Evidence from research into face-to-face interaction in Dar es Salaam, Tanzania.

Mena Lafkioui a parlé de la collecte et de l'aménagement de données dans le domaine de la géographie linguistique, plus précisément dans le cadre de la compilation de son atlas linguistique des variantes berbères du Rif. Elle a exposé les conséquences de la marginalisation politique et géographique de la région berbère pour la pratique de la recherche. Elle a également mis en évidence l'influence des conditions du terrain sur la collecte des données, par exemple le fait que quelques données doivent être obtenues par le biais de l'arabe plutôt que du français ou de l'espagnol comme langue intermédiaire entre chercheur et informateurs. Mena Lafkioui (Université de Calabre en Italie et Université de Gand): Data processing and recontextualisation in linguistic geography studies of Berber (North Africa).

Emmanuel Chabata a donné une communication sur la compilation de corpus électroniques pour trois langues zimbabwéennes, le shona, le ndebele et le nambya. Les défis pour l'équipe de la African Languages Research Institute (ALRI) de l'Université du Zimbabwe ont été nombreux. Ainsi il y avait l'énorme diversité de buts que ces corpus devaient et devront servir. De même, l'orthographe communément acceptée au Zimbabwe pour ces langues constituait un problème important, puisque ces systèmes d'écriture ne respectent pas entièrement toutes les réalités phonologiques des langues concernées. Emmanuel Chabata (Université du Zimbabwe): Corpus data processing - Challenges in the compilation of electronic corpora for Zimbabwean languages.

La cinquième contribution, présentée par Chinedu Uchechukwu, traitait de l'igbo, langue non bantoue du Nigéria. Uchechukwu a tracé l'histoire des débats orthographiques concernant l'igbo à partir des années 1920 jusqu'à leur résolution en 1961. Il a, à partir de là, décrit les premiers essais de compilation de banques de données dans les années 1970 et 1980. Vers la fin des années 1990, les premières banques de données électroniques pour ordinateur ont vu le jour, mais elles étaient toutes handicapées par une notation absente ou imparfaite de la tonologie. Chinedu Uchechukwu (Otto-Friedrich-Universität à Bamberg, Allemagne): African language data processing - The example of the Igbo language.

Saba Amsalu et Dafydd Gibbon se sont ensuite penchés sur l'amharique, langue sémitique de l'Ethiopie. Contrairement à la plupart des langues africaines, l'amharique est pourvu d'une longue histoire d'écriture et de littérature. Or les textes produits dans cette langue, nécessaires pour l'assemblage d'un corpus, manquent de diversité: ils relèvent tous du registre biblique ou médiatique et représentent donc insuffisamment la réalité

quotidienne de la langue. L'objectif consisterait donc à développer des corpus comprenant davantage de domaines d'usage linguistique et davantage de registres sociolinguistiques. Seul un corpus ayant ce degré de diversité pourra servir de point de départ pour générer, par le biais de l'ordinateur, des dictionnaires monolingues ou bilingues, ou de développer des correcteurs orthographiques pour des plateformes populaires comme Word. Saba Amsalu et Dafydd Gibbon (Université de Bielefeld en Allemagne): *Development and use of multimodal corpora - The case of Amharic*.

Ensuite, Guy De Pauw et Peter Wagacha ont souligné l'intérêt de l'utilisation de corpus parallèles pour la recherche en traduction assistée par ordinateur. La juxtaposition du même texte en deux langues différentes permet notamment de détecter non seulement les mots correspondants dans les deux langues, mais également les unités grammaticales et les unités pragmatiques correspondantes. Un corpus parallèle "aligné" de cette manière ouvre la voie pour une meilleure compréhension de l'expressivité contrastive: par exemple, ce qui dans une langue est exprimé de façon lexicale, peut être rendu grammaticalement dans une autre. De Pauw et Wagacha ont présenté le progrès qu'ils enregistrent dans l'établissement d'un tel corpus parallèle pour l'anglais et le kiswahili. Guy De Pauw (Universités de Nairobi et d'Anvers) et Peter Wagacha (Université de Nairobi): *The Sawa corpus - A parallel corpus English-Kiswahili*.

Dans la dernière communication, Gilles-Maurice de Schryver et collègues ont traité les langues de l'Afrique du Sud. Des dictionnaires pour les onze langues officielles de l'Afrique du Sud de l'après-apartheid (ndebele, sotho septentrional, sotho méridional, swazi, tsonga, tswana, vanda, xhosa, zulu, anglais sud-africain et afrikaans) sont actuellement en cours de production. Pour mener à bien cette énorme mission, chacune de ces langues doit d'abord, et pour la plupart d'entre elles pour la première fois, être pourvue d'un corpus suffisamment étendu et convenablement digitalisé et lemmatisé. Les auteurs ont présenté tant les succès remportés jusqu'ici ainsi que les difficultés qu'ils continuent de rencontrer. Gilles-Maurice de Schryver, Mamokgabo Mogodi, Sally Maepa, Thandeka Cebekhulu, Shumani Nevhulaudzi, Shirley Dlamini, Thoko Mabeqa, Loyiso Mletshe, Nosisi Mpolweni-Zantsi, Bertie Neethling, Thenji Ntwana, Nkosinathi Skade & Alet van Huyssteen (Université de Gand et différentes universités en Afrique du Sud): *Lexicographic corpus building in South Africa - Towards pragmatics in dictionaries*.

2. Visite au Département des Langues orientales et africaines à l'Université de Göteborg

Notre séjour à Göteborg nous a également permis de rendre visite au Département des Langues orientales et africaines (Institutionen för orientaliska och afrikanska språk) de l'Université de Göteborg.¹ Le Département fait partie intégrante de la Faculté des Humanités, mais il n'est pas situé dans le bâtiment même de cette faculté ; il possède son propre immeuble, non loin de là, sur la Lennart Torstenssonsgatan, au bord du campus vert et vallonné de l'université. C'est un magnifique édifice de trois étages et une cave, conçu dans un beau style néo-classique et entouré d'un jardin admirable et reposant. L'immeuble appartenait autrefois à une société privée, qui y avait installé une confortable cuisine et des toilettes ceintes de marbre! Dr Malin Petzell, collaboratrice du Département, a eu l'amabilité de sacrifier quelques heures de son temps pour nous faire visiter le Département et en expliquer le fonctionnement.

Le Département abrite donc tant les chercheurs en langues orientales que les africanistes. Dans les bureaux des africanistes, nous avons trouvé une bibliothèque d'usuels de 1.750 œuvres environ. Nous avons été ravi d'y apercevoir la collection des *Annales Æquatoria*, complète jusqu'à l'année 2000, avec pour la suite encore le numéro 24 de 2003. La bibliothèque centrale de l'Université de Göteborg,² située à moins de cinq minutes à pied de la Torstenssonsgatan, comprend elle aussi un nombre très important de publications africanistes. Nous n'avons pas personnellement vu cette collection centrale mais il nous a été assuré qu'elle convient largement aux africanistes, et que toutes les suggestions d'acquisition venant des africanistes sont d'habitude honorées. Notons la commodité de la recherche informatique et de l'emprunt: toutes les bibliothèques des universités de tous les pays scandinaves sont centralisées dans une seule banque de données digitale et connectées par un seul système d'emprunt, dont le service est gratuit, même d'un pays à l'autre.

Sur le plan de l'éducation africaniste,³ le Département propose un master en langues africaines, qui pour l'instant comprend une année d'étude, mais qui verra bientôt doublée cette durée. Il organise également un

¹ Voir <http://www.african.gu.se>

² Voir <http://www.ub.gu.se>

³ Voir <http://www.african.gu.se/kurser/index.html>

programme de doctorat en langues africaines, avec des cours spécifiquement orientés à la finalisation de la thèse. Pour ces deux programmes le Département est en étroite collaboration avec l'Université de Dar es Salaam. Le niveau avancé de l'éducation au Département démontre combien il met l'accent sur la recherche. Une équipe de sept africanistes,⁴ un professeur et des collaborateurs qui viennent de défendre leur thèse ou qui sont dans la phase de la recherche et de la rédaction, y effectuent des études sur les régions de l'Afrique suivantes: la Tanzanie, la Namibie, la République Centrafricaine, le Soudan, le Ruanda et l'Ouganda. D'autres régions ont été traitées antérieurement dans d'autres thèses, déposées et défendues par des chercheurs qui ont déjà quitté le Département.⁵ La recherche linguistique du Département se situe tant dans le domaine de la description grammaticale ou lexicale que dans celui de la sociolinguistique.

Le Département édite plusieurs publications et revues en cours.⁶ Les deux revues les plus importantes sont *Orientalia* et *Africana Gothoburgensia* (ISSN 1404-3556)⁷ et les papiers de travail *Africa & Asia: Göteborg Working Papers on Asian and African Languages and Literatures* (ISSN 1650-2019). La première revue est la continuation des *Orientalia Gothoburgensia*. Pour ce qui est de la deuxième série, dont le dernier numéro date de 2005, les collaborateurs ont exprimé des doutes sur son avenir, mais ils n'y ont pas renoncé. Les papiers parus dans cette série peuvent être librement téléchargés du site.⁸

Le Département organise régulièrement des séminaires,⁹ les 'Wednesday Seminars', qui permettent des discussions approfondies en groupe restreint. De même il organise bien souvent des colloques internationaux beaucoup plus larges, comme celui sur la description, l'analyse et la théorie des langues bantoues qui aura lieu en octobre 2007 et que nous recommandons chaleureusement aux lecteurs des *Annales Æquatoria*.¹⁰

Michael Meeuwis, Université de Gand

⁴ Voir la liste du personnel sur <http://www.african.gu.se/afrpart.html>

⁵ <http://www.african.gu.se/afrpro.html>

⁶ Pour la liste complète, voir <http://www.african.gu.se/afrpubl.html>

⁷ Voir <http://www.ub.gu.se/service/acta/univ/oag.xml>

⁸ Voir <http://www.african.gu.se/aa/index.html>

⁹ <http://www.african.gu.se/afrsem.html>

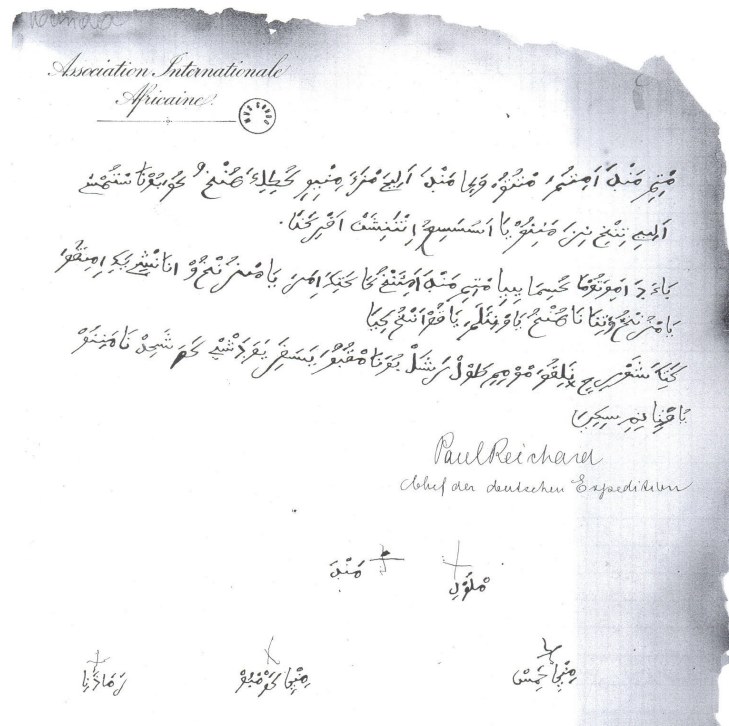
¹⁰ <http://www.african.gu.se/BantuConference.htm>

Annales

ISSN 0254-4296

ÆQUATORIA

Centre Æquatoria Bamanya 28(2007) Mbandaka R. D. Congo



Soumission à l'AIA: Acte de Manda en swahili (MRAC)

Gustaaf Hulstaert	Dialectologie móngó
Piet Korse	Bomóngó
Xavier Luffin	Actes de soumission à l'AIA en swahili
Zana Etambala	Kaoze et le roi Albert
Motingea Mangulu	Dialecte des Loele
Honoré Vinck	Esuke, <i>Emi la fafa</i>
Jan Vansina	La survie du royaume kuba et les arts
Lufungula & Nzeza	Kasa-Vubu. Souvenirs inédits
Michael Meeuwis	Africanistique à Göteborg
Augustine H. Asaah	Images of rape in African fiction
Motingea Mangulu	Minorités linguistiques
Joseph Koni & Koen Bostoën	Proverbes nsong

ANNALES ÆQUATORIA 28(2007)

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 28(2007) terminée le 18 octobre 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), Motinga Mangulu (Kinshasa), Tshonga Onyumbé (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 2007 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: Leçon au Petit Séminaire de Bokuma evrs 1930. Archives MSC-Borgerhout

Annales
Æquatoria

28

2007